

SUNAN GIRI
Konstruk Elite Islam Terhadap Perubahan Sosial pada Masa Akhir
Kekuasaan Majapahit Akhir Abad XV – Awal Abad XVI

DISERTASI
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor Program Studi Studi Islam



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Oleh :
Zainal Arifin
NIM. F23416182

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Drs. Zainal Arifin, M.Pd
NIM : FO.15.08.45
Program : Doktor
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISETASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, Juli 2020

Saya yang menyatakan



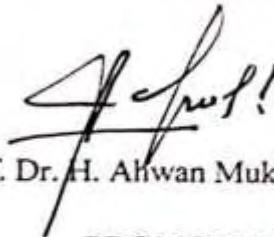
Drs. Zainal Arifin, M.Pd
NIM : FO.15.08.45

PERSETUJUAN

Disertasi An. Zainal Arifin ini telah disetujui
Pada tanggal, 16 Juni 2020

Oleh

PROMOTOR



Prof. Dr. H. Aliwan Mukarrom, MA

PROMOTOR


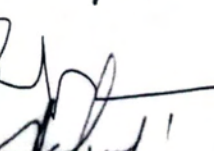







Prof. H. Syafiq. A. Mughni, MA, Ph.D

PERSETUJUAN PENGUJI

Disertasi An. Zainal Arifin NIM. F23416182 dengan Judul
“SUNAN GIRI Konstruksi Elite Islam terhadap Perubahan Sosial pada Masa Akhir Kekuasaan
Majapahit Akhir Abad XV - Awal Abad XVI”
telah di uji pada ujian tahap Pertama Pada hari Selasa , 25 Agustus 2020

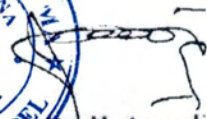
Tim Penguji:

- | | | |
|---|------------------|---|
| 1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag | Ketua |  |
| 2. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I | Sekretaris |  |
| 3. Prof. H. Syafiq. A. Mughni, MA, Ph.D | Promotor/Penguji |  |
| 4. Prof. Dr. H. Ahwan Mukarrom, MA | Promotor/Penguji |  |
| 5. Prof. Dr. H. Aminuddin Kasdi, M.Si | Penguji Utama |  |
| 6. Prof. Dr. H. Ali Mufrodi, MA | Penguji |  |
| 7. Dr. Hj. Muzaiyana, M.Fil.I | Penguji |  |

Surabaya, 24 September 2020



Direktur


Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : ZAINAL ARIFIN
NIM : F23416182
Fakultas/Jurusan : Doktor Studi Islam
E-mail address : Zainalikaunesa@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 25 Mei 2022

Penulis

(Zainal Arifin)

ABSTRAK

Penelitian berjudul: Sunan Giri, konstruk elite Islam, terhadap perubahan sosial pada masa akhir kekuasaan Majapahit, mengambil skop temporal akhir abad-15, awal abad-16, yang dalam periodisasi sejarah Indonesia termasuk masa peralihan atau masa transisi. Skop spastialnya Jawa Timur, khususnya Giri Kedathon di Gresik. Penelitian dilatari, historiografi terdahulu, baik sejarah kritis, maupun tradisional, semua berkisah, Sunan Giri sejak lahir, terkonstruk sebagai elite (politik, ekonomi, intelektual, dan agama).

Sejauh penelusuran peneliti, belum ditemukan kajian, dengan permasalahan, *pertama*, mengapa Sunan Giri dikonstruk sebagai elite Islam, *kedua*, mengapa Sunan Giri mengkonstruk masyarakatnya, *ketiga*, bagaimana konstruk elite Islam terhadap perubahan sosial masa peralihan/transisi.

Metode kualitatif, dipergunakan karena sebagai elite Islam, Sunan Giri bersama elite historis lainnya, baik sebagai objek maupun subjek sejarah, tidak dapat dipandang secara terpisah, tanpa memperhitungkan ide-ide, interaksi, gerakan-gerakannya, ataupun institusi-institusi yang hidup pada jamannya.

Pendekatan strukturasi dipergunakan, *pertama* karena pendekatan strukturasi menggabungkan pendekatan ilmu sejarah diskriptif yang menekankan peran aktor, dengan sejarah struktural yang menekankan struktur, *kedua*, proposisi strukturasi, menyatakan perubahan sosial dapat terjadi apabila elite (Sunan Giri) mampu memproduksi-mereproduksi simbol-simbol pada gugus signifikansi, gugus legitimasi, dan gugus dominasi dalam dualitas struktur di tengah factor endogein dan factor eksogein yang mempengaruhi masyarakat jamannya.

Temuan penelitian *pertama*, konstruk struktur masyarakat peralihan pada judul kitab karya Sunan Giri, *kedua* simbol integrative *pallus*, memenuhi logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*, yang melandasi legitimasi hegemonik dinasti rohani Giri Kedhaton, sehingga dapat bertahan lebih 200 tahun, dengan *overlivering* kuat sampai sekarang. Diharapkan disertasi ini dapat memperkaya hasanah penulisan sejarah Islam Indonesia masa peralihan.

Kata kunci: Sunan Giri, *pallus* dan konstruk elite Islam.

ABSTRACT

Research entitled; Sunan Giri, a construct of an Islamic elite, againsts social changes at the end of Majapahit rule, took a temporal scope of the end of the 15 century, the beginning of the 16 century, which in the periodization of Indonesian history included a transitional or transitional period. His spatial scope is East Java, especially Giri Kedathon in Gresik. Research on the background, previous historiography, both critical and traditional history, all tell the story of Sunan Giri from birth, being constructed as an elite (political, economic, intellectual, and religious).

As far as the researcher's search, no study has been found, with the problems, first, why was Sunan Giri constructed as an Islamic elite, second, why did Sunan Giri construct its society, third, how was the construction of the Islamic elite towards social change during the transitional / transitional period.

The qualitative method was used because as an Islamic elite, Sunan Giri and other historical elites, both as historical objects and subjects, could not be viewed separately, without taking into account the ideas, interactions, movements, or institutions that lived in his era.

The structuration approach is used, first because the structuration approach combines descriptive historical approaches that emphasize the role of actors, with historical structures that emphasize structure, second, the proposition of structuration, social change can occur because the elite (Sunan Giri) is able to produce-reproduce symbols in the significance cluster, legitimacy clusters, and dominance clusters in structural duality amidst the endogenous and exogenous factors that influenced the society of its era.

The findings of the first research, the construction of the transitional community structure in the title of the book by Sunan Giri, the two symbols of integrative *pallus*, fulfill the religio-ideology-politico-economic logic, which underlies the hegemonic legitimacy of the Giri Kedhaton spiritual dynasty, so that it can last more than 200 years, with strong overliving up to now. It is hoped that this dissertation can enrich the knowledge of writing the history of Indonesian Islam during the transitional period.

Key words: Sunan Giri, *pallus* and Islamic elite constructs.

نبذة مختصرة

بحث بعنوان؛ اتخذ سنان جيرى ، وهو بناء من النخبة الإسلامية ، نحو التغييرات الاجتماعية في نهاية حكم ماجاباهيت ، نطاقًا زمنيًا لنهاية القرن الخامس عشر ، بداية القرن السادس عشر ، والذي تضمن فترة انتقالية أو انتقالية في فترة التاريخ الإندونيسي. النطاق المكاني لجاوة الشرقية ، وخاصة جيرى كيداتون في جريسيك ، البحث في الخلفية ، والتاريخ السابق ، والتاريخ النقدي والتقليدي ، كلها تحكي قصة سنن جيرى منذ ولادته ، كونه نشأ كنخبة (سياسية واقتصادية وفكرية ودينية).

أما فيما يتعلق ببحث الباحث ، فلم يتم العثور على دراسة ، مع المشاكل ، أولاً ، لماذا تم بناء سنن جيرى كنخبة إسلامية ، وثانياً ، لماذا بنى سنن جيرى مجتمعها ، ثالثاً ، كيف تم بناء النخبة الإسلامية نحو التغيير الاجتماعي خلال الفترة الانتقالية /الانتقالية.

تم استخدام الأسلوب النوعي لأنه كنخبة إسلامية ، لا يمكن النظر إلى سنن جيرى والنخب التاريخية الأخرى كموضوعات وموضوعات تاريخية ، بشكل منفصل ، دون مراعاة الأفكار أو التفاعلات أو الحركات أو ، المؤسسات التي عاشت في عصره.

يتم استخدام نهج الهيكلية ، أولاً لأن نهج الهيكلية يجمع بين نهج تاريخي وصفي يؤكد على دور الجهات الفاعلة مع التاريخ الهيكلي الذي يؤكد على الهيكل ، وثانياً ، اقتراح الهيكلية ، الذي ينص على أن التغيير الاجتماعي ، يمكن أن يحدث إذا كانت النخبة (سنان جيرى) قادرة على إنتاج وإعادة إنتاج الرموز في مجموعات. مجموعات الأهمية والشرعية ومجموعات الهيمنة في الازدواجية الهيكلية وسط العوامل الداخلية والخارجية التي أثرت على المجتمع في ذلك الوقت.

، إن نتائج البحث الأول ، بناء هيكل المجتمع الانتقالي في عنوان كتاب سنان جيرى ، رمزاً للشلل التكاملي تحقق المنطق الديني - الأيديولوجي - السياسي - الاقتصادي ، الذي يقوم عليه الشرعية المهيمنة لسلالة جيرى كيداتون الروحية ، بحيث يمكن أن تستمر لأكثر من 200 عام ، مع تجاوز قوي الآن. من المأمول أن تثرى هذه الرسالة المعرفة بكتابة تاريخ الإسلام الإندونيسي خلال الفترة الانتقالية.

المفردات الرئيسية: سنن جيرى ، الشبح ، وبناء النخبة الإسلامية.

DAFTAR ISI

JUDUL	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PERSETUJUAN TIM VERIFIKASI NASKAH DISERTASI	vi
PENGESAHAN TIM PENGUJI	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
MOTTO	ix
KATA PENGANTAR	x
DAFTAR ISI	xv
BAB 1 : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	9
C. Tujuan Penelitian	9
D. Manfaat Penelitian	9
E. Kajian Terdahulu	9
F. Metode Penelitian	32
G. Sistematika Disertasi	36
BAB II: KAJIAN PUSTAKA	38
A. Perkembangan Kepercayaan Masa Peralihan	38
1. Kepercayaan Jaman Prasejarah	38
2. Keagamaan Zaman Hindu-Budha	41
3. Islamisasi di Jawa Timur.....	48
4. Interrelasi Jawa-Islam	56
B. Relasi Agama Kekuasaan dan Elite	58
C. Konseptual Religio-Ideologi-politik-ekonomi Giri Kedathon.....	70

D. Dinamika Sosial Politik, Ekonomi, Budaya dan Kemasyarakatan	74
1. Pergolakan Politik	74
2. Perkembangan Ekonomi	83
3. Kondisi Sosial Budaya	87
4. Relasi Sosial Kemasyarakatan	98
E. Perubahan sosial Dalam Perspektif Teoritik	104
1. Perubahan Sosial dalam Domain Teori Sosial	105
2. Perubahan Sosial dalam Domain Strukturasi	109
BAB III: HISTORIOGRAFI GIRI DALAM DOMAIN ILMU SEJARAH.....	112
A. Domain Peristiwa.....	112
B. Domain Struktur	112
C. Kajian Terdahulu Dalam Domain Peristiwa dan Struktur	114
D. Domain Strukturasi.....	116
BAB IV: KAJIAN KONSTRUK ELITE	124
A. Mengapa Sunan Giri Di Konstruksi Sebagai Elite	124
1. Latar historis dialektis	129
2. Elite dalam Perspektif Strukturasi	133
3. Sunan Giri konstruksi elite dalam Perspektif Strukturasi	134
4. Sunan Giri Konstruksi Elite Pendahulu	136
B. Mengapa Sunan Giri mengkonstruksi masyarakatnya	144
1. Relasi Agama, Kekuasaan dan Elite.....	144
2. Masyarakat Giri Dalam Gugus Struktur.....	149
3. Keterkaitan Dialektis Antara Sunan Giri dengan Kitab Karyanya.....	151
4. Sunan Giri Mengkonstruksi Masyarakatnya.....	155
C. Konstruksi Elite Terhadap Perubahan Sosial Pada Masa Akhir Kekuasaan Majapahit.	158
1. Masyarakat konstruksi elite	159
2. Masyarakat Giri Kedathon dalam Perspektif Strukturasi	183
3. Masyarakat Giri dalam Bingkai Kosmologi Ritual dan Bahasa Elite	191
4. Masyarakat Giri Kedathon Konstruksi Elite	198
5. Perubahan Sosial di Giri Masa Akhir Kekuasaan Majapahit	211
BAB V: PENUTUP.....	223
A. Kesimpulan	223
1. Mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite.....	223

2. Mengapa Sunan Giri mengkonstruksi masyarakatnya.....	224
3. Konstruksi elite terhadap perubahan Sosial Masa akhir kekuasaan Majapahit.....	225
B. Refleksi Teoritik	225
C. Keterbatasan Studi.....	226
DAFTAR PUSTAKA.....	228
LAMPIRAN-LAMPIRAN	236



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Penelitian dengan judul; Sunan Giri konstruk elite Islam terhadap perubahan sosial masa akhir kekuasaan Majapahit, mengambil skop spatial Jawa Timur, khususnya Giri Kedhaton di Gresik dengan skop temporal, akhir abad ke 15 awal abad ke 16. Dalam periodisasi sejarah Indonesia termasuk masa peralihan, atau masa transisi¹. Metode kualitatif dipergunakan untuk mengkaji Sunan Giri, elite Islam dan elite lain yang historis, baik sebagai objek maupun subjek sejarah, yang tidak bisa dipandang secara terpisah atau sepotong-sepotong, tanpa memperhitungkan interaksi, ide-ide, gerakan-gerakan, atau institusi-institusi yang hidup masa peralihan².

Berdasarkan hasil kajian terdahulu, dapat disimpulkan, Sunan Giri adalah elite Islam. Elite historis lain diantaranya, Dewi Sekardadu, Maulana-Ishak, Nyai Ageng Pinatih, dan lainnya.³

Pareto menyatakan, *history is the graveyard of aristocracies*⁴, sejarah adalah kuburan raja-raja kemudian dikembangkan Pareto menjadi teori elite dengan proposisi, setiap masyarakat kapanpun, di manapun, selalu terbagi, pertama, sekelompok kecil manusia berkemampuan lebih, menduduki posisi berkuasa, dikenal sebagai elite. Elite terbagi menjadi elite penguasa pemerintahan (*governing elite*) dan elite di luar pemerintahan (*non-governing elite*). Kedua, lapisan bawah, atau sejumlah

¹ Mochammad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian beberapa unsur budaya masa peralihan* (Yogyakarta: Jendral, 2000),1.

² Jhon West, 1977, dalam Riyanto, Penelitian Kualitatif (Surabaya: SIC,)

³ Tim peneliti Jejak-jejak Kanjeng Sunan, Funky Kusuma dan Muhammad Zaky, ed, *Jejak Kanjeng Sunan, Perjuangan Walisongo* (Surabaya, Yayasan Festifal Walisongo, 1999)

⁴ Vilfredo Pareto "Elite Transformation" dalam Robert D. Putnam, *The Comparative Study of Political Elites* (New Jersey Englewood Cliffs : New Jersey Prentice Hall, Inc., 1976), 166.

anggota masyarakat yang diperintah atau yang dikuasai elite.⁵

Gaetano Mosca menyatakan, “*in all societies . . . two classes of people appear - a class that rules and a class that is ruled. The first class, always the less numerous, performs all political function, monopolizes power and enjoy the advantages that power brings, whereas the second, the more numerous class, is directed and controlled by the first.* Di setiap masyarakat yang berbentuk apapun senantiasa muncul dua kelas, yaitu kelas penguasa dan kelas yang diperintah. Kelas pertama sebagai minoritas senantiasa melakukan semua fungsi politik, memonopoli kekuasaan, memperoleh keuntungan yang timbul karena kekuasaannya, kadang- kadang bersifat legal, arbitrer, dan keras. Sedangkan kelas kedua, diperintah dan dikontrol oleh kelas pertama.”⁶

Dalam masyarakat manapun, kapanpun selalu terjadi interaksi antara penguasa dengan yang dikuasai. Elite memonopoli kekuasaan, mendapat keuntungan dari kekuasaannya, baik legal, arbitrer, atau dengan kekerasan.⁷ Suzanne Keller⁸ memilah elite secara fungsional, seperti elite feodal, bangsawan, industri, intelektual, militer, agama, politik, dan sebagainya.

Sunan Giri istilah Keller dapat diidentifikasi sebagai elite feodal, keturunan raja Majapahit, elite agama Islam-ulama, intelektual, elite ekonomi sebagai pedagang kaya, serta elite politik Giri Kedaton. Sunan Giri memiliki legitimasi genealogis, teologis, legal rasional, mampu mengambil keputusan bagi masyarakatnya, istilah Lassell, sebagai *governing elite* penguasa Giri Kedaton dan *non-governing elite*,

⁵ Pareto “Elite Transformation”, 143.

⁶ Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, ed. and rev. by Arthur Livingstone, trans. Hannah D. Kahn (New York: McGraw-Hill, 1939) 50. baca juga Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, (Stanford: Stanford University Press, 1959), 198.

⁷ Thomas R. Dye dan L. Harmon Zeigler, *The Irony Of Democracy: An Uncommon Introduction to American Politics* (California: Duxbury Press, 1972), 4-7.

⁸ Suzanne Keller, *Penguasa dan Kelompok Elite: Peranan Elite Penentu dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Rajawali, 1984), 31.

istilah David Hell, pemimpin pesantren.⁹

Kekuasaan elite merupakan hasil dari proses bargaining terus menerus dalam interaksi antar kelompok kepentingan, seperti agama, etnis, ekonomi atau kekuasaan.¹⁰ Bargaining berkelanjutan dilakukan elite, hakekatnya adalah mencari atau mempertahankan kekuasaannya. Mills, menyatakan semua elite mengerahkan energi untuk mempertahankan kekuasaan, dan kebijakannya. Elite selalu berupaya mengkonstruksi lembaga kesadaran, misal pendidikan bahkan agama, untuk kepentingannya. Melalui lembaga itulah simbol-simbol elite diproduksi untuk mengkonstruksi masyarakatnya¹¹. Dengan demikian, Pesantren di Giri Kedhaton bisa dimaknai sebagai lembaga pembentuk kesadaran memproduksi-mereproduksi simbol-simbol dalam mengkonstruksi masyarakat masa peralihan.¹²

Konseptual Sunan Giri sebagai elite Islam, *agent-subjek* sejarah bisa dilacak dari Babad Tanah Djawi,¹³ Babad Gresik,¹⁴ Kepurbakalaan Sunan Giri,¹⁵ termasuk karya Sunan Giri¹⁶. Sunan Giri bukanlah elite Islam pertama, ada muballigh asing lebih dahulu datang berdakwah di Gresik, Maulana Malik Ibrahim, saat berkecamuk Paregreg. Namun ahli sepakat, Sunan Giri berperan besar dalam proses perkembangan Islamisasi di Gresik dan sekitarnya.

Damais sebagaimana dikutip Habib Mustopo, menyatakan, lahirnya

⁹ Zainuddin Maliki, *Agama Priyayi* (Yogyakarta: Pustaka Marwah, 2002), 14-16. kutip Laslie Palmer, menjelaskan, pengaruh elite penguasa dalam masyarakat. Baca David Held, *Political Theory and The Modern State* (California: Stamford University Press, 1989), 45.

¹⁰ Maliki, *Agama Priyayi*, 44-45.

¹¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 144-145. Lihat, W.F. Wertheim, *From Aliran to Class Struggle in Contry Side Of Java* (Pacifice: Viewpoint, 1969), 10-12. Lihat Leslie Palmer, *Sosial Status and Power in Java* (London: University of London, 1960). Lihat Karl D Jackson and Johannes Moeliono, "Participation in Rebellion: The Darul Islam in West Java", dalam, *Political Participation in Modern Indonesia*, ed, William Liddle (New Haven: Yale University Shout Eat Asia Studies, 1997).

¹² Mustopo, *Kebudayaan Islam*, 2.

¹³ W.L. Olthoff, *Poenika Serat Babad Tanah Djawi Wiwit saking Nabi Adam Doemoegi ing taoen* (Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1647), 236. Lihat, J.J. Raas, *Hikajat Bandjar* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), 1 s/d 60.

¹⁴ Aminuddin Kasdi, *Babad Gresik Tinjauan Historiografis* (Surabaya: IKIP Surabaya Press. 1995), 14.

¹⁵ Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan Giri, Sosok Akulturasi Kebudayaan Indonesia Asli, Hindu-Budha dan Islam Abad 15-16* (Surabaya: Unesa Univercity Press, 2005).

¹⁶ Ahwan Mukarrom, "Kebatinan Islam di Jawa Timur, Studi terhadap Naskah Sarupane Barang Ingkang Kejawan, Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh" (Disertasi -- Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2008).

kebudayaan Islam merupakan sintesa dari budaya Jawa, budaya Hindu-Buddha dan budaya Islam, terjadi sekitar abad 15-16.¹⁷ Damais menyatakan, zaman peralihan, merupakan perubahan dari jaman Hindu-Buddha ke jaman Islam.¹⁸ Graaf menyatakan; perubahan sosial masa peralihan, melahirkan kebudayaan Islam.¹⁹ Temuan Mustopo, masa peralihan di Jawa Timur ditandai tiga peristiwa sosial-budaya bersamaan. Merosotnya pengaruh Hindu-Buddha, revivalnya simbol-simbol budaya Jawa Kuno, dan berkembangnya kebudayaan Islam.²⁰

Sartono Kartodirdjo menyatakan, di dalam masyarakat yang sedang mengalami masa transisi selalu ada perubahan konstruksi social, akibat adanya interaksi antagonis antara golongan yang mempertahankan kelampauan, atau golongan yang konservatif, dengan golongan pembawa pembaharuan, atau golongan progresif. Dalam interaksi antagonis itu, selalu ada elite penggerak atau pemimpin.

Sepanjang sejarah, elite selalu mendapat perhatian para ahli dalam kajian masyarakat. Aristoteles dalam *Politeia*-nya menyebut golongan demokrasi atau oligarki, Pareto dalam *Cours d'economie politique*, Mosca dalam *The Ruling Class*, membahas elite penguasa seperti aristokrat militer, elite agama, elite ekonomi atau pedagang atau plutokrasi²¹.

Berdasar kerangka fikir di atas, urgensi dan relevansi penelitian ini, *pertama*, menurut Alfian, salah satu kriteria penelitian sejarah, topik harus *orisinil*. Bila sejarah dipandang belum sempurna, perlu bukti baru yang substansial, atau interpretasi baru yang dapat dipertanggung-jawabkan²². Sejauh ini, belum ditemukan kajian, Sunan

¹⁷ L.C. Damais, dalam Mustopo, *Kebudayaan Islam.*, 2.

¹⁸ Mustopo, *Kebudayaan Islam.*, 2.

¹⁹ H.J. De Graaf dan TH. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama Di Jawa, Peralihan Dari Majapahit ke Mataram* (Jakarta: Grafiti Pers, 1985).

²⁰ Mustopo, *Kebudayaan Islam*, 1.

²¹ Sartono Kartodirdjo, *Elite Dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta, LP3ES, 1983), ix.

²² T. Ibrahim Alfian, *Sejarah dan Permasalahan Masa Kini* (Yogyakarta: UGM, 1985), 17-18.

Giri, konstruk elite Islam terhadap perubahan sosial masa akhir Majapahit, perlu interpretasi baru yang dapat dipertanggung-jawabkan. *Kedua*, sejarah itu menurut Benedetto Groce adalah kontemporer. Melihat masa lalu dengan kaca mata masa kini²³ sehingga perlu reinterpretasi terhadap kajian terdahulu, dengan pendekatan baru. Penelitian ini berusaha untuk menggunakan pendekatan baru yakni pendekatan strukturasi. Kronologi metodologi sejarah menurut Leirissa dapat dipilah menjadi tiga pendekatan, pertama pendekatan peristiwa, kedua pendekatan structural, dan ketiga pendekatan sejarah strukturasi. Leirissa menyatakan bahwa pendekatan peristiwa atau pendekatan deskriptif analitis, muncul sejak abad ke-5 SM, di Yunani dan Romawi. Sampai jaman modern, sejarah didominasi pendekatan peristiwa, yang dapat dinarasikan sebagai, kejadian (*event*) berproses dalam bingkai kausalitas. Dalam pendekatan peristiwa, fakta-fakta terjadi sekali saja, tidak pernah berulang, menampilkan tokoh-tokoh, eksponen masyarakat.²⁴ Pendekatan structural muncul tahun 1930-an. Menurut Peter Burke sejarah mempelajari sistem sosial, bukan pelaku sejarah. Pendekatan structural menempatkan peristiwa sejarah sebagai percikan atau kembang api, bagian dari dinamika komunitas.²⁵ Menurut kaum Marxian, Althuser, sejarah merupakan proses yang sama sekali tidak melibatkan *actor/subject*.²⁶ Namun konsep *structure* marxian mempermudah kerangka analisis, mengkaji peranan elite dalam sejarah. Dalam sejarah structural, pelaku sejarah yang terkandung dalam peristiwa, tidak penting karena pelaku sejarah, seperti dikatakan Fernand Braudel, hanyalah sebuah kembang api yang indah seketika tetapi lenyap untuk selama-

²³ Benedetto Groce, dalam Patrick Gardiner, ed, *Readings from Cassical and Contemporary Sources Theories of History* (New York: The Free Press, A. Division of McMillan Publishing Co., Inc, 1959), 226.

²⁴ R.Z. Leirissa, "Strukturisme dan Sejarah Sosial Budaya" *Jurn al Sejarah Indonesia: Media Komunikasi keilmuan Sejarah meliputi aspek-aspek: Politik, ekonomi, budaya dan Iptek, Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Jawa Timur*, Vol. 1, No. 1 (Tahun 2009).

²⁵ Peter Burke, *The French Historical Revolution The Annales School* (London: Polity Press, 1990), 89.

²⁶ Easei Althuser, dalam, *Reading Capital*, perubahan sejarah, meniadakan peran aktor dalam membangun struktur. Dalam, Zuryawan Isvandiar Zoebir, "Agency, Structure And Change In Social Theory", http://id.wordpress.com/tag/materialisme_2-4_.diunggah_29_oktober_1999.

lamanya.²⁷Perdebatan metodologi tidak dapat terelakkan antara hermeneutika berbasis memahami (*understanding*) dengan metodologi berbasis analisis. Perbedaan keduanya dipertemukan Giddens²⁸ dengan teori *Structuration*, (penelitian ini menggunakan istilah strukturasi untuk membedakan dengan pendekatan structural). Pendekatan strukturasi menyatukan dua pendekatan berseberangan melalui dualitas, agen-struktur dalam sentralitas ruang dan waktu, antara pendekatan struktural (*social- power*) atau fungsionalisme structural objektifisme, dengan pendekatan individu atau interaksi-onisme simbolik subjektifisme. Agen dalam pendekatan strukturasi adalah orang-orang real, yang kontinu melakukan tindakan di dunia. Struktur menurut Giddens adalah aturan dan sumberdaya ruang, terbentuk dan membentuk kondisi yang memungkinkan praktik sosial²⁹. Pendekatan strukturasi Giddens, diimplementasikan pertama kali dalam ilmu sejarah oleh Christopher Lloyd, dalam bukunya *The Structures of History*. Lloyd melandasi metodologi sejarah, dengan istilah *structuralist*.³⁰ Asumsi strukturasi, sejarah adalah proses perubahan, dikonstruksi suatu proses, kausal faktor *endogenous* dan kausal factor *exogenous*³¹, yang tidak terpisah dari perkembangan sosial masyarakatnya. Pendekatan strukturasi menempatkan dominasi *agency* sebagai faktor penentu perubahan atau transformasi sejarah. Karena itu, pendekatan strukturasi, dapat digunakan mengkaji Sunan Giri, konstruk elite Islam terhadap perubahan sosial masa akhir kekuasaan Majapahit.

Ketiga, perkembangan historiografi Islam termasuk pengaruh dan institusinya

²⁷ Fernand Braudel, "Civilization and Capitalism 15th-18th century", *The Perspective of The World*, Vol. III (London: Fontana, 1984), 20.

²⁸ Anthony Giddens, *The Constitution of Society*. (London: Polity Press, 1984). Baca, Chris Lorenz, *De Constructie van het Verleden. Een Inleiding in de Theorie van de Geschiedenis* (Amsterdam: Boom-Meppel, 1990).

²⁹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (California: Stanford University Press, 1990).

³⁰ Lloyd Christopher, *The Structures of History* (London: Blackwell, 1993).

³¹ Giddens dan Jhonatan Thurner, *Social Theory Today, Panduan Sistematis Tradisi dan Tren Terdepan Teori Sosial*, terj. Yudi Santoso (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008). Baca, Leirissa, *Strukturisme dan Sejarah*. Baca juga, R.Z. Leirissa, *Halmahera Timur dan Raja Jailolo, Pergolakan Sekitar Laut Seram Awal Abad 19* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996).

di Indonesia, istilah Taufik Abdullah³² tidak terlalu dikupas secara adil oleh para penulis sebelumnya. Tulisan Taufik Abdullah “Islam dalam *Sejarah Nasional: Sekedar Penjelajahan Masalah*,” cukup menarik untuk dikaji lebih lanjut untuk melihat bagaimana Islam memerankan diri dalam sejarah nasional. Memang Abdullah tidak menelusuri historitas Islam lebih jauh. Namun, ia menegaskan bahwa Islam dalam pentas sejarah nasional, selain menjadi *historical force*, juga menjadi etos yang bersifat evaluatif dan landasan dasar dari pembentukan atau perumusan pandangan hidup yang memberi patokan-patokan kognitif.³³ Sebagai *historical force*, masa peralihan umat Islam berperan besar dalam panggung sejarah Indonesia dalam jaringan global. Max Weber menyatakan, sejak abad ke-14 kota-kota pesisir menjadi pusat kerajaan maritim sekaligus pusat perdagangan dunia.³⁴ Ricklefs menyatakan, sejak awal abad ke-14 Islam di Indonesia merupakan elemen integratif yang mampu menginkorporasikan kekuatan ekonomi, politik dan agama di dalam wadah negara.³⁵ Hardstone menyatakan, sebagai pusat perdagangan dunia kota-kota pesisir itu bersifat kosmopolitan, memungkinkan terkondisi suasana koeksistensi damai antar komunitas dan sikap toleransi tinggi. Institusi ekonomi disepakati bersama, sistem mata uang, moneter, perbankan, perpajakan dan lainnya, menjadi faktor penting integrasi bangsa³⁶. Pedagang Islam masa peralihan berjaya menguasai basis perdagangan internasional. Kuntowijoyo, berdasar teori paralelisme historis, peran umat Islam mengalami proses periferalisasi sampai sekarang. Padahal pada masa peralihan peran umat Islam merupakan kekuatan besar, mengislamisasikan hampir

³² Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1996), 229.

³³ Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, 230.

³⁴ Max Weber, *The City*, terjemahan Don Martindale dan Gertrud Neuwirth (New York, London: The Free & Collier-Macmillan, 1995), 65-67.

³⁵ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia: c 1300 to the Present* (London: Macmillan Education Ltd., edisi cetak ulang, 1986), xi-xii.

³⁶ P.C.N. Hardstone, “Nationalism and then Plural Society: Some Problems in Integration Singapore: Occasional” paper no 28, *Institut Of Humanitis and Social Sciences* (Nanyang Univercity, 1976), 4.

seluruh kepulauan Nusantara sepanjang dua abad. Abad-14 sampai abad-15. Rutgers dan Guber menyatakan, kelas saudagar Muslim sudah berhasil membangun basis politik di pesisir utara Jawa, dan sudah di ambang batas evolusi kapitalis dengan terbentuknya masyarakat borjuasi-dagang, menggantikan perekonomian feodal agraris.³⁷ Namun, peran besar umat Islam sejak masa peralihan, justru dalam penulisan sejarah nasional, dikatakan Abdullah, sekarang termarginalkan. Sejarah Islam Indonesia seolah diendapkan begitu saja dalam penulisan sejarah nasional. Memang siapapun apalagi penguasa, dalam berkisah sejarah, ingin menyatakan bentuk *narrative* apapun juga, sesungguhnya adalah usaha mengatakan sesuatu. Artinya, rekonstruksi sejarah adalah hasil pilihan dari butir-butir kejadian yang terekam dalam berbagai macam corak sumber sejarah. Pilihan ditentukan kecenderungan teori atau sering, hasil praduga filosofis sejarawan.³⁸ Hans Kellner menyatakan, sejarah bukanlah *about the past as such*, sejarah adalah cara seseorang mencipta makna dari kepingan sumber tanpa-makna, yang bertebaran di sekeliling kehidupan penulisnya.³⁹ Berpijak dari urgensi di atas, sejarah Sunan Giri, hasil kajian sejarawan terdahulu, masih perlu mencermati, Sunan Giri konstruk elite Islam terhadap perubahan social pada masa akhir kekuasaan Majapahit, sebagai konsep pemikiran, atau sebuah *discourse*, yang masih terbuka ruang diskusi, sebagai proses dialogis lebih lanjut.⁴⁰

³⁷ Kuntowijoyo. "Agama, Negara dan Formasi Sosial", *Prisma*, No.8, (1984), 34-46. Versi aslinya dalam *South East Asian Journal of Social Science*, Vol. 15, No.1 (1987), 115. Kuntowijoyo menggambarkan paradoks umat Islam Indonesia, kelompok yang sadar-diri, sepanjang sejarah, justru terus menerus mengalami periferalisasi akibat munculnya bangsa barat sejak awal abad ke-16. bukunya, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan 1991), 138-156. juga, S.J. Rutgers dan A. Guber, "Indonesia", dikutip W.F. Wertheim, "*The Sociological Approach*" dalam Soedjatmoko, ed, *An Introduction to Indonesian Historiography*, cetakan 3, (Ithaca: Cornel University Press, 1975), 350.

³⁸ Abdullah, *Islam dan Masyarakat*.

³⁹ Hans Kellner, *Language and Historical Representation: Getting the Story crooked* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1989), 10.

⁴⁰ Taufik Abdullah, *Sejarah: Rekonstruksi Peristiwa, disiplin ilmu, berita pikiran* (Jakarta: P.M.B.-LIPI, 1995).

B. Rumusan Masalah

1. Mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite?
2. Mengapa Sunan Giri mengkonstruksi masyarakatnya?
3. Bagaimana konstruksi elite terhadap perubahan sosial pada masa akhir kekuasaan Majapahit?.

C. Tujuan Penelitian

1. Mengabstraksikan konstruksi masyarakat masa peralihan.
2. Mengaktualisasikan makna simbol produksi elite Islam peralihan.
3. Mengelaborasi logika, religio-ideologi-politik-ekonomi, konstruksi elite terhadap perubahan sosial pada masa akhir kekuasaan Majapahit.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat teoritik untuk:
 - a. Memperkokoh penulisan sejarah Islam menggunakan pendekatan strukturalisme dibantu ilmu sosiologi politik dan teori sosiologi sastra dalam khazanah historiografi Islam
 - b. Menilai ulang penggunaan sumber sejarah tradisional dan *overlivering* dalam historiografi masa peralihan.
2. Manfaat praksis untuk:
Memperkaya khazanah penulisan historiografi Islam Indonesia, peralihan menggunakan pendekatan ilmu sosial kontemporer, penggunaan sumber sastra, sumber tradisional ataupun *over living*.

E. Kajian Terdahulu

Kajian khusus sejarah Sunan Giri oleh ahli terdahulu tidak banyak, di antaranya, *Kepurbakalaan Sunan Giri: Sosok Akulturasi Kebudayaan Indonesia Asli*,

Hindu-Budha dan Islam Abad ke-XV-XVI, karya Kasdi.⁴¹ Kajian lainnya adalah disertasi Ahwan Mukarrom berjudul, *Kebatinan Islam di Jawa Timur studi atas naskah Sarupane Barang Ingkang Kejawen: Miwah Suluk ,Miwah Kitab Sarto Barqoh*⁴². Naskah karya Sunan Giri.

Sunan Giri lahir tahun 1443-M, 35 tahun menjelang runtuhnya Majapahit tahun 1478-M, dalam *Candrasengkala Serat Kondho “sirna ilang kertaning bumi”* (1400-S) atau 1478 M⁴³. Silsilah fihak ibu, Dewi Sekardadu, Menak Sembuyu, Menak Pragola, Dandang Wacana, Ratu Suryawinata, dan Mundiwangi.⁴⁴ *Babad Tanah Jawi*, mencatat, ibu Sunan Giri, Dewi Sekar-dadu, kakeknya Prabu Menak Sembuyu, *Serat Walisana* menyebut Retno Sabodi, kakeknya Prabu Sadmuda. Perbedaan keduanya, bertemu bahwa ibu Sunan Giri keturunan Raja Blambangan Bhre Wirabumi, putra Hayam Wuruk. Fihak ayah, silsilahnya, baik *Babad Tanah Jawi*⁴⁵ maupun *Serat Walisana*, adalah Maulana Ishak.⁴⁶ Siapa Maulana Ishak?. Menurut Tim peneliti jejak-jejak kanjeng Sunan, Maulana Ishak adalah penguasa local, bangsawan tinggi Majapahit karena muncul bertepatan saat kemelut antara kekuatan pro-Wirabhumi versus pusat Majapahit (Wikramawardhana), baik di Malaka maupun di Blambangan. Maulana Ishak dikirim Sunan Ampel berdakwah ke Blambangan. Kemudian menikah dengan putri raja Blambangan. Putra Maulana Ishak, raden Paku bergelar Sultan Ainulyakin, pendiri penguasa dinasti *Rokhani*,

⁴¹ Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan Giri, Sosok Akulturasi Kebudayaan Indonesia Asli, Hindu-Budha dan Islam Abad 15-16* (Surabaya: Unesa Univercity Press, 2005). Baca juga Aminudin Kasdi, *Babad Gresik Tinjauan Historiografis* (Surabaya: IKIP Surabaya Press, 1995).

⁴² Ahwan Mukarrom, “Sarupane Barang Ingkang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh” (“Disertasi”--Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2008).

⁴³Wirjapanitra, *Babad Tanah Djawi* (Solo: Sadu Budi, 1945).

⁴⁴Lembaga Research Islam Malang, *Sedjarah Perdjuangan Da'wah Islamiyah Sunan Giri* (Gresik: Panitia Penelitian dan Pemugaran Sunan Giri Gresik, 1973),106.

⁴⁵R. Wirjapanitra, *Babad Tanah Jawa: Kisah Karaton Blambangan-Pajang/Wiryapanitra* (Semarang: Dahara Prize,1993), 1.

⁴⁶Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo, Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah* (Depok: Pustaka Iman), 174-176.

bertahan lebih 200 tahun (1487-680-M). Wali lain mengalami degenerasi, kecuali Sunan Gunungjati. Bila Babad bisa dipercaya, kekuatan wali yang ditindak secara militer dari Majapahit adalah Giri. Wali lain sampai Majapahit tenggelam 1527-M tidak mendapatkan perhatian serius.⁴⁷

Piegaud menyebut, Syekh Wali Lanang⁴⁸, Hoesein Djajadingrat menyebut Maulana Dzul Islam atau Maulana Usalam.⁴⁹ *Serat Walisana* menyebut Sayid Yakub atau Raden Wali Lanang.⁵⁰ Sebutan *syekh*, *wali* dan *lanang* menurut Tim peneliti, karena *menhir*, simbol prasejarah, *lingga* simbol Hindu-Buddha, dan *pallus* produk tasawuf Islam, aliran *wihdatul wujud* tentang *insan kamil* sebagai manifestasi Allah, memiliki persamaan pola ajaran *esoteris* antara Siwa-Sidanta, Budha-Mahayana, dan tasawuf Martabat Tujuh seperti termuat dalam Kitab Sang Hyang Kamahayanikan (940-M), dan prasasti Sekar 1288-C/1366-M.⁵¹ Kesejajaran pemikiran keagamaan menarik, karena komunitas muslim pribumi telah eksis dipusat kerajaan Majapahit saat kerajaan masih kuat. Perkembangan massif di pesisir mulai awal abad 15 sesuai bukti epigrafis, inskripsi nisan tertua yang bertarikh 1356-1397-M.⁵²

Nagarakertagama dan sejarah *tutur* mencatat, sejak abad 14 hubungan dagang antar pulau ramai, saudagar Majapahit melalui pesisir utara Jawa, selat Madura, Gresik-Blambangan. Hubungan khusus Malaka, Majapahit dan Blambangan, bisa dimaknai bahwa kekuatan Pro Wirabhumi yang menyingkir ke Malaka tahun 1389, menguat kembali, dan berusaha menelusuri *susurgalurnya* di Blambangan.

⁴⁷ Tim peneliti Jejak-jejak Kanjeng Sunan, Funky Kusuma dan Muhammad Zaky"ed", *Jejak Kanjeng Sunan, Perjuangan Walisongo*, (Surabaya, Yayasan Festival Walisongo, 1999).

⁴⁸ Piegaud, *Aanteekeningen Betreffende den Javaanschen Oosthoek* (Bandung: A.C. Nix & Co.1932), 27.

⁴⁹ P.A.A. Hoesein Djajadingrat, *Tinjauan Kritis tentang Sajaarah Banten* (Jakarta: Jambatan, 1983), 283.

⁵⁰ Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, 180.

⁵¹ Tim Peneliti Jejak, kutip, Ibn Chaldun, *Filsafat Islam tentang Sedjarah* (Tintamas: Djakarta, 1962), 236-237. Lihat: Philip K. Hitti, *Dunia Arab* (Bandung : W. van Hoeve, 1953),19; baca juga Hamka, *Perkembangan Tassawuf dari Abad ke Abad* (Djakarta: Pustaka Islam, 1962), 139-141; AJ. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art* (Cambridge-Massachussetts: Harvard University Press, 1959),.15.

⁵² Uka Tjandrasasmita, "Majapahit dan Kedatangan Islam serta Prosesnya", dalam *700 Tahun Majapahit Suatu Bunga Rampai 1293-1993* (Surabaya: Disparta Jawa Timur, 1993), 277-281.

Kelahiran Sunan Giri antara 1433-1443-M, Maulana Ishak telah memeluk Islam, maka disebut *Maulana Dzul Islam* atau *Maulana Awalul Islam*. Dapat menikah dengan puteri raja Blambangan, berarti Maulana Ishak adalah bangsawan tinggi.⁵³

Th. Pigeaud, dalam *Aanteekeningen*, Wali Lanang, moyang raja-raja pendeta atau ulama Giri adalah raja Blambangan.⁵⁴ Setelah paman sekaligus mertua Hayam Wuruk Parameswara I, penguasa Wengker meninggalkan Majapahit, mungkin oleh Wikramawardhana, Wengker diberikan kepada Ratnapangkaja, alias Bhre Kahuripan II sebagai Parameswara II, yang kemudian mengawini Suhita, puteri Wikramawardana dari selir (memerintah 1429-1447-M), terkenal dengan sebutan *Prabhu Stri*. Usaha Maulana Ishak merebut kembali kekuasaannya di Blambangan gagal, terpaksa kembali ke Malaka. Tim peneliti, menyatakan Syeh Wali Lanang adalah bangsawan tinggi Majapahit. Saat terjadi pertikaian tahun 1389 terdesak, menyingkir ke Malaka. Melihat tahun kepergiannya dari Jawa diduga memiliki hubungan darah dengan *Parameswara* ipar Hayam Wuruk.⁵⁵

Kuatnya pengaruh Sunan Giri di Giri Kedathon, membuktikan bahwa Parameswara yang menyingkir ke Malaka adalah *Parameswara-I*, penguasa Wengker, paman sekaligus mertua Hayam Wuruk, sesuai prasasti Biluluk maupun yang termuat di dalam *Pararaton*.⁵⁶ Parameswara, oleh Tome Pires disebut, *Paramicura*.⁵⁷ Dalam sejarah Melayu pada tahun 1389-M Parameswara mendirikan

⁵³ Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*.

⁵⁴ Pigeaud, *Aanteekeningen* .ibid.

⁵⁵ J.L.AL Brandes, *Pararaton*, (*Ken Arok*) of *Het Boek der Koningen van Tumapel van Majapahit*. *Uitgegeven en Toegelicht*. (Batavia: Albercht; 's Hage: Nijhoff. VBG, 1897). 449.1., 256.

⁵⁶ Pigeaud, *Java*, 116. Mengutip; *U hiku wruhane si para juru ning asambewara samadaya yen andikaningong/amagehaken andikanira taiampakanira paduka bhatara cri paramecwara sira sang mokta ring wisnubhuwana .. //* (Ketahuliah, para juru telah memberitahukan kepada semua orang, titahku mememperkuat titah paduka batara sri parameswara yang telah berbahagia di sorga dewa wisnu (wisnubhuwana). Lihat: J. Brandes, *Pararaton* ...38 *..Bhra Paramecwara Pamotan mokta I caka gagana-rupanahut-wulan 131a sira sang dinarmeng ring Manar; dharmabiseka ring Wisnu-bhuwanapura ...Bre Parameswara Pamotan, mening gal 1310-C (1388-M) dicandikan di Manyar, dan di Wisnubhuwana Candi Surawana.*

⁵⁷ Kesultanan Melaka, https://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-ISAS-6, diunggah 27-10-2020. Baca juga, Kesultanan Melaka, https://id.m.wikipedia.org/wiki/Tom%C3%A9_Pires, diunggah 16-10-2020.

kerajaan Tumasik (Singapura sekarang). Namun pada tahun 1398 Parameswara, harus mengungsi ke semenanjung di utara, di lembah sungai Malaka, karena mengalami kekalahan dari serangan angkatan laut Majapahit (pasukan Wikramawardhana), selanjutnya pada tahun 1402-M, Parameswara mendirikan kerajaan Malaka, memerintah sampai 1414.

Pada tahun 1402-M, Malaka mendapat kunjungan utusan kaisar Tiongkok, dan sebaliknya bersama kepulauan laksamana Cheng Ho pada tahun 1405-M, Parameswara bersama rombongan dan hadiahnya berkunjung untuk menghadap kaisar Yung Le di Tiongkok. Parameswara berhasil mendapat pengakuan kedaulatan atas Malaka, sehingga pemerintahannya stabil.

Perkembangan selanjutnya Malaka menjadi pelabuhan penting di pesisir barat Semenanjung Malaya, menjadi pusat perdagangan di Asia Tenggara yang tidak dapat disentuh lagi oleh lawan utamanya, dari Jawa Majapahit ataupun Siam dari utara, sampai Malaka jatuh ke tangan Portugis pada tahun 1511.⁵⁸ Laporan Laksamana Cheng Ho tahun 1409-M, Islam mulai di anut warga masyarakat Malaka.⁵⁹ Kronik dinasti Ming, mencatat, gelar Sultan muncul pada tahun 1455, artinya, dua tahun setelah kelahiran Sunan Giri. Menurut Sulalatus Salatin gelar sultan mulai diperkenalkan oleh pengganti *Raja Megat Iskandar Syah*, raja penganut Islam pertama,

Berdasarkan [Suma Oriental Tomé Pires](#) Cortesão, Armando, *The Suma Oriental of Tomé Pires*, London: Hakluyt Society, 2 vols. 1944. Parameswara dalam Kronik Tiongkok disebut *Pai-li-mi-sul-la*⁵⁷, Raffles berdasar Sulalatus Salatin menyebut Raja Iskandar Syah.⁵⁷

⁵⁸https://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#searchInput, Baca juga https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-Kong-5. Baca juga https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-Pires-8. Berdasarkan Sulalatus Salatin, Malaka merupakan kelanjutan dari kerajaan Singapura, yang dikalahkan tentara Jawa (Wikramawardhana dari Majapahit), kemudian mendirikan kerajaan Malaka. Kronik dinasti Ming, Parameswara mengunjungi Kaisar Yongle di Nanjing, tahun 1405, meminta pengakuan kedaulatannya. Baca https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note4. Balasan upeti, Kaisar Tiongkok setuju memberi perlindungan kepada Malaka, kemudian tercatat, 29 kali utusan Malaka mengunjungi Kaisar Tiongkok. Baca juga https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-ISAS-6. dan Malaka juga menjadi salah satu pangkalan armada Ming. Diunggah 16-10-2020.

⁵⁹https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-Kong-5, diunggah 16-10-2020.

syech awalul Islam⁶⁰, tokoh yang dianggap sama dengan Parameswara oleh beberapa sejarawan.⁶¹

Pararaton menyebut terdapat nama tokoh *Bhra Hyang Parameswara* sebagai suami Ratu Suhita dari Majapahit. Namun kontroversi identifikasi tokoh ini masih diperdebatkan sampai sekarang. Pada tahun 1414 Parameswara (Iskandar Syah) diganti putranya, Megat Iskandar Syah, memerintah selama 10 tahun sampai tahun 1424⁶². Nampaknya setelah menganut agama Islam, Megat Iskandar Syah lebih memilih berdakwah, jabatannya sebagai raja diserahkan kepada putranya *Sri Maharaja* atau Sultan Muhammad Syah, memerintah sampai 1444. Mengingat kelahiran Sunan Giri pada tahun 1443, maka sangat dimungkinkan orang tua Sunan Giri yang disebut Maulana Ishak, atau sech wali lanang adalah Megat Iskandar Syah yang pertama menganut agama Islam, sehingga sinkron dengan pendapat Aminuddin Kasdi yang dikenal dengan nama syech awalul Islam, anak Parameswara I raja Singapura, yang kemudian menjadi pendiri kerajaan Malaka.

Dalam Babad tanah Jawi, kelahiran Sunan Giri diiringi legenda pembuangan bayi. Walaupun rupa bayi amat elok dan bercahaya menerangi istana. Bayi dianggap oleh raja sebagai penyebab atau biang terjadinya wabah. Patih Semboja diperintahkan oleh raja Blambangan untuk segera menghanyutkan bayi Sunan Giri ke laut, dengan cara terlebih dahulu dimasukkan ke dalam peti kendaga⁶³.

⁶⁰ Kasdi, *Kepurbakalaan Giri*.

⁶¹ https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-ISAS-6, diunggah 16-10-2020

⁶² https://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#searchInput, diunggah 27-10-2020. Putranya Parameswara, Megat Iskandar Syah tahun 1414 berkunjung ke Nanjing, mengabarkan kematian bapaknya, kronik Tiongkok menyebut *Mu-kan-sa-kan*, Sulalatus Salatin versi Raffles menyebut Raja Kecil Besar, menurut William Sellabear, berdasar Sulalatus salatin menyebut Raja Besar Muda. Megat Iskandar Syah memerintah, 1414-1424. Kemudian digantikan putranya, Sri Maharaja, Kronik Tiongkok menyebut *Hsi-li-ma-ha-la-che*, Raffles menyebut Sultan Muhammad Syah, William Sellabear menyebut Raja Tengah, memerintah 1424-1444. Selanjutnya digantikan Sri Parameswara Dewa Syah, kronik Tiongkok menyebut *Hsi-li-pa-mi-hsi-wa-er-tiu-pa-sha*, Raffles menyebut Sultan Abu Syahid, William Selebar menyebut Sultan Muhammad Syah. memerintah tahun 1444-1445. Kemudian digantikan putranya. Sultan Mudzoffar Syah, Tome Pires menyebut *Sultan Modafaixa*, Kronik Tiongkok menyebut *Su-lu-t'an-wu-ta-fo-na-sha* memerintah, 1446 – 1459

⁶³ Lombard, *Nusa Jawa.*, 143-158. *Babad Tanah Jawi* (BTJ), berkisah pembuangan putera raja Majapahit, lahir

Penelitian Emmanuel Cosquin, cerita bayi sebagai pembawa bencana merupakan unsur-unsur budaya Hindu, dikonstruksi menjadi legenda Sunan Giri. Legenda itu ternyata mengandung persesuaian dengan legenda yang terdapat di kalangan penduduk di Pulau Salsette dekat Bombay.⁶⁴

Kajian terdahulu, merekonstruksi, setelah berhasil menikahi puteri raja, Wali Lanang berusaha mencari *susurgalurnya* untuk mendapatkan kembali hak-hak leluhurnya, Parameswara I yang menyingkir ke Malaka, tetapi gagal sehingga harus pergi keluar dari Blambangan kembali ke Malaka. Dalam hal ini patih Blambangan Semboja tampak bersimpati kepada Wali Lanang yang berakibat pemecatan, dan terpaksa mengungsi ke Majapahit. Rupa-rupanya Majapahit yang dikuasai kekuatan pro-Wirabhumi menerima penghambaan patih dan diberi kedudukan di Gresik. Riwayat *Sunan Giri*, bagai jalinan cerita orang-orang suci baik dari unsur budaya Islam maupun non-Islam⁶⁵. Kisah *Babad Gresik* tentang Raden Paku dan Raden Makdum Ibrahim pergi haji, lebih dapat diterima, karena hal itu sejak lama telah dianjurkan oleh Nyai Ageng. Kisah perjalanannya bahwa pengalaman pelayaran, dituturkan tidak melebihi batas Tanjung Awar-awar Tuban. Selebihnya tidak diberitakan, kecuali waktu tempuh jarak Gresik-Malaka lima belas hari atau setengah bulan⁶⁶.

Pemilihan tempat di bukit Giri, dibandingkan dengan kepurbakalaan Sunan Bonang, Sunan Kudus, dan Sunan Sendang Duwur, menurut analisis deskriptif,

dari puteri *Wandan Banda*, diserahkan ke Buyut Masahar agar dibunuh, namun justru dipelihara Ki Buyut dinamakan Raden Bondan Kejawan. Tokoh ini menjadi matarantai, dinasti Majapahit dengan Mataram Islam. Dalam *Pararaton* ditemukan motif pembuangan Ken Arok. Bedanya Sekardadu dari istana, Ken Endog rakyat jelata. Status Ken Endog maupun Sekardadu sama-sama *dimarginalkan*. Ken Arok dibesarkan petani miskin, tempat pembuangannya: kuburan, dipungut pencuri: Lembong, dididik mencuri, merampok, memperkosa. Setelah berguru kepada pendeta India: Lohgawe, dibimbing, Ken Arok menjadi raja besar Singasari dan dipercaya sebagai penjelmaan *Siwa*.

⁶⁴Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis*, 326.

⁶⁵Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*.

⁶⁶Aminuddin Kasdi, *Babad Gresik*.

diduga bukit Giri pada masa itu, dianggap sebagai situs keramat.⁶⁷ Dengan demikian, pesan Wali Lanang agar mencari tempat sesuai tanah yang dibawa dari Malaka, bisa dimaknai sebagai pelestarian simbol nilai-nilai kepercayaan para leluhurnya⁶⁸.

Berita Tome Pires saat mengunjungi Gresik tahun 1513 tentang penguasa Gresik Pate Cucuf, memerintah bagian kota sebagai bagian kerajaan, paling besar dan ramai perdagangan lautnya. Penguasa itu oleh Pires dikabarkan masih punya hubungan keluarga raja Malaka serta menganggap dirinya sebagai keturunan Melayu memperkuat dugaan bahwa leluhur Raden Paku berasal dari kalangan ningrat tinggi (raja).⁶⁹

Masa transisi, unsur tasawuf *wihdatul wujud* yang bersifat *heterodoks* menonjolkan tokoh figur wali, sebagai manifestasi Tuhan saluran hasrat kehidupan kejiwaan masyarakat dari zaman pra-Islam.⁷⁰

Kedudukan wali sebagai raja atau penguasa lokal menggantikan posisi raja, zaman pra-Islam, bisa difahami mengapa para wali, khususnya *wali sanga* termasuk Sunan Giri, lebih dikenal dengan nama tempat tinggalnya.⁷¹ Kondisi ini berlangsung sampai berdirinya Dinasti Mataram.

Sumber legitimasi Sunan Giri bisa diikuti mengikuti Purwadi, bahwa sumber legitimasi kekuasaan raja, tidak bisa dipisahkan dengan wujud kekuasaan tradisional

⁶⁷Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*. Di situs Bonang dijumpai sepasang *lingga-yoni* lambang Siwa (*yoni*-nya disimpan di museum Kembang Putih Tuban). Kompleks Kudus ternyata memiliki struktur sama dengan Pura Ulun Danu di Kintamani, Bali. Di situs Sendang Duwur dijumpai patung Siwa dan Garuda dari kayu, sekarang disimpan di cungkup makam Sunan Nur Rahmat. Situs Sendang Duwur disebut sebagai bukit *Amitunon* dari kata: *tunu* artinya membakar. Diduga pada zaman sebelum Islam sebagai tempat pembakaran jenazah. Di Giri juga ada situs *Prapen* berasal dari kata: *perapian* atau tempat pembakaran.

⁶⁸J.J. Raas, *Hikayat Banjar*, (The Hague : Martinus Nijhoff , 1968), 230.

⁶⁹Armando Cortesao, *The Summa Oriental of Tome Pires, and The Book of Francisco Rodrigues* (London: The Hakluyt Society, 1944), 496.

⁷⁰Menurut Tim Peneliti Jejak, Kisah Sunan Giri dalam *Babad Tanah Jawi* bersifat mitos, seperti: keris Kalamunyeng, kesaktian tatkala menghadapi kekuatan Majapahit, menjadi raja selama 40 di Majapahit, perbantahan dengan Resi Mintasemeru dan lainnya, menunjukkan bahwa kisah sebenarnya sederhana, kemudian dikonstruksi sedemikian atraktif.

⁷¹Misalnya: Raden Rahmat, sebagai Sunan Ampel, Raden Paku lebih dikenal sebagai Sunan Giri; Raden Makdum Ibrahim sebagai Sunan Bonang, dll.

Jawa,⁷² dikatakan Ricklefs sebagai cerminan hubungan *patron-client relationship* yang dalam kosmologi politik Jawa disebut *manunggaling kawula gusti*.⁷³

Berbeda dengan anggota walisonggo lainnya, Sunan Giri, sebagai elite feudal beserta keturunannya mendapat penghormatan luar biasa dari para penulis *babad*. Pemberitaan *Babad Gresik* Sunan Giri tidak terlibat konflik dengan Majapahit, sebagaimana kisah *Babad Tanah Jawi*. *Babad Gresik* memberitakan bahwa, kepergoknya petugas Majapahit oleh Sunan Giri I, sedangkan serbuan Adipati Sengguruh terjadi pada masa Sunan Dalem (1506-1546), jadi Babad tanah Jawi anakron.⁷⁴ Berita epigrafis Prasasti Jiu I-V-1408-C (1486-M) memperkuat *Babad Gresik*. Sesuai prasasti Jiu 1486-M Majapahit masih tegak, rajanya Girindrawardhana, ibu kota, dipindah ke Keling, Kediri.⁷⁵ Berita prasasti Jiu diperkuat berita Tome Pires, musafir Portugis yang berkunjung ke Gresik, bahwa kekuasaan Majapahit di pedalaman Jawa (*Daha-Dayu*) di bawah Gusti Pate atau Gusti Adipati masih cukup besar. Namun Pires tidak memberitakan Giri sebagai pusat keagamaan, pemerintahan, dan ekonomi.

Dalam hal ini, konsep de Graaf, *pertama*, pada masa itu Giri belum berkembang hingga tidak menarik perhatian Pires, *kedua* Pires sebagai *kafir* tidak mendapat informasi memadai tentang Giri.⁷⁶ Lebih lanjut, menurut Tome Pires dan Pigafetta 1522-M raja-raja pesisir, seperti Tuban, Surabaya, dan Gresik masih

⁷²Purwadi, *Membaca Sasmito Jaman Edan, Sosiologi Mistik R. Ng. Ronggowarsito* (Jogjakarta, Persada, 2003), 5-10. Purwadi menjelaskan, sejumlah konsep dalam kekuasaan itu sendiri, sesuai dengan kebudayaan politik tradisional Jawa, konsep *negara gung* harus dilihat sebagai pusat kosmologis pemerintahan, dan *manca negara* merupakan subordinasi *negara gung*, memperlihatkan legitimasi kekuasaan seorang raja terhadap para kerabat dan rakyatnya.

⁷³Ricklefs, M.C., *Yogyakarta Under Sultan Mangkubumi, 1749-1792, A . History of The Division of Java* (London: Oxford University Press, 1974)

⁷⁴Tim Peneliti Harijadi Kota Gresik, *Kota Gresik Dalam Perspektif Sejarah dan Harijadi* (Gresik: Pem. Kab. DaTi II Gresik, 1991), 139.

⁷⁵Slamet Mulyana, *Pemugaran Persada Sejarah Leluhur Majapahit Inti* (Jakarta: IdayuPres, 1983), 277-178.

⁷⁶Armando Cortesao, *The Summa Oriental*.

mengakui Majapahit.⁷⁷ Analisis kajian ini, serbuan Demak terhadap Majapahit, dilakukan paling awal tahun 1518 atau 1527 bukan masa Raden Patah yang meninggal 1518-M, melainkan pada masa Trenggana (1521-1546). Tujuan Trenggono adalah memutus hubungan Portugis dan Majapahit. Sejak semula Portugis adalah musuh kerajaan-kerajaan Islam Nusantara, khususnya Demak.⁷⁸ Jadi, bukan anak durhaka seperti kisah *Babad Tanah Jawi* ataupun *Serat Kanda*.

Seandainya peristiwa itu melibatkan Giri, pasti bukan pada masa Raden Paku wafat 1506-M, melainkan pada masa Sunan Dalem 1506-1545, pengganti Sunan Giri I. Pada masa ini Sunan Ampel telah wafat, apalagi Gadjah Mada, wafat 1364. *Babad Gresik* tidak memberitakan apa-apa tentang masalah ini. Kekacauan penulisan sejarah tradisional seperti *babad tanah Jawi* perlu kajian khusus dalam merujuk ataupun re-interpretasi sebagai sumber rekonstruksi sejarah yang berkeadaban dan berkeadilan. Sunan Giri I atau Raden Paku meninggal pada tahun *Caka sarira layar ing segara rahmat* 1428-C (1506-M). Tradisi setempat menandai dengan dua patung naga pada gapura masuk ke kompleks makam Giri *naga rara warniningsami* 1428-C (1506-M).

Terlepas dari berbagai pemberitaan di atas, para ahli sejarah sepakat bahwa Sunan Giri adalah anggota walisongo; putra dari Syekh Maulana Ishak dan Dewi Sekardadu, berkedudukan di bukit Giri, Gresik. Raja penguasa dinasti Rohani Giri Kedhaton bergelar Prabu Satmata, gelar politis, sekaligus gelar rohani. Satmata berasal dari nama salah satu nama Dewa Syiwa.⁷⁹

⁷⁷Antonio Pigafetta, *L'Indonesia Nella Relazione di Viaggio di Antonio Pigafetta* (Jakarta: Instituto Italiano il medio ed Estremo Oriente Centra Italiano di Cultura, 1979), 142. Lihat, N.J. Krom, *Zaman Hindu* (Jakarta: Pustaka Sardjana, 1952), 260.

⁷⁸GWJ. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), 1.

⁷⁹Slamet Mulyana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Budha dan Timbulnya Negara-negara Islam Nusantara*, (Yogyakarta: LKIS, 2005). Lihat juga, M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* (Jakarta: Serambi, 2008), lihat juga Sunyoto, *Atlas Walisongo*, 12.

Di bidang pendidikan, Sunan Giri melanjutkan rintisan Sunan Ampel, *pesantren*, dari kata *santri* artinya tempat tinggal santri, dari kata Sansekerta *sastrin*, orang yang mempelajari kitab-kitab suci atau ajaran agama, juga disebut *sastra*.⁸⁰ Menurut Mustopo pesantren merupakan *metamorfosis* dari system Pendidikan pra-Islam *mandala*, *wanasrama*, *tapaswi* atau *tapi* (hunian para petapa dan resi), atau *kadewaguruan* karena pemimpin *mandala* dikenal *dewaguru*.⁸¹ Pesantren adalah transformasi dari *mandala*, *karesian*, atau *kadewaguruan*. Konstruksi bangunan pesantren di Giri, *Babad Gresik* hanya memberitakan didirikan Kedhaton di Giri, mungkin santri berdiam di ruangan-ruangan (*gothakan*) di sekeliling keraton sekaligus menjadi tempat ibadah yang tidak besar.⁸²

Meskipun Giri-Gresik akhir abad ke-15 dan 16 merupakan pusat keislaman, tetapi sastra suluk Jawa, yang bertema pembebasan atau kelepasan, seperti *Sudamala*, *Arjunawiwaha*, *Sri Tanjung*, *Bubuksah-Gagang Aking*, *Sutaso-ma*, dan lain-lain dari zaman Majapahit tetap dilestarikan.

Religiusitas era Sunan Giri dapat dilihat dari media penyampaian ajaran kepada masyarakat, yaitu suluk. Sunan Giri, mentransformasikan Islam dalam format budaya Jawa *macapat*, sehingga sastra Jawa kuno tidak mati, seperti dikemukakan C.C. Berg, bahwa sastra Jawa kuno terus hidup lewat karya bercorak Jawa-Islam berpusat di Giri Gresik, dan berkembang sampai zaman Mataram, Kartasura dan Surakarta juga Yogyakarta.⁸³

Substansi ajaran sastra suluk adalah perjalanan manusia menyucikan diri lahir

⁸⁰P.J. Zoetmoelder, *Old Javanese English Dictionary* (Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1982),1708.

⁸¹ Mohammad Habib Mustopo, *Mandala Pesantren Ampel Denta: Tinjauan Sejarah Keberadaan Sunan Ampel di Majapahit*, Makalah Seminar Nasional Sunan Ampel (Surabaya: Lembaga Pengajaran Bahasa Arab Masjid sunan Ampel, 1996).

⁸²Sisa-sisa *saka guru* masjid yang dipindahkan dan Giri Kedhaton, masih dilestarikan pada bagian Masjid Wanita di Masjid Ai'nulyakin, Giri, Gresik. Melihat sakaguru yang berukuran sekitar 3 meter pesegi itu dapat dipastikan bangunan induknya tidaklah besar.

⁸³ Soetjipto Wirjoseparto, *Kakawin Bharatajudha* (Djakarta: P.T. Penerbit Bhratara, 1956), 36. Baca juga Sutjipto Wirjosuparto, *Bunga Rampai Sedjarah-Budaya Indonesia* (Djakarta: Djembatan, 1964).

batin guna mencapai kesempurnaan rohani bahkan manunggal dengan Tuhannya.⁸⁴ Sufi *ortodoks* dan *heterodoks* berebut pengaruh, tetapi tampaknya sufi *heterodoks* lebih mudah tersebar luas karena ajarannya sesuai dengan tradisi keagamaan masyarakat, yakni *Siwa Sidanta* dan *Buddha Mahayana*. Pergulatan, karena sufi *ortodoks* mengeluarkan kitab dengan ajaran *manunggaling kawula-gusti*, dianggap sesat.⁸⁵

Sunan Giri menurut tradisi diberi tugas menghukum mati Syekh Siti Jenar, seorang wali yang secara terbuka mengajarkan ajaran *manunggaling kawula-gusti*. Namun, Sunan Giri menyatakan bahwa Siti Jenar kafir *ngindannas wamu'min ngindallah*, kafir di hadapan manusia tetapi mukmin di hadapan Tuhan. Ini membuktikan Sunan Giri menyetujui ajaran Siti Jenar; yang ditentang adalah penyebaran secara umum.

Gelar Prabu Satmata, berarti Hyang Manon, Yang Maha Tahu,⁸⁶ indicator, Sunan Giri, pengikut *heterodoks*. Sumber *tutur*, tradisi pimpinan musyawarah para wali, menyatakan bahwa hanya Allah yang berhak atas gelar Prabu Satmata, seperti tuntutan terhadap Siti Jenar,⁸⁷ justru Sunan Giri kemudian menggunakan gelar itu.⁸⁸ Ahli sepakat bahwa sastra suluk menjadi faktor mudahnya para wali menyebarkan Islam di Jawa, yang tercermin dalam sastra dan artefaktual.

Kepurbakalaan Sunan Giri masih melanjutkan tradisi zaman sebelum Islam

⁸⁴Marsono, Lokajaya: *Suntingan Teks, Terjemahan, Struktur Teks, Analisis Intertekstual dan Semiotik* ("Disertasi" – Yogyakarta: UGM, 1996), 16-17. Lihat: Zoetmulder, *Manunggaling Kawula-Gusti, Panthe-isme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa, Suatu Studi Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1990), 115-135.

⁸⁵BJO. Schricke, *Het Boek van Bonang* ("Disertasi" – Utrecht, 1916).

⁸⁶EJ. Zoetmoelder, *Manunggaling Kawula-Gusti, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa; Suatu Studi Filsafat*, (Jakarta : Gramedia, 1990), 358-359.

⁸⁷ibid.

⁸⁸Zoetmulder menjelaskan pelestarian tradisi local, bukti: (1) wali menjadi panutan masyarakat setempat, melakukan penyesuaian dengan budaya setempat,(2) membangun pemukiman berciri sosial, budaya, ekonomi Islam, menonjolkan unsur *interpreneurship* (kewirausahaan), (3) kuatnya unsur leluri (pemujaan), (4) tidak ada bukti *cultural-conflict* (gejolak sosial-budaya) dengan masyarakat dan budaya setempat, yang menyebabkan *social & cultural leg* (kemandegan sosial-budaya). Warisan atau peninggalan intelektual (ajaran), warisan tertulis, maupun fisik-bangunan tetap dilestarikan dileluri hingga kini.

baik struktur bangunan, ragam hias, seperti teratai, gunung bersayap, naga, arsitektur maupun fungsi bangunan secara keseluruhan.⁸⁹

Relief teratai, relief gunung, gapura bersayap, struktur, bahan dan bentuk atap. Seluruh simbolik sesuai ajaran Islam. Misal, relief teratai simbol kebangkitan, kehidupan kelanggengan (*abadi-baqa*), kehidupan sesudah mati sesuai ajaran Islam.⁹⁰ Dibandingkan dengan situs *Sendang Duwur* kompleks Sunan Giri pra-Islam merupakan tempat sacral/suci. Kata *prapen* (tempat pembakaran) seperti *amitunon* di *Sendang Duwur* pra-Islam, sebagai situs pembakaran jenazah. Sunan Giri dimakamkan di situs tersebut, dimaknai bahwa Sunan Giri melanjutkan budaya dari zaman sebelumnya⁹¹.

Dakwah Sunan Giri, melalui budaya, tidak mengusik kegemaran, masyarakat, justru menjadi media mengajarkan Islam. Pendekatan kepada anak-anak sebagai tumpuan masa depan, secara arif, diciptakan lagu-lagu permainan (Jawa: *dolanan*), seperti *cublak-cublak suweng*, *ilir-ilir*, *jor*, *bandigerit*, *gula ganti*, dan sebagainya, dipadu dengan gamelan, kegemaran masyarakat Jawa sampai sekarang. Syair-syair gending ciptaan Sunan Giri adalah, *Asmaradana* dan *Pucung*, sangat digemari masyarakat dan mengandung ajaran Islam tingkat tinggi.⁹²

Babad Tanah Jawi, mencatat Raden Paku dan Raden Makdum Ibrahim akan pergi ke Mekkah naik haji sekaligus menuntut ilmu. Sampai di Malaka bertemu ayahnya Maulana Ishak, berguru ilmu keislaman dan tasawuf. Namun ayahnya, minta membatalkan hajinya ke Mekkah. Dengan dibekali ayahnya Maulana Ishak

⁸⁹Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan Giri, Sosok Akulturasi Kebudayaan Indonesia Asli, hindu-Budha dan Islam Abad 15-16* (Surabaya: Depdikbud- IKIP Surabaya Press, 2005).

⁹⁰AN. J. Th. A. Th. van der Hoop, *Indonesischesir Motieven*, (Batavia : Konincklijke Bataviasche Genootschap van Kunsten an Wetenschappen, 1949), 259-270.

⁹¹Aminudin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*.

⁹²Lembaga Research Islam Malang, *Sedjarah Perjuangan Da' wah Islamiyah Sunan Giri* (Gresik: Panitia Penelitian dan Pemugaran Sunan Giri Gresik, 1973, TT),. 141.

segumpal tanah agar mencari tempat yang sama dengan tanah bekal itu, dan disertai pengawal dua orang abdi Syaikh Koja dan Syaikh Grigis, Raden Paku dan Makdum Ibrahim, kembali ke Jawa, karena menurut Maulana Ishak, Jawa lebih membutuhkan dakwah Islam. Sampai di Jawa ditemukan tanah yang sama di bukit Giri, kemudian disitulah Sunan Giri membangun Giri Kedhaton, pusat dakwah Islam, sehingga Raden Paku disebut Sunan Giri (Guru Suci di bukit Giri).

Cacatan silsilah Bupati Gresik pertama, Kyai Tumenggung Poesponegoro, menyebutkan bahwa Maulana Ishak dan Sunan Giri adalah guru Tarekat Syathariyah.⁹³ Murid-murid Sunan Giri berdatangan dari berbagai penjuru Nusantara, dari Maluku, Madura, Lombok, Kalimantan, Sulawesi, Hitu dan Kepulauan Maluku. Tidak hanya dari rakyat kecil, murid Sunan Giri juga berasal dari golongan ningrat seperti para pangeran.

Selain sebagai rohaniawan, Sunan Giri juga raja bergelar Prabu Satmata. Pengganti kedudukan Sunan Ampel sebagai ketua penasihat Kerajaan Demak ketika Sunan Ampel meninggal dunia. Nama lainnya adalah Sultan Faqih yang menurut berbagai sumber, nama itu disandang lantaran Sunan Giri yang memutuskan Syekh Siti Jenar dihukum.

Dakwah Sunan Giri dilakukan multi metode, pendidikan, budaya, sampai politik. Bidang pendidikan Sunan Giri tidak hanya didatangi para santri dari berbagai daerah, tetapi Sunan Giri juga sering mendatangi warga masyarakat untuk mengajarkan Islam empat mata. Setelah masyarakat kondusif dikumpulkan dengan acara-acara selamatan, atau upacara lain, kemudian ajaran Islam disisipkan sehingga

⁹³ Ibid., 174. Tarikat Syattariyah adalah aliran tarikat yang pertama kali muncul di India pada abad ke 15. Tarikat ini dinisbahkan kepada tokoh yang mempopularkan dan berjasa mengembangkannya, yaitu Abdullah asy-Syattar dari Samarkand (Asia Tengah). Awalnya tarekat ini lebih dikenal di Iran dan Transoksania (Asia Tengah) dengan nama Isyqiyah. Sedangkan di wilayah Turki Usmani, tarekat ini disebut Bistamiyah.

masyarakat masuk islam.⁹⁴

Artefaktual Giri Kedhaton, mengikuti kajian Aminudin Kasdi terdiri kompleks makam dan bangunan masjid. Komplek makam Sunan Giri telah mengalami beberapa kali perubahan. Profil depan masjid memuat angka tahun 1544- M dan 1857-M, diduga merupakan renovasi masjid Giri. Bangunan tertua atau aslinya didirikan awal abad ke-16. Meskipun situs Sunan Giri merupakan kompleks jaman Islam, serta untuk kepentingan Islam, yaitu sebagai makam dan tempat ibadah, tetapi pengaruh unsur-unsur kebudayaan jaman prasejarah maupun jaman Hindu-Budha masih jelas tampak, baik dari jiwa maupun arsitekturnya.⁹⁵

Aminuddin Kasdi mengemukakan empat bukti sejarah kepurbakalaan Sunan Giri, *pertama* proses masuk, corak ajaran, dan cara Islamisasi di Jawa. *Kedua* terjadi akulturasi budaya antara budaya jaman prasejarah, budaya Hindu-Budha dengan kebudayaan Islam. *Ketiga* bahwa unsur budaya jaman prasejarah, dan unsur-unsur budaya Hindu-Budha yang telah tertanam dalam kehidupan bangsa Indonesia, khususnya di Jawa, tetap tampak coraknya, khususnya pada kompleks Sunan Giri, walaupun kompleks Giri digunakan untuk kepentingan keislaman. *Keempat* menjelaskan kebijakan para wali dalam berdakwah, menggunakan media dan metode yang telah dikenal secara umum pada masa itu, sehingga rakyat dapat dibawa ke arah ajaran, sesuai ajaran Islam.⁹⁶

Kompleks kepurbakalaan Giri, dikatakan Aminuddin Kasdi adalah peninggalan sejarah dan kebudayaan abad ke-15 sampai ke-16, yang secara keseluruhan mencerminkan jiwa jamannya (*zeitgebondenheit*) merupakan *pengejawantahan* proses terjadinya akulturasi antara unsur budaya jaman prasejarah,

⁹⁴ R. Pitoyo, *Tentang Sistem Pendidikan di Pulau Djawa XVII-XVIII* (Jakarta: Kementerian Pendidikan, 1962)

⁹⁵ Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*

⁹⁶ Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*.

budaya Hindu-Budha dan kebudayaan Islam. Makna simbolik kepurbakalaan Giri, bisa difahami menggunakan konseptual akulturasi ilmu Antropologi Budaya.⁹⁷

Giri Kedhaton sejak berdiri tahun 1463 M sampai runtuh, ditaklukan Sultan Agung dari Mataram tahun 1636 M, banyak mewariskan karya tulis⁹⁸. Di Giri sastra Jawa Kuna seperti *Arjunawiwaha*, *Ramajana*, *Uthara-kanda*, dan *Bharatayudha* dikoleksi penguasa Giri hingga karya tersebut sampai ke Demak, Pajang, Mataram dan Kartasura.⁹⁹ Diduga karya *Koja Jajahan*, karya sastra Islam berbentuk *macapat* disusun di Giri Kedathon.¹⁰⁰ *Kitab Sittin* adalah naskah asli Giri Kedathon yang eksis sampai sekarang. Di dalam *kitab Sittin* kata *jama' taksir* al-ulama diterjemahkan dengan kata *para pendhita*.¹⁰¹

Perkembangan budaya demikian, dimungkinkan, periode-periode selanjutnya menghasilkan karya-karya tulis, seperti *Babad Gresik*, *Babad Giri* dan naskah *Sarupane Barang ing Kitab ingkang Kejawen miwah Suluk miwah Kitab Sarto Barqoh* yang di kaji Ahwan Mukarrom¹⁰². Peneliti, menemukan simbol unik dalam kitab karya Sunan Giri tersebut, yakni simbol *pallus* sebagai simbol yang memvisualkan Tuhan.

Perkembangan sejarah Giri Kedhaton setelah penaklukan Mataram, kemudian melahirkan berbagai macam karya sastra dalam literatur Jawa, khususnya karya sufi dan atau kebatinan. Satu di antara sekian banyak karya tersebut yang paling populer

⁹⁷ Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*. proses akulturasi bisa terjadi bila terpenuhi prinsip; (1) *principle of integration*, (2) *principle of function*, (3) *principle of early learning*, (4) *principle of utility*, (5) *principle of concreteness*.

⁹⁸ H.J. De Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, Judul Asli "De Regering van Sultan Agung, Vopsrt van Mataram, 1613-1645, en Diue van Zijn Voorganger. Penembahan Seda ing Krapjak. 1601- 1613 (Leiden: Diterbitkan sebagai No : 23 seri Verhange-delingen van KITL, 1958), 159-162. Ekspedisi Mataram tersebut, panjang lebar dipaparkan WL Olthof, *Babad Tanah Djawi*, baca, *Poenika Serat Babad tanah Djawi wiwit saking Nabi Adam Doemoegiing Taoen 1641* (Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1944), 197.

⁹⁹ Soetjipto Wirjosoeparto, *Kakawin Bharatajudha* (Djakarta: P.T. Penerbit Bhratara, 1956), 36.

¹⁰⁰ R. Ng. Poerbatajaraka, *Kapustakan Djawi* (Djakarata: Penerbit P.T. Djambatan, 1952), 56.

¹⁰¹ Sunan Giri, *Kitab Sittin, MS. Code LOR : 8581 (oral : 3008)* Koleksi Rijksuniversiteit de Leiden, Netherland, tt. Th. Lihat pula T.E. Behrend dkk. *Adanya perkembangan budaya di atas katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 3-A* (Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia-Yayasan Obor, 1997), 369

¹⁰² Mukarrom, *Kebatinan Islam*

adalah *Serat Centhini*.¹⁰³

Babad Gresik versi Radya Pustaka menjelaskan, Giri sebagai tempat pemukiman dan pusat keislaman telah muncul sejak 1481-M. Giri Kedhaton berdiri 1487-M, sembilan tahun setelah Majapahit runtuh. Giri menjadi pemukiman baru komunitas Muslim dipimpin Sunan Giri.¹⁰⁴

Babad Gresik versi Pegon mencatat pembangunan keraton Giri Kedhaton di bukit Giri 1485-M, dengan struktur bertrap (*tundha*) tujuh. Fungsi keratin sebagai tempat tinggal dan tempat ibadah. Raden Paku kemudian mengumumkan dirinya sebagai penguasa bergelar Kanjeng Sunan Prabu Satmata di Giri Kedhaton tahun Caka *trusing luhur dadi aji* 1409-C (1487-M). Pembuatan kolam serta balekambang tahun 1488-M. Semenjak itu Raden Paku dikenal dengan sebutan Sunan Giri Raja Gunung, gelar lainnya Sultan Ainulyakin¹⁰⁵.

Pembangunan keraton dan gelar prabu Prabu Satmata, dikatakan de Graaf sebagai gejala kesadaran harga diri para wali terhadap komunitas tradisional. Pemimpin Muslim, masih muda, merasa sebagai bagian dari jaringan masyarakat Islam yang bersifat internasional¹⁰⁶.

Islam masuk ke Giri, jauh sebelum era Sunan Giri. Malik Ibrahim, telah berdakwah di Gresik, sejak masih berkecamuk Paregreg. Gresik merupakan bandar penyangga ekonomi Majapahit sektor maritim.¹⁰⁷ Sebelum menjadi Kedhaton, Giri

¹⁰³ Hadiwijono, *Kebatinan Islam*, ibid. 7-8. Lihat pula M.S. Sathin, Koleksi bebleotheika-Rijks, Universitas de Leiden, code OR 3121 (7). Lihat pula, Kamajaya, *Serat Centhini. Yasan dalem Gusti Pangeran Adipati Anom Amengkunegara III. Ingkang Sinuhun Pakubuwana V ing Surakarta* (Yogyakarta: Penerbit Yayasan Centhini, 1986).

¹⁰⁴ Kasdi, *Babad Gresik*.

¹⁰⁵ Kasdi, *Babad Gresik*.

¹⁰⁶ H.J. De Graaf, *Kerajan-kerajaan islam di Jawa* (Jakarta: Grafitti Press, 1985), 122

¹⁰⁷ Uka Tjandrasasmita, *Penelitian Arkeologi Islam di Indonesia dari Masa ke Masa* (Jakarta: Menara Kudus, 2000), 72., kutip Penelitian Casparis dan Damais, komunitas muslim sudah eksis di pusat kerajaan sejak awal Majapahit berdiri, terbukti ada kompleks makam Tralaya Trawulan. Dari sekian nisan, kebanyakan dari abad ke-15 dan ke- 17- M. Ada dua makam tahun 1203 dan 1204-C atau 1281-1282-M. Berdasarkan nisan tersebut, disimpulkan, satu tahun sebelum berdiri Majapahit telah ada pemukiman muslim di Trowulan, sebelum menjadi pusat pemerintahan Majapahit.

merupakan tempat pembakaran mayat umat Hindu. Toponim prapen, ditemukan bekas tempat pembakaran mayat, berupa tumpukan batu-bata, juga ditemukan arca pada jalan masuk ke makam. Batu-bata itu sekarang bertumpukan di selatan makam Sunan Prapen.¹⁰⁸ Posisi arca tertelungkup dan masih kelihatan pandestelnya.¹⁰⁹

Sebutan kedhaton berbeda dengan keraton. Datu, kepala kedhaton, bisa diangkat menjadi raja setelah melakukan upacara agama yang keramat serta mendapat legitimasi dari Brahmana, karena legitimasi politik kedhaton di bawah keraton. Walau Majapahit, mengalami kemerosotan politik maupun ekonomi, dan Giri mendapat legitimasi kuat dari masyarakat, sebutan kedhaton tetap melekat.¹¹⁰ Istilah De Graaf, Giri merupakan negara bagian Majapahit. Kearifan lokal elite Islam Giri masa peralihan, memproduksi-mereproduksi simbol-simbol budaya yang hidup dalam masyarakat, baik akulturatif, ataupun sinkretik antara kebudayaan Jawa kuno, kebudayaan Hindu-Budha dan kebudayaan Islam, memperkuat interpretasi ahli, bahwa Islamisasi di Indonesia di Giri Kedathon berjalan secara damai atau *penetration of pacifique*, sebaliknya ahli yang mengatakan Islamisasi khususnya di Jawa Timur dengan kekerasan apalagi melalui peperangan adalah anakron.¹¹¹

Proses Islamisasi damai di Giri, dikuatkan Max Weber,¹¹² sejak abad 14 Gresik menjadi pusat perdagangan dunia, bersifat kosmopolitan, memungkinkan terkondisi koeksistensi damai di antara komunitas dan sikap toleransi tinggi. Institusi ekonomi disepakati bersama seperti mata uang, sistem moneter, perbankan,

¹⁰⁸ Sunan Prapen adalah penguasa Giri ke-empat dan merupakan cucu Sunan Giri I.

¹⁰⁹ Proyek Pemugaran dan pemeliharaan Sejarah dan Purbakala Jawa Timur, Studi kelayakan makam Sunan Giri (Gresik, 1984-1985), 36.

¹¹⁰ H.J. De Graaf, *Kerajan-kerajaan islam di Jawa* (Jakarta: Grafitti Press, 1985), 122.

¹¹¹ Tome Pires dikutip Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2009* (Jakarta: PT Serambi Semesta, 2008), 11. Menyatakan, Islamisasi ke Pasai pertama dihubungkan dengan kelicikan para pedagang Muslim. Penulis lain menyatakan, terjadi pemaksaan, kekerasan bahkan peperangan dalam dakwah Islam di Jawa.

¹¹² Max Weber, *The City*. Terj. Don Martindale dan Gertrud Neuwirth (New York, London: The Free & Collier-Macmilland), 65-67.

perpajakan dan lainnya.¹¹³ Ricklefs, menyatakan pedagang Muslim Asia Tenggara, Jawa khususnya, sejak abad 13 berjaya menguasai basis perdagangan internasional¹¹⁴. Konsep Ricklef tentang kesepakatan merupakan faktor integrasi bangsa. Setidaknya hingga paruh abad ke-15, umat Islam telah menyebar ke seluruh kepulauan Indonesia, bahkan secara sosial telah muncul menjadi agen perubahan sejarah. Meskipun belum sepenuhnya mencapai ke pedalaman, umat Islam telah banyak membangun diaspora-diaspora perdagangan di pesisir-pesisir. Dengan dukungan saudagar, proses Islamisasi besar-besaran, hampir menjadi *lanskap historis* dominan di Indonesia ketika itu.¹¹⁵ Meskipun ditemukan inskripsi makam Islam di Leran, 1082-M/abad 11, tetapi Islamisasi secara massif, baru terjadi sejak akhir abad ke-13, lebih khusus abad ke-14 dan ke-15.¹¹⁶

Pada kurun perubahan sejarah di atas, Giri Kedhaton di pesisir utara Jawa Timur, menjadi pusat terjadinya proses perubahan sosial, konstruk elite Islam, dan lahirnya kebudayaan Islam, rupanya memang keharusan sejarah. Kuntowijoyo¹¹⁷ mengutip Wertheim, daya pikat utama Islam adalah gagasan persamaan yang menarik kelas saudagar, tidak dimiliki konsep stratifikasi sosial Hindu. Islam menyiapkan cetak-biru politik-ekonomi, persiapan jalan terjadinya perubahan struktur baru, istilah Van Leur dari sistem agraris-patrimonial, menuju sistem kapitalisme-politik.¹¹⁸

¹¹³ Weber, *The City*.

¹¹⁴ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia: c 1300 to the Present* (London: Macmillan Education Ltd., 1986), xi-xii. Ricklefs menyatakan, sejak awal abad 14 Islam Indonesia merupakan elemen integratif, mampu menginkorporasikan kekuatan ekonomi, politik dan agama di dalam wadah negara. Lebih jauh Ricklefs mengatakan, abad ke-14 merupakan babak pertama mulainya sejarah Indonesia modern, argumennya, ada tiga elemen fundamental penyebab sejak sekitar 1300-an dapat dianggap sebagai unit historis koheren. *Pertama*, segi kultural dan religius, Islamisasi Indonesia sejak 1300-an masih terus berlangsung hingga kini. *Kedua*, segi topikal, saling pengaruh Indonesia dan Barat sejak 1500-an masih menjadi tema penting hingga sekarang. *Ketiga*, aspek historiografis, sumber primer periode ini, tertulis berbahasa Indonesia modern (bukan Jawa-kuno atau Melayu-kuno), dan bahasa Eropa.¹¹⁴

¹¹⁵ A.E. Priono, pengantar buku Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk aksi* (Bandung Mizan, 1991), xii.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk aksi* (Bandung Mizan, 1991).

¹¹⁸ Van Leur membedakan kapitalisme yang tumbuh di Asia, pengaruh Islamisasi, dengan kapitalis-komersial Barat abad ke-16 cikal-bakal kapitalisme-industrial. Untuk studi historis transisi dari masa pra-kolonial ke masa kolonial

Christine Dobbin membuktikan, cetak-biru politiko-ekonomi menyebabkan banyak pedagang pribumi masuk Islam, berpartisipasi dalam komunitas perdagangan global. Malaka, sejak akhir abad ke-14, berkembang menjadi entrepot-state (penyalur dagang lintas laut). Kubu-kubu saudagar Muslim di pesisir Jawa di Gresik/Giri, Tuban, Jepara, Demak atau Jayakarta, mulai berniaga di pusat-pusat dagang internasional seperti Mediterania di belahan barat, Siam di belahan utara, dan bahkan Jepang di belahan timur¹¹⁹.

Masa itu, Islamisasi mengintegrasikan kelas menengah saudagar Muslim di pusat-pusat perdagangan internasional, menjadi basis material, munculnya pelembagaan politik baru. Lahirnya negara maritim Demak, awal abad ke-XVI sebagai kerajaan Islam pertama di Jawa membuktikan, ¹²⁰ Islam masa peralihan, muncul sebagai elemen integratif, mampu menginkorporasi-kan kekuatan ekonomi, politik dan agama di dalam wadah negara.

Kalau Anthropologi budaya, Mustopo,¹²¹ masa peralihan melahirkan kebudayaan Islam. Religio ekonomi politik, Kuntowijoyo¹²² menggunakan pendekatan genetis historis, mengikuti Wertheim, mengemukakan teori paralelisme historis diakronis, bahwa masa peralihan sebagai masa transisi sejarah. Sepanjang paruh abad ke-16, Demak berusaha mengkonsolidasikan kekuasaannya melalui penaklukan militer dan ekonomi, memaksa kota pesisir dan pedalaman Jawa Timur

di Asia, pembedaan ini sangat penting. J.C. Van Leur, *Perdagangan & Masyarakat Indonesia, Esai-Esai tentang Sejarah Sosial dan Ekonomi Asia* (Djakarta: Ombak, 1955), 122-123.

¹¹⁹ Christine Dobbin, "Islam and Economic Change in Indonesia circa 1750-1930", dalam JJ. Fox, *Indonesia: The Making of a Culture* (Canberra: Research School of Economic Studies, The Australian National University, 1980), 247-261.

¹²⁰ Ricklefs, juga Kuntowijoyo, menyebut, pembentukan kerajaan Demak terjadi akhir abad ke-15 de Graaf dan Pigeaud mengatakan, sepuluh tahun terakhir abad itu, Demak masih dikuasai penguasa kafir, Majapahit. Menurut mereka, Demak menjadi kerajaan Islam setelah saudagar-saudagar Muslim Cina mengembangkan ekonomi kota pelabuhan itu awal abad ke-16. Raden Patah, raja pertama Demak, peranakan Cina. Lihat HJ. de Graaf dan Th. G. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, (Jakarta: Grafiti Press, 1985), bab VII dan VIII. Lihat juga de Graaf dan Pigeaud, "The Malay Annals of Semarang and Cerbon" dalam *Chinese Muslim in Java in 15th and 16th Centuries*, *Monash Paper on Southeast Asia*, No. 12, 1984.

¹²¹ Mustopo, *Tinjauan Sejarah*.

¹²² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*.

tunduk di bawah kesultanan itu. Berturut-turut, Demak menguasai Tuban (1527), Madiun (1529), Surabaya dan Pasuruan (1530), Penanggungan (1543), Malang (1545), dan Kediri (1550). Di wilayah barat, Demak mensponsori berdirinya Banten dan Cirebon (1552).¹²³ Tetapi terbukti, integrasi agama, politik dan ekonomi, menghadapi tantangan baru baik dari dalam maupun dari luar.

Jatuhnya Malaka oleh Portugis 1511-M, Barat muncul pertama di Asia Tenggara, berakibat fatal bagi Demak. Kuntowijoyo menegaskan, pencaplok-an Malaka merupakan momen transisi sejarah besar bagi Asia umumnya dan Indonesia khususnya. Abad ke-16, abad merkantilisme Eropa, berekspansi ke seluruh dunia.

Perspektif Wallerstein, konteks global Asia sedang bergeser ke arah terbentuknya sistem ekonomi baru, yakni kapitalisme merkantilis, cikal bakal sistem dunia sekarang.¹²⁴ Ekspansi merkantilisme Eropa, didukung militer, kenyataannya kemudian memudahkan, istilah Anthony Reid sebagai zaman perdagangan Asia Tenggara.¹²⁵ Sejak itu negeri-negeri di bawah angin segera memasuki zaman kolonial.

Konteks regional, masa transisi, Demak muncul dan berkembang hanya mampu bertahan setengah abad, dibandingkan dengan hegemoni Majapahit selama tiga abad. Pergeseran sistem perdagangan global Asia, Demak, termasuk Giri dan pusat-pusat dagang maritim di Nusantara, telah kehilangan basis perdagangan maritim, termasuk basis legitimasi politis ideologis.¹²⁶ Rangkaian peristiwa demikian, menyebabkan kekuatan integratif Islam gagal memainkan peran historis di Jawa,

¹²³ M.C. Ricklefs, *A History of Modern*, 34.

¹²⁴ Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974); juga *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of European World Economy 1600-1750* (New York: Academic Press, 1980).

¹²⁵ Lihat Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680 (Volume One: The Land below The Wind)*, (New Haven and London: Yale University Press, 1988).

¹²⁶ Untuk studi, hancurnya perdagangan maritim pribumi karena kolonisasi merkantilisme Barat, lihat A.R.T. Kemasang, "Bagaimana Penjajah Belanda Menghapus Borjuasi Domestik di Jawa", terj. Ariel Heryanto dari *Review* IX, 1, September 1985, 57 -80; dan juga sebagian besar tulisannya yang lain.

“*wirtschaftsgeist*” istilah Weber. Tumbangnya Demak, muncul renaisans Hindu Jawa¹²⁷ menegaskan kembalinya ideologi pribumi, negara agraris patrimonial Mataram.

Di sinilah tercatat bahwa rupanya di Indonesia pada akhir abad ke-16, Islam menghadapi momentum historis tidak menguntungkan bagi per-kembangannya sendiri: secara eksternal menghadapi ekspansi kapitalisme Barat, dan secara internal menghadapi kebangkitan ideologi pribumi.

Istilah Kuntowijoyo, munculnya Mataram awal abad ke-17 didasari logika ekonomi, merespons meningkatnya permintaan beras dalam perdagangan antar pulau dan perdagangan internasional.¹²⁸ Berbasis geografis pedalaman Jawa yang subur, secara efektif Mataram memonopoli beras, untuk mempertahankan hegemoniknya. Mataram menaklukkan kubu-kubu perdagangan Muslim peninggalan Demak termasuk Giri di Gresik, yang relatif independen, diintegrasikan ke sistem perekonomian agraris.

Dikatakan Kuntowijoyo, dengan birokrasi terpusat di Mataram, kelas pedagang Muslim yang memiliki otonomi politik di banyak pesisir, akhirnya takluk kepada negara agraris feodal di pedalaman. Inilah tahap konstelasi kekuasaan Jawa bergeser dari pesisir ke pedalaman, bersamaan pula bergesernya basis material dari perdagangan maritim ke pertanian agraris. Dalam kerangka inilah Islam mengalami periferalisasi. Setelah berhasil menggabungkan ekonomi-politik sebagai kekuatan integratif dalam kerangka ideologi baru berdasar agama, Islam didukung kelas menengah pedagang, digeser minggir oleh dua kekuatan sejarah: kapitalisme

¹²⁷ Mustopo, *Tinjauan Sejarah*, mencatat banyak bermunculan simbol-simbol kepercayaan Jawa kuno pra Hindu, yang dikatakan sebagai revivalnya kepercayaan Jawa kuno.

¹²⁸ Kuntowijoyo, “An Evolusiortary Approach to the Social History of the Umat Islam in Indonesia”, makalah kolokium sejarah *Southeast Asian Summer Institute*, Michigan: Universitas Michigan, Ann Arbor, 12 Jull 1985).

merkantilisme Eropa kemudian menjadi kolonialisme, dan kebangkitan patrimonialisme pribumi agraris feodal.

Giri Kedhaton adalah kekuatan integratif terakhir berbasis ekonomi politik maritim Jawa, di Indonesia umumnya, setelah dikalahkan Sultan Agung Mataram, secara politik, tidak bangkit lagi hingga sekarang.¹²⁹

Lahirnya kebudayaan Islam masa peralihan disepakati ahli dapat bertahan dan berkembang di bidang budaya, berbentuk akulturasi ataupun sinkretik. Namun, bidang politik-ekonomi, mengalami marginalisasi dan periferalisasi dalam interaksi dengan kekuatan kolonial dan feodalis, sepanjang abad ke-XVII, sampai sekarang.

Sebagai kelompok tergeser oleh dua kekuatan sejarah sekaligus, Islam mengalami degenerasi bertingkat-tingkat. Ekonomi, kehilangan basis di pesisir karena operasi maritim dirompak Belanda, dan perdagangan daratnya diekspansi Mataram. Kelas saudagar Muslim telah dihancurkan. Dalam ekonomi feodal agraris, Umat Islam mengalami proses *peasanti-zation* (petanisasi) dan *ruralisation* (pedesaan). Secara simbolik dan kultural, etos pedagang yang mobil, kosmopolit dan urban, tergantikanlah dengan mentalitas petani statis, *localised* dan agraris. Proses inilah, penyebab terjadinya transformasi sistem pengetahuan dan deformasi model religiusitas, dari bercorak rasional menjadi mitis. Secara sosial, proses *peasantization* dan *ruralisation* berarti degradasi kelas, dari kelas menengah urban bercorak ekonomi perdagangan ke kelas bawah agraris, dengan sistem ekonomi patrimonial feodal.

Berdasarkan pemikiran di atas, logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*, bisa di abstraksikan, sehingga penelitian ini urgen, karena belum ditemui, kajian menggunakan pendekatan strukturasi terhadap tema ini.

¹²⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*.

F. Metode Penelitian

1. Memilih Metode Kualitatif

Metode kualitatif dipilih karena objek kajian adalah Sunan Giri: Konstruksi Elite Islam terhadap Perubahan Sosial Masa Akhir Kekuasaan Majapahit. Penelitian akan merekam prestasi manusia tidak hanya kronologis peristiwa, melainkan gambaran mengenai relasi-relasi manunggal antara manusia, peristiwa, waktu dan tempat. Metode kualitatif dapat digunakan mengungkap ke-**unik**-an individu, kelompok masyarakat, atau organisasi, secara menyeluruh, rinci, dalam, dan dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah.¹³⁰ Objek observasi sejarah tidak dapat dipandang secara terpisah atau sepotong-sepotong. Tidak ada tokoh, dapat dijadikan subjek penelitian sejarah tanpa diperhitungkan interaksinya dengan ide-ide, gerakan-gerakan, atau institusi-institusi zamannya.¹³¹ Dalam strukturasi, relasi agency-struktur dipengaruhi faktor eksogen dan faktor endogen, terjadi proses produksi-reproduksi struktur sosial dalam dualitas struktur terhadap perubahan sosial.¹³²

2. Pendekatan Penelitian

Asumsi penggunaan pendekatan strukturasi, sebagai berikut:

- a. Kehidupan sosial meskipun tidak dibuat oleh seorangpun, adalah hal baru yang dicipta dan dicipta-ulang, jika bukan ex nihilo, oleh partisipan di setiap pertemuan sosial. Produksi kehidupan sosial adalah performa, penuh keahlian, dipertahankan, dibuat terjadi oleh manusia.

¹³⁰ Basrowi dan Sukidin, *Metode Penelitian Kualitatif, Perspektif Mikro* (Surabaya: Insan Cendekia, 2002). Basrowi, kutip, penelitian kualitatif menurut Strauss dan Corbin dapat digunakan, meneliti kehidupan masyarakat, sejarah, tingkah laku, fungsionalisasi, gerakan-gerakan sosial, atau relasi kekerabatan.

¹³¹ John W Best, 1977, dalam Riyanto, *Penelitian Kualitatif*.

¹³² Anthony Giddens dan Jonathan Turner, *Social Theory Today, Panduan Sistematis Tradisi dan Tren Terdepan Teori Sosial*. Terjemah, Yudi Santoso (Yogyakarta, Pustaka Pelajar 2008), Judul Asli: Anthony Giddens dan Jonathan Turner, *Social Theory Today* (New York: Polity Press, 1987).

- b. Cara pandang strukturasi diarahkan kepada potensi konstruktif kehidupan sosial: kapasitas kemampuan manusia dan kondisi fundamental umum/struktur sosial yang dilalui, arah/keluaran proses dan peristiwa dibangkitkan, dibentuk dengan beragam cara bisa dipilah secara empiris.
- c. Pendekatan strukturasi, berkonsentrasi kepada elemen peran agensi dan praktik-praktik sosial, di dalamnya ada proses-proses produksi-reproduksi sosial dan rekonsiliasi struktur dan tindakan.
- d. Keberhasilan agensi sosial bergantung pada kemampuan membuat perbedaan pemroduksian. Membuat perbedaan, berarti mentransformasikan aspek-aspek bagi suatu proses atau kejadian.
- e. Agensi dalam teori strukturasi, sama dengan kemampuan transformatif, yakni memproduksi-mereproduksi struktur sosial baru.¹³³

3. Kerangka Teoritik

Teori Strukturasi dinarasikan sebagai berikut:

- a. Teori strukturasi menggabungkan dua pendekatan dalam ilmu sosial yang berseberangan, melihat dualitas antara agen-struktur serta sentralitas ruang dan waktu. Agen strukturasi adalah orang-orang real secara kontinu melakukan tindakan dalam peristiwa.
- b. Struktur Giddens adalah aturan, terbentuk-membentuk kondisi, ruang praktik sosial. Struktur adalah media, sekaligus *outcome* tindakan agen yang diorganisasikan berulang *recursively*. Properti struktural dari sistem sosial, tidak berada di luar tindakan, namun terkait dalam produksi-reproduksi tindakan tersebut.

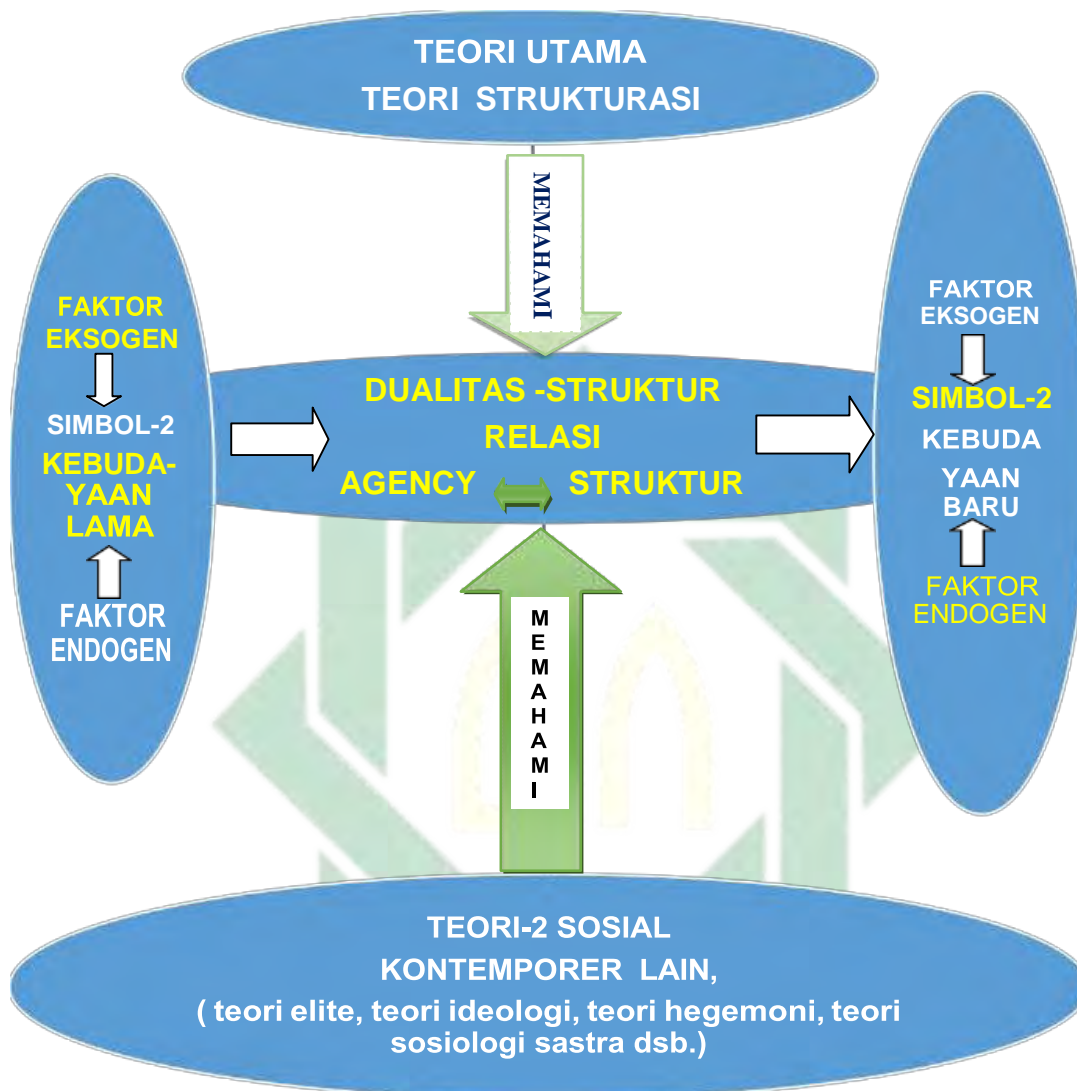
¹³³ Anthony Giddens, dan Jonathan Turner, *Social Theory*

- c. Giddens berpandangan perubahan terjadi bila agen mengetahui gugus mana dari struktur yang bisa dimasuki dan diubah, yakni, gugus skema signifikansi, gugus dominasi, dan gugus legitimasi.
- d. Giddens, membagi: gugus skemata signifikansi simbolik, penye-butan. Misal, aturan tidak mencuri, menjaga kebersihan diri/ lingkungan. Struktur penandaan, misal norma, makna-makna yang terpelihara dalam masyarakat, sebagai pedoman praktik tindakan saling menghormati antar warga. Gugus dominasi, mencakup penguasaan orang politik dan ekonomi. Misal, tindakan penggu naan aset bersama, atau kontrol penguasa terhadap yang dikuasai. Menabung uang di bank, dominasi penguasaan ekonomi kapitalis. Gugus legitimasi, misal, tindakan menghukum masyarakat yang salah atau melanggar aturan ¹³⁴
- e. Dualitas struktur-agen, menurut Johnes berlangsung diandaikan struktur sebagai sarana praktik sosial. Teori strukturasi menun- jukkan, agensi secara kontinyu mereproduksi struktur sosial, artinya agensi dapat merubah struktur sosial. Elite meru pakan human agensi, berinteraksi berulang-ulang/repetitif secara individual, memproduksi-mereproduksi struktur sosial misal, tradisi, institusi, aturan moral serta cara-cara mapan untuk melakukan sesuatu, sehingga, struktur bisa diciptakan, dipertahankan, diubah melalui tindakan-tindakan elite kreatif dalam struktur ciptaannya. ¹³⁵

¹³⁴ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (California: Stanford University Press, 1990). Dua pendekatan yang dipertemukan, pendekatan yang menekankan dominasi struktur dan social power (fungsionalisme struktural, obyektivisme) dan pendekatan yang memfokuskan peran individu (interaksionisme simbolik, subyektivisme).

¹³⁵ Pip Jhones, *Pengantar Teori-Toeri Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-modernisme* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009).

Garis besar kerangka teoritik dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 1. 1 Kerangka Teoritik
(Teori Strukturasi - dengan dualitas struktur – relasi agen dan struktur)

4. Langkah-langkah dan Cara Kerja

Langkah-langkah penelitian ini sebagai berikut:

- a. Mengumpulkan sumber yakni, mengakumulasi berbagai simbol hasil kajian terdahulu, dilengkapi data artefaktual masa peralihan yang masih eksis di situs makam Sunan Giri.

- b. Interpretasi terhadap berbagai simbol yang terakumulasi sesuai fokus, menggunakan pendekatan teori ilmu sosial kontemporer. Setiap simbol atau keterkaitan beberapa simbol dianalisis menggunakan teori-teori ilmu sosial.
- c. Rekonstruksi historiografi, disusun secara tematik, berdasarkan hasil interpretasi menggunakan pendekatan teori ilmu sosial kontemporer, sesuai dengan fokus permasalahan.
- d. Membuat kesimpulan, sebagai penjelasan singkat jawaban sesuai fokus permasalahan, refleksi teoritik penggunaan pendekatan teori strukturasi dibantu teori sosiologi politik, teori sosiologi sastra, dan lainnya, serta keterbatasan studi sebagai rekomendasi terhadap manfaat dan pengembangan penelitian dalam rangka memperkuat historiografi Islam Indonesia

G. Sistematika Disertasi

Disertasi ini dituangkan dalam lima bab. Bab I Pendahuluan; berisi latar belakang, terdiri rumusan masalah, tujuan pembahasan, manfaat penelitian, kajian terdahulu, metode penelitian, alasan memilih metode pendekatan, kerangka teoritik, langkah-langkah dan cara kerja. Bab II Kajian pustaka, meliputi, perkembangan kepercayaan masa peralihan, jaman prasejarah, jaman hindu-budha, islamisasi di jawa timur, interrelasi jawa-islam. Relasi agama kekuasaan dan konstruk elite. Konseptual religio-ideologi-politik-ekonomi Giri Kedhaton. Dinamika sosial politik, ekonomi, budaya dan kemasyarakatan. Perubahan sosial dalam perspektif strukturasi. Bab III Historiografi Giri dalam domain Sejarah, domain peristiwa, domain struktur, kajian terdahulu dalam perspektif dua domain, dan domain strukturasi. Bab IV Konstruk elite, meliputi mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite, terdiri latar hitoris dialektis, elite dalam perspektif strukturasi, Sunan Giri konstruk elite dalam

perspektif strukturasi, dan Sunan Giri konstruk elite pendahulu. Mengapa Sunan Giri mengkonstruk masyarakatnya, terdiri relasi agama, kekuasaan dan elite, masyarakat Giri dalam gugus struktur, keterkaitan dialektis antara karya sastra dengan Sunan Giri, dan Sunan Giri mengkonstruk masyarakatnya. Konstruk elite terhadap perubahan social pada masa akhir kekuasaan Majapahit, terdiri masyarakat konstruk elite, masyarakat mitos, masyarakat Giri dalam kitab Sarto Barqoh, *pallus* symbol integrative, ideologi dan mitos Giri Kedathon, masyarakat Giri dalam perspektif strukturasi, masyarakat Giri dalam bingkai kosmologi ritual dan bahasa elite, masyarakat Giri Kedhaton konstruk elite. Perubahan sosial masa akhir kekuasaan Kerajaan Majapahit, terdiri peran elite dan proses-proses perubahan social. Bab V Kesimpulan; temuan penelitian, refleksi. teoritik, dan keterbatasan studi sebagai rekomendasi.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

Mengkaji Sunan Giri, konstruk elite Islam terhadap perubahan sosial pada masa akhir kekuasaan Majapahit, berdasarkan pandangan ahli terdahulu, *pertama*, perkembangan kepercayaan sejak masa prasejarah, zaman Hindu-budha, Islamisasi di Jawa Timur, interrelasi Jawa-Islam, relasi agama kekuasaan dan elite serta, konseptual religio ideologi politik ekonomi masa peralihan, *kedua* relasi agama kekuasaan dan elite, *ketiga* konseptual religio ideology politik ekonomi, *keempat*, dinamika sosial politik, ekonomi, budaya dan kemasyarakatan, dan *kelima* perubahan social masa peralihan dalam perspektif teoritik dan perspektif strukturasi.

A. Perkembangan Kepercayaan Masa Peralihan

1. Kepercayaan Jaman Prasejarah

Suku Jawa masa prasejarah menganut kepercayaan animisme dan dinamisme.¹³⁶ Animisme mempercayai roh dan jiwa pada benda-benda, tumbuh-tumbuhan, hewan, juga pada manusia sendiri. Ada roh berwatak buruk, dan ada yang berwatak baik. Roh leluhur dianggap banyak jasa dan pengalaman sehingga perlu dimintai pertolongan dan petunjuk. Ahli memanggil roh, dinamakan *perewangan*, tugasnya memimpin ritual. Patung nenek moyang dibuat sebagai tempat masuk roh leluhur ketika dipanggil perewangan. Untuk menghadapi roh jahat, dilakukan ritual persembahan sesaji, agar keluarga terlindung dari gangguan roh jahat. Monumen dibuat dari batu besar digunakan sebagai tempat memuja roh nenek moyang, serta menolak perbuatan roh jahat.¹³⁷

¹³⁶Kuntjaraningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Jambatan, 1954), 103.

¹³⁷Priyohutomo, *Sejarah Kebudayaan Indonesia II* (Jakarta: J.B. Waiters, 1953), 10. Baca juga, Harun Hadiwiyono, *Konsepsi tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1983).

Patung nenek moyang dibuat sebagai tempat masuk roh leluhur ketika dipanggil perewangan. Ritual dilengkapi sesaji dan membakar kemenyan atau bau-bauan yang digemari nenek moyang. Ritual dilengkapi musik/bunyi-bunyian dan tari-tarian agar arwah nenek moyang yang dipanggil gembira dan berkenan memberikan bantuan kepada keluarganya. Ritual demikian masih bisa dijumpai masa sekarang. Para seniman menggubah acara kesenian rakyat tradisional, seperti sintren, nini thowok, barongan, tari topeng, dan wayang. Ritual kematian, diawali *slametan surtanah/geblak*, diadakan saat wafatnya seseorang, *nelung ndino*, kematian hari ketiga, *mitung ndino*, kematian hari ke tujuh. Kemudian, *matang-puloh*, empat puluh hari, *nyatus*, seratus hari; *mendag sepisan* dan *mendag-pindo*, yaitu tahun pertama dan kedua, *nyewu*, slametan seribu hari, *slametan nguwisuwisi* atau peringatan kematian untuk terakhir kalinya. Upacara selamat dan pertunjukan tari-tarian tradisional serta pertunjukan wayang adalah sisa-sisa animisme yang masih dianut sebagai tradisi sampai saat ini.¹³⁸

Ritual dengan sesaji di tempat berkuatan gaib, bertujuan agar roh-roh di tempat itu tidak mengganggu atau merupakan upaya penjinakan, untuk memperoleh keselamatan dan kesejahteraan. Ritual *sesajen kanggo sing mbahurekso*, *mabahe danyang* di tempat yang berkekuatan gaib. Biasanya sesajen ditempatkan di pohon besar seperti beringin atau pohon tua, di sendang atau *belik*, mata air, di kuburan tokoh besar masa lampau atau tempat keramat atau angker, *wingit* atau berbahaya¹³⁹.

¹³⁸A.J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art* (Harvard: Cambridge University Press, 1959).

¹³⁹Soetjipto Wirjosoeparto, *Kakawin Bharatajudha* (Jakarta: P.T. Penerbit Bhratara, 1956). Upacara ritual selalu dilengkapi sesaji dan membakar kemenyan atau bau-bauan lain yang digemari oleh nenek moyang. Baca juga Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia* (Jakarta: Penerbit Yayasan Perguruan Tinggi Katolik, 1981).

Sistem kalender Jawa dikodifikasi berdasar hari, dipadu dalam tiga pekan. Masing-masing disebut paneawara pasaran, sadwara dan saptawara. Nama hari paneawara dan satwara, yaitu pahing, pon, wage, kliwon dan legi. Hari satwara adalah *tungle, ariang, wurukung, paning rong, uwas* dan *mawulu*. Masuknya Islam nama-nama hari berbahasa Arab, Ahad, Senen, Seloso, Rebo, Kemis, Jemuwah dan Setu. Sesaji dilaksanakan pada hari-hari baik, seperti Seloso Kliwon, dan Jemuwah Legi. Suku Jawa percaya, bahwa apa yang mereka bangun adalah hasil adaptasi dengan alam. Kekuatan alam merupakan penentu kehidupan secara keseluruhnya. Keberhasilan pertanian tergantung dari alam, matahari, hujan, angin, dan hama. Mereka mempercayai kekuatan adikodrati di balik kekuatan alam. Sisa peninggalan kuno, ada ritual untuk menambah kekuatan bathin agar dapat mempengaruhi kekuatan alam. Ritual *laku* dilakukan agar kekuatan alam yang mempengaruhi kehidupan diri dan keluarga dapat dikalahkan, yakni *laku prihatin* atau *perih ing bathin* caranya *cegah dahar lawan guling* cegah makan-tidur, *mutih* makan serba putih, nasi putih, minum air putih, *ngasrep* makan makanan minuman yang tawar, tanpa gula dan garam, puasa hari *wetonan* atau kelahiran. Yang berat *pati geni*, yaitu tidak makan-minum, tidak melihat sinar apapun selama empat puluh hari empat puluh malam. Usaha menambah kekuatan menggunakan benda bertuah disebut *jimat*, seperti keris, tombak, songsongjene, batu akik, akar bahar dan kuku macan. Tindakan tersebut adalah kepercayaan dari zaman dinamisme.¹⁴⁰

Budaya asli prasejarah bernilai seni tinggi; gamelan, wayang, seni batik, perahu cadik, astronomi, dan system kepercayaan. Artefak prasejarah, bernilai religius, yang berpengaruh pada masa selanjutnya adalah produksi megalitikum, *menhir-dolmen*, dan *punden berundak-undak*. *Menhir* simbol laki-laki dan *dolmen*

¹⁴⁰Kuntjoroningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1973),341.

simbol wanita, jaman Hindu berkembang menjadi *lingga-menhir* dan *yoni-dolmen*, jaman Islam Sunan Giri mengkonstruksi *pallus* dalam kitab sarto barqoh, kajian Ahwan Mukarrom.¹⁴¹ *Pallus* konstruksi Sunan Giri, yang banyak bermunculan pada masa akhir kekuasaan Majapahit menjadi temuan kajian ini.

2. Keagamaan Zaman Hindu-Budha

Masuknya agama Hindu membawa perubahan sosial pertama di Indonesia. Denys Lombard, menyebut Indianisasi, mengikuti Rafles, Brandes (1857-1905), H. Kern (11833-1917), N.J. Krom¹⁴² (1883-1945), dan W.E Stutterheim (1892-1942-M). Semua ahli tersebut berjasa menginterpretasikan masa lampau Jawa berdasar pengetahuan India Kuno.

Interaksi dengan budaya India dan meresap ke dalam jiwa masyarakat Jawa menurut Lombard ada tiga indikator.¹⁴³ Pertama, dikisahkan C.C. Berg melalui legenda Aji Saka, sebagai berikut:

Aji Saka adalah seorang muda putra Brahmana yang berasal dari tanah India. Aji Saka datang ke Jawa, di Medangkamulan, daerah Grobogan Purwodadi. Rajanya Dewatacengkar, pemakan manusia. Ajisaka menawarkan diri menjadi makanan raja, syaratnya diberi sebidang tanah seluas destarnya. Dewatacengkar menerima syarat dengan senang hati, tetapi raja terkejut karena destar milik Aji Saka semakin lama semakin lebar, bahkan akhirnya menutupi seluruh wilayah kerajaannya. Raja menerima kealahannya dengan mengundurkan diri, serta menyerahkan kekuasaannya kepada Aji Saka pada tahun 78 M.¹⁴⁴

Berg menyebut kedatangan Adji Saka menjadi awal tarikh Saka, dan runtuhnya animisme karena pengaruh Hindu.¹⁴⁵ Kematian dua pengiring Aji Saka

¹⁴¹ Ahwan Mukarrom, "Kebatinan Islam di Jawa Timur, study terhadap Naskah, Sarupane Barang Ingkang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh" ("Disertasi"— Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Yogyakarta "tt", 2008).

¹⁴² N.J. Krom, *Zaman Hindu* terj. Arif Effendi (Jakarta: PT Pembangunan Djakarta, 1954).

¹⁴³ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jilid III* (Jakarta: PT. Gramedia, 1996), 7.

¹⁴⁴ CC Berg, *Penulisan Sejarah Jawa* (Jakarta: Bhratara.1974), 182.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 182.

menjadi simbol abjad Jawa.¹⁴⁶ Dalam *Tantu Panggelaran*, sastra Jawa abad ke-16, dikisahkan petapa Hindu di Jawa, asal mula Bhatara Guru/Siwa semedi di gunung Dieng untuk minta kepada Brahma dan Wisnu agar pulau Jawa aman.

Perubahan sosial jaman Hindu, munculnya sistem politik kerajaan, sistem social kasta, arsitektur candi, budaya tulis, sastra epos Ramayana-Mahabharata. Majapahit, menurut Kusen, menempatkan pentingnya agama dengan membentuk struktur keagamaan dan kepercayaan. Pengurus Hindu *Dharmadyaksa ring Kasyaiwan*, di Jawa berkembang Hindu Syiwa-Syidhanta. Pengurus Buddha *Dharmadyaksa ring Kasogatan*. Kepercayaan dan agama lain *Mantri Herbadji* dan *Dharma Upapatti*. Masing-masing bertanggung jawab soal kepercayaan dan agama tertentu¹⁴⁷.

Rachmat Subagja menyatakan, hakekat adanya lembaga agama di Majapahit, hidup beberapa agama dan kepercayaan yang diakui resmi, yakni Hindu Buddha ataupun sinkretik keduanya serta kepercayaan asli Jawa. Subagja menyatakan perlu kritik, terhadap istilah kepercayaan asli, karena tesa demikian, hanya konstruksi intelektual, yang a-historis¹⁴⁸. Sedangkan realitas budaya Indonesia, khususnya Jawa adalah perpaduan unsur asli, Hindhu-Buddha dan Islam. Perpaduan tidak seragam. Jika memang terpaksa istilah asli dipergunakan apapun wajah asli dan bagaimana proses terjadinya, meminjam tesa Mark Woodward bahwa orang Jawa itu Islam.¹⁴⁹

Kepercayaan Jawa asli/kuno istilah Subagja dominan di kalangan rakyat.

¹⁴⁶ Budiono Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa* (Yogyakarta: Penerbit PT Hanindito, 1984), 50.

¹⁴⁷ Kusen et al, "Agama dan Kepercayaan Masyarakat Majapahit dalam Tujuh ratus tahun Majapahit (1293-1993), *Bunga rampai* (Surabaya: Dinas Pariwisata Jawa Timur, "tt"), 91.

¹⁴⁸ Rachmat Subagja, *Agama Asli Indonesia* (Jakarta: Yayasan Perguruan Tinggi katolik, 1981).

¹⁴⁹ Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalahan Normatif versus Kebatinan* terj. Hairus Salim HS. (Yogyakarta: Penerbit LKIS, 1990), Judul asli, *Islam in Java Normative Piety and Misticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tuxon: The University of Arizona Press).

Kehidupan Hindu-Buddha relatif selubung karena keharusan loyal kepada kraton, pemeluk Hindu Syiwa Sidanta, juga Buddha Mahayana. Rakyat tetap memuja arwah leluhur.¹⁵⁰ Kusen mengutip *Arjunawijaya* karya Empu Tantular Ar 27: 2, kedudukan Hindu-Syiwa-Buddha, sebagai berikut:

ndan kantaneya, baji, tanhana bbeda san hjan/hjan Buddha rakwa kalawan Siwarajadewa/kalih sameka sira san pina kesti dharma / rin dharma sima tuwi yang lepas adwitiya

Demikianlah halnya, tuan tidak ada beda Budha dengan Siwarajadewa. Keduanya sama; keduanya pelindung dharma baik *dharma shima* atau *dharma lepas*. Tidak ada duanya.

Hyan Buddha tan pahi lawan Siwarajadewa / rwaneka dhatu winuwus wara Budhasiwa / bhinneki rakwa rinapan / kena parwanosen / manika ri jinatwa kalawan Siwatatwa tunggal / bhinneka tunggal ika tan hana dharma manrva. Dewa Budha tidak berbeda dari Syiwa mahadewa di antara dewa-dewa. Keduanya mengandung banyak unsur. Budha yang mulia adalah kesemestaan. Bagaimanakah mereka yang boleh dikatakan tak terpisahkan dapat begitu saja dipisahkan menjadi dua ? Jiwa Jina dan jiwa Siwa adalah satu dalam hukum tidak terdapat dualisme.¹⁵¹

Kasdi menjelaskan, budaya Majapahit tersusun berdasar nilai religius. Candi, adalah bangunan religi. Raden Wijaya, wafat, dicandikan menjadi dua candi, sebagai Buddha di istana, dan sebagai Syiwa di candi Simpang, Blitar. Jayanegara, dicandikan sebagai Syiwa di Kapompongan Sanggapura. Raja ketiga, Rajapatni memilih sebagai Budhis, saat wafat abunya disimpan di candi Boyolangu, Tulungagung, bernama Pradnyaparamitha. Tribuwanatunggadewi dicandikan di Pantarapura. Hayam Wuruk, wafatnya tidak diceritakan. *Negara Kertagama*, mencatat, menderit sakit parah dan wafat. Pembakaran mayat di istana tetapi tidak ada upacara percandian. Penggantinya Wikramawardhana,

¹⁵⁰Subagja, *Agama Asli*, 1.

¹⁵¹Kusen, et al., "Agama dan Kepercayaan, 92.

dicandikan di Sanggabaya. Kertawijaya dicandikan di Lokerep.¹⁵²

Banyak candi produk Majapahit, baik sebagai tempat pemakaman maupun tempat ibadat, seperti candi Simping, kompleks candi Panataran, Kali Cilik, Surawana, Tegawangi, Cetha dan Sுகuh serta berbagai patirtan di lereng gunung Penanggungan maupun patirtan candi Tikus.¹⁵³ Menurut Soekmana kerohanian suku bangsa, tumbuh spontan bersama suku bangsa itu sendiri. Kepercayaan Jawa asli, jejaknya telah lama dikenal sebelum datangnya Hindu. Artefaktual kepercayaan Jawa asli, *menhir/pallus*, tugu mengenang jasa leluhur; punden berundak-undak, punden berundak-undak *dolmen*, bangunan meja berkaki *menhir*, tempat peletakan jisim yang khas, seperti bayi dalam kandungan, muncul kembali di era Mahapahit.¹⁵⁴

Mukarrom menjelaskan, budaya Jawa asli, pada awal Majapahit, mulai pudar lantaran dominasi Hindu-Buddha, namun tidak sampai habis, karena faktor dominasi keagamaan Hindu-Buddha yang didukung kekuasaan secara sistematis dan matang.¹⁵⁵ Pernyataan resmi menggunakan *lingga* yang digalakkan fihak kerajaan lewat prasasti ditemukan pada prasasti Samirono 1370-S/ 1438-M, prasasti Palembang 1351-S/1437-M, prasasti Tarumajeng 1380 S/1448 M. Di samping itu, kerajaan masih mengangkat seorang *Puruhita*, bertindak menasehati raja dalam urusan keagamaan.¹⁵⁶

Pemahatan isi sastra oleh fihak kerajaan, pada relief candi, tidak sekedar sebagai seni, namun juga berfungsi sebagai media pendidikan, dari kedua ajaran

¹⁵² Aminuddin kasdi, *Mengenal Sumber Sejarah II. Pararaton Posisinya sebagai Karya sastra dan Sejarah* (Surabaya: Depdikbud – IKIP Surabaya, 1965), 31.

¹⁵³ Percandian Tikus, merupakan patirtan (pemandian) yang disucikan oleh pemeluk Hindu-Buddha, merupakan bentuk bangunan yang makin ke atas makin kecil dan seolah-olah seperti puncak utama replica dari lambang Mahameru.

¹⁵⁴ R. Soekmana, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia, I* (Yogyakarta: Penerbit Yayasan Kanisius, 1975), 87.

¹⁵⁵ Mukarrom, *Kebatinan Islam*.

¹⁵⁶ Hasan Dja'far, *Beberapa Catatan mengenai Keagamaan pada masa Majapahit* (Jakarta: PIA, 1986), 264.

yang berbeda sumber keyakinannya. Relief membuktikan kedua agama hidup berdampingan. Beberapa isi sastra, yang direlif-kan adalah kitab Sutasoma, Kunjarakarna, cerita Tantu Panggelaran, Arjunawiwaha, dan Arjunawijaya; juga cerita Bubuksah Gagang Aking.¹⁵⁷ Pemahatan isi sastra, menampakkan agama Hindu-budha tidak dipeluk sebagaimana aslinya, tetapi dicari solusi filosofis, yakni usaha manusia menuju kesempurnaan hidup. Taraf ingin dicapai sastra adalah penghayatan filosofi rohani untuk mencapai puncak penyatuan dengan maha asal.¹⁵⁸

Sosialisasi *pallus* masa akhir Majapahit, tidak hanya pada prasasti, *pallus* berbentuk *lingga* yang menyatu dengan *yoni*, artinya syiwa menyatu dengan Parwati sebagai suami-istri, lambang keabadian, justru ditemui pada candi Surawana dan Sukuh.¹⁵⁹ Agama, merupakan landasan etika moral budaya Majapahit, meliputi etika: hubungan antar warga; hubungan penguasa-rakyat; hubungan warga-pengusaha dan para pegawai tinggi, yang diatur dalam buku *Nawantya* sembilan cara pengamanan fisik.¹⁶⁰ Buku itu disamping memuat etika, juga olah kanuragan, dan lainnya. Buku *Rajapati Gundala* membahas etika warga dengan organisasi lembaga agama¹⁶¹. Sementara, aturan-aturan etika, tatakrama pergaulan, tugas-fungsi pejabat negara Majapahit termuat di buku *Praniti Raja Kapakapa*.¹⁶²

Upacara *sraddha*, sebagai ritual untuk membantu agar arwah leluhur naik ke swargaloka/nirwana, namun pada masa Hayam Wuruk disamping mengantar

¹⁵⁷Percandian Tikus adalah patirtan (pemandian) disucikan pemeluk Hindu-Buddha, merupakan bentuk bangunan, makin ke atas makin kecil, seperti puncak replica Mahameru, lihat Sang (Tantri) Setyawan, relief di timur pendopo teras induk candi Palah (Panataran, Blitar Jawa Timur).

¹⁵⁸Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Buddha* (Jakarta: Penerbit BPK Gunung Mulia, 2000), 105.

¹⁵⁹Kusen et al., *Agama dan Kepercayaan*, 97.

¹⁶⁰Th. G. Th. Pigeaud, *The Literature of Java* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), 81.

¹⁶¹Ibid., 87.

¹⁶²Ibid., 92.

Rajapatni ke nirwana, juga sarana reuni keluarga Hayam Wuruk, Kediri/Daha, Jenggala, dan Lasem. *Sraddha* oleh Hayam Wuruk ini, bermakna politik dominasi Hindu, yang mulai luntur karena, latennya keyakinan Jawa asli. Melalui *sraddha* diharapkan bisa menenangkan masyarakat. Tampilnya Gajah Mada, pada ritual *sraddha* dimaknai sebagai kosmologi politik agar loyalitas masyarakat terhadap raja Majapahit meningkat. Usul Gajah Mada agar Raja Hayam Wuruk menggelar *sraddha*, untuk mendiang neneknya, Rajapatni, tercantum di dalam *Negarakertagama* sebagai berikut :

- 1) *Enjing Sri Natha warnan/mijil apuul aweh sewa ring bhrtya mantri, aryadinyang markh/mwang para patih athata ring witanan pa ling-gih, rika sang ma(19a)ntrypatih wira gajah mada mark(saparna mya drojar, an wantenraja karya lihulihn ikanang darya haywa pramada*
- 2) *ajna shri natha sang Shri tribuwana wijayotungga dewi.....*
- 3) *Cradda Shri Rajapatni wkasana gawejan/Shri nerendrenng kadawan, sidaning karya ring syaka diwaca masyirah warna ring badramasa sakweh shri Natha rakwawwata tadah irinen de para wrdda-mantri.*
- 4) *nahan ling sang sumantri tka sudhaya maweh tusta ri shri narendra, sonten praptomark tang para dapur autih sujyanadinya wijna, mwan mantri asing wineh thanya suruhana makadyaryya ramadi raja, tan leng going ning byayamu sinadasana ginosti harap/Shri narendra.*

Artinya :

- 1) Pagi sang raja terlihat muncul/keluar berkumpul memberi kesempatan untuk audiensi kepada para menteri yang hadir. Maka para hadirin yang terhormat itu mendekat, demikian pula para adipati-patih duduk berderet teratur di barisan muka.
- 2) Pada saat itu mahamantri Gajahmada mendekat, kemudian berkata adalah Raja yang telah berjasa, telah mangkat, dia itulah yang harus ditolong jangan dilengahkan
- 3) Penyelenggaraan korban oleh paduka raja-ratu Shri Tribuwana Wijayatunggadewi, upacara *shradda* untuk Rajapatni dilaku kan setelah sang raja kembali ke istana. Demikian kata sang mahamantri, dengan persetujuan Tribuwanawijayatunggadewi memberi kegembiraan kepada raja.

-rika ta shri nrpatin/parn mark amuspa saha tathanaya dara sada, milwan mantri apatih gajahmada makadinika pada masomahan mark, mwan, mantryakuwu ring pamingiratawa para ratu sahaneng (digantara sampuayang/pada bhakty amursita palingihan ika tinitah (yathakrama. Shri nathen paguhan sireki rumuhun/ humaturaken anindya bhjojana, sang shri handiwa handiwa lwir i tapel niran amawa dukula len/serh, shri

natheng matawun tapelnira sitarwsabha hanam aminda nandini,yekametwaken artha bhojana mijil/saka ri tutuk apur wa tan / ppat..sag shri natha ri wengker apned awawwan/yuasa pathanai tadah nira-dikasarwendah racananya mulya madulur danawi tarana warta ring sabda rinathen tumapel tapelnira kan endah araras acarira kami (120b) nikapwa teki matung alan/dina siran pawijil i kawicira ning manah. mukya shri narapatya purwwa giri mandara wawanira bhojana dbutha kalanyan / pinuter tapel/wiwuda datyagana mider ars twasing mihat. imboratyaya gongnya kahinawa polaman anbek aliwran angdulur, kadyagrah mawer tkapni banunng tasik amewehi ramnyaning sbha. Enjing rakwa kaping nem ing dna bhatra narpati sabhojanakrama (mark,mwang sang ksatria sang pahadika pnuh yasa bukubukuran rinembat asusundarm madyaksa kalih sirekhin awawan banawa pada winarna (bhawaka kidung, gongnya Iwir tuhu phalwa gong bubar agenturan anirin aweh (rsepnin umulat rakyanyan/sang mahapatih gajahmada rikang muwah ahatur (niwe dyan umark.(121a) stryangong tapelniraja rihebing bhujaga kusuma (raja sasrana wiltman tryaryya suruhan/pradeca milu len/para dapur ahatur (niwedyan aniniraakeh Iwirni wawanya bhojana hanan/plawa giri yasa mstsya tanpa ppatan.

Artinya :

demikian sang raja berkenan datang, membawa puspa, dan diatur laksana dara. Ikut juga mahapatih gajahmada; lalu masuk ke dalam bangsal, lalu mendekat. Begitu juga para mantri akuwu dari segala wilayah, juga para ratu adipati daerah. Setelah selesai mereka memberi, hormat, disilahkan duduk sesuai dengan prosedur.

-Adipati Raja Paguhan paling dulu menyerahkan sajian makanan. -Adipati dari Matahun....Adipati dari Wengker... Sang Adipati dari Tumapel Sang Raja GunungPada pagi hari ke enam para Adipati lain juga para darmadyaksa berdua kasogatan dan kasaiwan....juga para ksatriya .. Yang mulia/ sang Mahapatih Gajahmada pada hari itu mempersembahkan juga para mantri pejabat utusan dari daerah-daerah ikut juga para dapur mempersembahkan.¹⁶³

Dengan mencermati tujuh hari, tujuh pejabat, *Sraddha* adalah ritual politik, inisiatifnya dari Gajah Mada demi keutuhan Majapahit. Masyarakat, melaksanakan *sraddha* sesuai kemampuan menyiapkan *uba-rampi-Jawa*, bisa mewah, atau sederhana. Pergeseran ucapan *sraddha* menjadi *sadhra* atau *nyadran*. Saat Hindu mendominasi agama resmi kerajaan, rakyat harus tunduk, tetapi pemujaan leluhur dengan *pallus* sejak prasejarah, tetap ada, karena masyarakat awam tidak dapat

¹⁶³ Semua catatan dalam teks tersebut berasal dari *Negarakertagama*, dikutip Th. G. Th Pigeaud Ph.D de, Leiden, tersusun dalam *Java n the 14th Century: A Study in Cultural History, The Negarakertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 A.D*

menerima sinkritisme Hindu-Buddha. Mukarrom menyatakan:

pallus lambang pemujaan leluhur, tetap hidup sejak masa pra-sejarah hingga masa *Lingga–Yoni*. Berbeda dengan *Lingga-Yoni*; *pallus* lambang prestasi, tangguh, kejantanan; *Lingga–Yoni* lambang regenerasi abadi. Pemujaan leluhur masa prasejarah, penghormatan atas jasa leluhur, berkorban masa Hindu membantu arwah leluhur untuk mencapai nirwana¹⁶⁴.

Pada masa akhir Majapahit, muncul kembali pemujaan leluhur. Pemujaan ini menyebabkan lunturnya catur warna Hindu, diganti dengan kriteria fungsional, bersamaan dengan bergesernya dasar kekuasaan ekonomi negara, dari ikatan primordial genealogis, menjadi ikatan fungsional di mana mereka berada dan berperan.¹⁶⁵

3. Islamisasi di Jawa Timur

Islam masuk di Jawa Timur, dikatakan ahli sejak abad ke 7 M. Namun masyarakat Jawa Timur menerima secara massif akhir abad 15. Pada akhir kekuasaan Majapahit, masifnya Islamisasi di Jawa Timur, menjadi faktor perubahan sosial, yang melahirkan kebudayaan Islam, sebagai perkembangan dari kebudayaan Hindu-Budha sebelumnya.¹⁶⁶

Kronik Cina, Dinasti Tang, mencatat, saudagar Arab Muslim tahun 674-M sudah berdatangan di kerajaan Kalingga. Wheatey dalam *The Golden Kersonese: Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula before A.D. 1500*, Islam masuk Nusantara sejak paruh abad 7M, di bawa saudagar Arab, yang sudah membangun jalur dagang dengan nusantara jauh sebelum Islam. Kehadiran saudagar Arab (tazhi) di Kerajaan Kalingga abad ke-7, era Ratu Simha yang

¹⁶⁴ Mukarrom, *Kebatinan Islam*.

¹⁶⁵ Moehamad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan* (Yogyakarta: Jendral, 2001), 1.

¹⁶⁶ Lihat Damais, dalam Mochammad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian beberapa unsur budaya masa peralihan* (Yugjakarta: Jendral, 200),1

terkenal keras menjalankan hukum, dicatat pada kronik Cina dari Dinasti Tang.¹⁶⁷

S.Q. Fatimi dalam karyanya, *Islam Comes to Malaysia* mencatat, pada abad ke-10-M, terjadi migrasi keluarga Persia di Nusantara.¹⁶⁸ Namun migrasi tersebut tidak membawa perubahan, bagi Islamisasi terhadap pribumi, Jawa.

Jejak arkeologis Islam tertua di Jawa Timur adalah inskripsi Fatimah binti Maimun berangka tahun 475-H/1082-M, di situs Dusun Leran, Desa Pesucinan, Manyar, Gresik.¹⁶⁹ Tetapi penduduk pribumi belum masuk Islam. Terbukti adanya prasasti Leran abad ke-13.¹⁷⁰

Tahun 1292-M, Marcopolo, pelaut Italia pulang dari China, singgah di Perlak. Marcopolo mencatat, di Perlak ada orang-orang Arab, Persia dan China beragama Islam, tetapi di pedalaman banyak penduduk asli masih memuja roh-roh, pohon dan bahkan kanibal.

Cheng-Ho datang ke Jawa tahun 1405-M, mencatat, di Tuban, Gresik dan Surabaya terdapat keluarga Tionghoa Muslim. Perjalanan terakhir, Cheng Ho bersama juru tulis muslim Ma Huan, singgah di Jawa pada 1416-M. Catatan Ma Huan, *Ying-yai Sheng-lan*, peninjauan pantai samudra, disusun tahun 1451-M, ada tiga macam penduduk Jawa: orang Muslim dari barat, China beberapa beragama Islam, dan orang Jawa masih menyembah berhala. Beberapa batu nisan di Trowulan dan Troloyo menunjukkan ada orang-orang Jawa Islam di istana Majapahit, lima puluh tahun sebelum kedatangan Ma-Huan,¹⁷¹ artinya, banyak elite

¹⁶⁷ Dalam Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah* (Depok: Pustaka Iman, 2012).

¹⁶⁸ Sunyoto, *Atlas Walisongo*, 46.

¹⁶⁹ Fatimah binti Maimun wafat pada 475-H/1082-M wanita muslim, lahir di Indonesia, keturunan Suku Lor, datang ke Nusantara, abad ke-10. Tidak jauh dari Desa Leran ada desa Roma. Menurut tradisi lisan nama desa tersebut berasal dari bermukimnya lima orang Rum (Persia) di masa silam.

¹⁷⁰ Dalam prasasti terdapat kalimat, ada tempat suci bernama *batwan*, bersemayam arwah suci Rahyangta Kutik. Karena saat itu makam Fatimah binti Maimun sulit bagi penduduk sekitar mengidentifikasi bahwa itu beragama islam maka *batwan* itulah makam Fatimah binti Maimun. Menguatkan juga disana tidak ditemukan Candi.

¹⁷¹ Makam tersebut berangka tahun Saka, itu menunjukkan bahwa yang dimakamkan tersebut adalah muslim Jawa

Majapahit memeluk Islam, sebelum warga pesisir Jawa memeluk Islam secara masif.¹⁷²

Tome Pires, pelaut Portugis, ke Jawa tahun 1513 M, mencatat di sepanjang pantai utara Jawa, para adipati Jawa Muslim, diikuti rakyatnya. Tahun 1522-M Antonio Pigafetta mencatat, di pesisir utara orang-orang pribumi beragama Islam.¹⁷³

Berdasarkan sumber di atas, Islam telah masuk di Nusantara jauh sebelum lahirnya kerajaan Majapahit. Tetapi baru diterima secara masif sekitar abad ke-15 dan 16. Mengapa rentang 800 tahun Islam di Nusantara, belum diterima secara masif. Mengapa pula dalam waktu singkat, antara catatan Ma Huan (1416-M) belum menemukan pribumi Muslim, dengan Tome Pires (1513) atau Antonio Pigafetta (1522) telah menemukan pribumi muslim secara menyeluruh.¹⁷⁴ Bila catatan Ma Huan dan atau Pires tidak benar, artinya Ma Huan dan Pires tidak mengetahui kondisi riil agama pribumi, atau karena agama pribumi sinkretik, sehingga tidak tampak oleh musafir yang melihat sepintas saja. Andai catatan Ma Huan dan Pires benar, bagaimana proses Islamisasi begitu cepat? Siapa elite di balik keberhasilan itu? Pendekatan dan metode apa yang dipergunakan dalam proses Islamisasi itu?

Pesatnya Islamisasi di Jawa, Islam tidak hanya bergumul dengan konsep-konsep, tetapi juga dengan kenyataan sejarah bahwa Islam ikut serta dalam proses sebagai subjek penentu jalannya jaman dan menjadi objek yang terlibat di dalamnya.

Apakah penerimaan Islam berarti mengorbankan nilai-nilai lama atau

¹⁷²M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* Terj. Tim Penerjemah Serambi, Penyunting Moh Sidik Nugroho dan MC Ricklefs (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2008), 6.

¹⁷³Antonio Pigafetta (1491-1534) ilmuwan Venesia, lahir di Vicenza, Italia, melakukan perjalanan bersama penjelajah Portugis Ferdinand Magellan, dan awaknya, perjalanan ke Hindia. Selama ekspedisi, menjadi asisten Magellan, disiplin dan terus membuat journal yang akurat.

¹⁷⁴Tahun 1522-M, Jawa Timur masuk masa transisi/masa peralihan. Mustopo, *Kebudayaan Islam*.

sebaliknya menerima sebagai kelanjutan dari nilai-nilai lama kultural mereka? Problem ini wajar dalam proses akulturasi. Makin besar pengorbanan penerima makin seret Islamisasi; sebaliknya, bila Islam makin tersambung dengan tradisi, maka makin lancar proses Islamisasi. Hal ini bukanlah hukum, tetapi demikianlan tendensi sosial umum dalam perbenturan kebudayaan.¹⁷⁵

Pesatnya Islamisasi di Jawa abad ke-15, erupakan fenomena sejarah. Von Grunebaum, menyatakan, bagaimana mungkin agama dari daerah asing bisa dianggap oleh calon pemeluknya sebagai terkait erat dengan tradisi mereka.¹⁷⁶ Pesatnya perkembangan Islam di Jawa pada abad ke-15 disebabkan oleh beberapa faktor. Faktor penting pertama, adalah adanya kesejajaran pemikiran keagamaan di Jawa menjelang abad ke-13 sampai ke-14. Perkembangan pemikiran dimaksud ialah ajaran tentang proses penciptaan (*esoteris*) dari Tuhan menjadi manusia (*tanazzul*), dan ajaran tentang kembalinya manusia kepada Tuhan (*taraqqi*) baik Hindu-Siwa-Sidanta, Budha-Mahayana, maupun Islam tentang masalah *esoteris* itu ke Jawa. Perkembangan pemikiran *esoteris* ketiga agama, ternyata memiliki pola yang hampir sama, sehingga masing-masing pemeluk Hindu-Siwa-Sidanta, Buddha-Mahayana, dan Islam dapat melakukan penyelarasan.¹⁷⁷ Dalam proses Islamisasi Nusantara, sekitar 800 tahun, dari abad ke-7 sampai abad ke-15, muncul *akulturasi* ataupun *sinkretisme*. Proses Islamisasi terjadi karena ada keselarasan pola pemikiran penciptaan manusia dan kembalinya manusia kepada Tuhan, konsep Jawa *sangkan paraning dumadi*, antara pemikiran asli Jawa Kuno, pemikiran Hindu-Buddha dengan Islam, melahirkan *akulturasi* atau *sinkretisme*,

¹⁷⁵ Harry J. Benda et, all, ed, dan pengarang, Taufik Abdullah, *Islam Di Indonesia Sepintas Lalu Tentang Beberapa Segi* (Jakarta: Tintamas 1974), 1-3.

¹⁷⁶ Gustave E Von Grunebaum, *Modern Islam: the Search for Cultural Identity* (New York: Ancore, 1964), 20.

¹⁷⁷ Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, *Sejarah Sunan Drajat, Dalam Jaringan Masuknya Islam Di Nusantara* (Surabaya: Tim Peneliti Dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998), 49-69.

berbasis, *principle of utility*, *principle of function*, *principle of integration*, dan *principle of concreteness*, sesuai budaya yang terbentuk bersama pembentukan masyarakat bersangkutan, *principle of early learning*.¹⁷⁸ Terpenuhinya prasyarat bagi proses akulturasi *budaya-culture contact*, menyebabkan pemikiran pada ranah tautan yang sama atau *representations collectives*.¹⁷⁹ Menurut Koentjaraningrat keselarasan terjadi bukan karena disengaja oleh tiap pemeluk agama. Pemikiran *esoteris* masing-masing agama, berkembang sendiri-sendiri. Pada saat pemikiran penciptaan dari Tuhan menjadi manusia, pola ajarannya sama, walaupun para pemeluk tidak berinteraksi langsung. Konsep keselarasan ajaran sama, sedang para pemeluk tidak pernah bertemu, disebut *independent invention* atau *elementer gedanken*.¹⁸⁰ Akibat pemikiran sejajar, maka tatkala para pemeluk bertemu, mereka dengan mudah melakukan penyelarasan.

Menurut Mukarrom, Islamisasi di Drajat oleh Sunan Drajat dan di Giri oleh Sunan Giri, merupakan contoh dakwah, berdasar persamaan pemikiran *esoteris* Islam, dengan kepercayaan Jawa, Hindu Siwa Sidanta, dan Buddha Mahayana yang lebih dahulu ada di Indonesia. Islamisasi, baik oleh Sunan Drajat ataupun Sunan Giri tidak membuang atau melenyapkan konsep pemikiran keagamaan Jawa, melainkan malah memanfaatkan. Strategi dakwah para wali di Jawa, dimaknai, Islam bukanlah ancaman membahayakan, namun justru di yakini lebih menyempurnakan keyakinan yang dimiliki dan pola kehidupannya.¹⁸¹

Pemikiran masyarakat Jawa abad ke-14 dan ke-15, terkait agama dan pandangan pembebasan diri dari ikatan pembelenggu kembalinya manusia kepada

¹⁷⁸ Koentjaraningrat, "Peranan Lokal Genius dalam Akulturasi Kebudayaan", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa Local Genius* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), 449-450.

¹⁷⁹ Koentjaraningrat, *Tokoh-tokoh Antropologi* (Jakarta: Penerbitan Universitas, 1964), 40-42.

¹⁸⁰ Koentjaraningrat, *Metode-metode Anthropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia Sebuah Ichtisar* (Jakarta: Penerbitan Universitas, 1958), 226-227.

¹⁸¹ Mukarrom, *Kebatinan Islam*.

Tuhan, tercermin dalam sastra, seperti Arjunawijaya, Sutasoma, Arjunawiwaha, Sudamala, Sri Tanjung, maupun relief pada candi, seperti candi Jago, Tigawangi, Surawana, Kidal dan Panataran. Semua ceriteranya bertema kelepasan, perjuangan manusia, membebaskan diri dari nafsu dunia, guna mendapatkan kebahagiaan abadi.

N.J. Krom, menjelaskan, Islamisasi di Jawa, dilakukan bertahap secara damai, menggunakan konsep pemikiran simbol-simbol agama yang telah mapan di masyarakat, baik kegiatan sosial, kesenian, politik, arsitektur, ataupun simbol-simbol pemikiran keagamaan. Artefaktual proses Islamisasi, antara lain, kepurbakalaan Sendang Duwur, kompleks makam Sunan Giri, dan kompleks makam Sunan Drajat¹⁸². Ajaran tarekat Syathariah tidak hanya memiliki persamaan pola pemikiran dengan ajaran *Siwa Sidanta* dan *Buddha Mahayana*, bahkan persamaannya sampai kepada hal-hal yang detail.¹⁸³

Temuan Rahmat Dasy, berdasar sumber tertulis berbentuk *suluk* dan arkeologis, tampak sufisme heteredoks lebih mudah diterima dan cepat berkembang di lingkungan masyarakat Jawa. Inti ajaran *heterodoks* ialah *wujudiyah* atau *manunggaling kawula gusti*¹⁸⁴ yang ajarannya, diajarkan para *resi* atau *beghawan*, dengan sistem *guru-sisya* guru-murid, seperti zaman sebelum Islam, metode mengajar yang bersifat rahasia kepada siswa atau pengikutnya.¹⁸⁵ Masih banyak ahli sepemahaman dengan para ahli di atas.

Tercapainya kesejajaran kemudian menjadi lanscape dakwah wali songo,

¹⁸² N.J. Krom, *Zaman Hindu* (Jakarta: Pembangunan, 1954), 257.

¹⁸³ Hadiwijono, *Kebatinan*, 71-72.

¹⁸⁴ Manuskrip ajaran Syatariyah, aksara Pegon, ditemukan Rahmat Dasy, Tim Peneliti Sunan Drajat didesa Drajat, Lamongan. lihat: Pigeaud, *The Literature*, 7. Baca, Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia* (Jogyakarta: Jajasan Nida, 1971), 5-7. Lihat juga: Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1973), 50-54.

¹⁸⁵ AL. Basham, *The Wonder that was India, A Study of the Culture of the Indian SubContinent Before the Coming of Muslims* (New York: Grove Press Incorporation, 1954), 137-188, Lihat Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1979), 20-21.

termasuk juga konseptual Sunan Giri dalam merefleksikan masyarakatnya sebagai basis pendirian dinasti Rohani di Giri Kedathon, yang diabstraksikan dalam judul kitab karyanya, *Sarupaning Barang ingkang Kejawen, Miwah Suluk, miwah Sarto Barqoh*,¹⁸⁶ dan memenuhi logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*.

Sunan Drajat adalah salah satu tokoh penyebaran Islam abad 15 yang melaksanakan penyelarasan pemikiran dan konsep ajaran. Sunan Drajat dalam berdakwah melakukan reorientasi, penyempurnaan ataupun penyelarasan-penyesuaian seperlunya dari hasil saat belajar di Ampel atau kondisi sosial budaya setempat yang dimiliki. Secara bijak Sunan Drajat berdakwah dengan pola sedemikian rupa hingga ajarannya selaras dengan tradisi sosial-budaya setempat. Karena itu, masyarakat Jelak dan sekitar, menerima Islam tidak merasakan sebagai ajaran asing. Proses tersebut tercermin dari mitos langgar tiban Gendingan di Jelak. Tampaknya demikian pola proses Islamisasi di Jawa abad ke-15 dan 16.¹⁸⁷

Faktor kedua, massifnya Islamisasi pada abad 15 dan 16 di Jawa terutama di pesisir utara, sebagai jalur jalur perdagangan dan budaya, ialah jatuhnya Kambayat di Gujarat ke tangan Islam pada 1268, kemudian menjadi pangkalan penting penyebaran Islam, menjadi penyebab lajunya Islamisasi di belahan timur Asia. Dalam Islamisasi selain mazhab sunni, dan mazhab syiah, ikut menyebar pula faham-faham sufisme baik ortodoks maupun heterodoks.¹⁸⁸

Berdasar sumber tertulis *suluk* atau arkeologis, sufisme heteredoks lebih mudah diterima dan cepat berkembang di Jawa. Inti ajaran *heterodoks* ialah

¹⁸⁶ Ahwan Mukarrom, "Kebatinan Islam.

¹⁸⁷ Tim Peneliti, *Sejarah Sunan Drajat*, Sunan Drajat, ke desa Jelak dengan bijak menyelaraskan sesuai keperluan akidah Islam. Penyelarasan karena Sunan Drajat, berdakwah menghadapi kelompok berbudaya yang mungkin sesuai atau bertentangan. Unsur yang sesuai nilai budaya, tradisi, atau pemikiran, terkait masalah agama (*Urf*) diterima, diselaraskan dan dikembangkan di Drajat, yang bertentangan ditolak.

¹⁸⁸ Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia* (Jogyakarta: Jajasan Nida, 1971), 5-7. Lihat juga: Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1973), 50-54. Lihat juga: Pigeaud, *The Literature*, 7.

wujudiyah atau *manunggaling kawula gusti*.¹⁸⁹ Guru tasawuf disebut sufi. Murid sufi meneruskan ajaran guru secara tertutup, rahasia berbentuk tarekat.¹⁹⁰ Metode mengajarnya mirip cara mengajar *resi* atau *beghawan*, dengan sistem *guru-sisya* zaman sebelum Islam, mengajar secara rahasia kepada siswa pengikutnya.¹⁹¹

Tarekat di dunia Islam, yang terkenal diantaranya Bektasyiyah di Turki, Qadiriyyah di Bagdad, Naqsyabandiyah di Turkestan, Rifaiyyah di Irak, Sanusiyah di Libia, Tijaniyyah di Maroko, dan Syathariyyah di India.¹⁹² Saat ini tarekat yang masih berpengaruh di Jawa ialah Tarikat Qadiriyyah, didirikan Abdul Qadir AlJilani wafat di Bagdad pada tahun 1166-M, dan Tarikat Naqyabandiyah didirikan Muhammad Bahaudin Naqsyabandi (1318-1389-M). Tarekat ini masuk Indonesia paruh abad 17, dipelopori Syekh Yusuf.¹⁹³ Penyebaran tarekat ini relatif lama, sekitar dua abad, yakni pertengahan abad 17 sampai paruh abad 19,¹⁹⁴ berpadu dengan tarekat Syathariyyah yang lebih dahulu berkembang di Jawa. Periode awal penyebaran Islam di Nusantara, penggerak Tarikat Syathariyyah, inti ajaran *wujudiyah* Muhyidin ibn ‘Arabi (wafat 1254) berkembang di India abad 15, oleh Abdul Malik bin Alawi Sahibul Mirbad. Dari Badan Silsilah Alawiyin Palembang ditulis 1161 H (1748 M), dari silsilah yang lebih tua, tradisi, *Abdul Malik bin Alawi sakhilul Mirbad* adalah moyang Raden Rahmat.¹⁹⁵ Mukarrom menyatakan, berdasarkan silsilah tersebut, Sunan Giri mengikuti aliran Syathariyyah bersumber

¹⁸⁹Naskah Manuskrip berisi ajaran tarikat Syathariyyah, aksara Pegon, ditemukan Rahmat Dasy, Tim Peneliti dan Penulis sejarah Sunan Drajat didesa Drajat, Lamongan. lihat : Th. G. Th. Pigeaud, *The Literature*, 7.

¹⁹⁰Ibid., Mata-rantai silsilah Tarikat Syathariyyah dari K.H. Munawar Affandy, Tanjunganom, Nganjuk.

¹⁹¹AL. Basham, *The Wonder that was India, A Study of the Culture of the Indian SubContinent Before the Coming of Muslims* (New York: Grove Press Incorporation, 1954), 137-188, Lihat Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1979), 20-21.

¹⁹²Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Segala Aspeknya* (Bandung: Bulan Bintang, 1974), 31.

¹⁹³Syekh Yusuf Abu Hamid, *Seorang Ulama, Sufi, dan Pejuang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), 191.

¹⁹⁴*Ensiklopedi Islam* (Jakarta: P.T. Ichtiar Barn van Hoeve, 1994), 9. Gelombang datangnya penganut tarikat, pada akhir abad ke-19 menimbulkan gerakan puritanisme dan perlawanan terhadap imperialisme Belanda di Indonesia.

¹⁹⁵Abdullah bin Nuh, Sumbangan dari Lembaga Penyelidikan Islam di Djakarta, bandingan bebas, dimuat dalam, *Risalah SeminarMasuknya Islam di Indonesia* (Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963), 157-158.

langsung dari gurunya Sunan Ngampel atau Raden Rahmat keturunan *Abdul Malik bin Alawi Sakhribul Mirbad* penggerak tarekat Sathariyah India.¹⁹⁶ Tarikat ini selain lebih dahulu, juga cepat mudah mendapat pengaruh di Nusantara, baik kalangan penguasa maupun rakyat, dari di Sumatra Utara,¹⁹⁷ Jawa,¹⁹⁸ Sulawesi Selatan,¹⁹⁹ sampai Pulau Buton.²⁰⁰

4. Interrelasi Jawa-Islam

Interrelasi antara kepercayaan Jawa kuno²⁰¹, Hindu-budha dan Islam, sejak Hindu-Buddha, sampai Islam masuk di Jawa, banyak fenomena sinkretisme. Kern menjelaskan, penguasa Singasari melakukan sinkretisasi dengan mengindoktrinasi masyarakat agar mengakui, antara dewa Hindu dan dewa Buddha tidak ada perbedaan.²⁰² Majapahit, memiliki lembaga *Dharmadyaksa ring Kasyaiwan* pengurus Hindu; *Dharmadyaksa ring Kasogatan*, pengurus Buddha dan *Herbadji* pengurus di luar keduanya termasuk sinkretisme Syiwa-Buddha.²⁰³

Kusen menjelaskan, banyak bukti sejarah, agama Hindu hanya terdapat di lingkungan kraton dan biara-biara dimana Syiwa, Brahma dan Wisnu dipuja-puja, sedangkan rakyat sehari-hari memuja arwah leluhur, sebagai inti kepercayaan asli Jawa. Sehingga di masyarakat, agama Jawa Kuno lebih dominan, sedang Agama

¹⁹⁶ Mukarrom, *Kebatinan Islam*.

¹⁹⁷ Martin van Bruinessen, *Tarikat Naqsabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 45. Lihat: P.A.A. Hoesein Djajadiningrat, *Islam di Indonesia*, dimuat dalam K.W. Morgan, *Islam Djalan Mutlak* (Djakarta: Pembangunan, 1963), 135.

¹⁹⁸ Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam pada Abad 15- 16* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 199), 15. Lihat Lombard, *Nusa Jawa.*, 137 .

¹⁹⁹ Abu Hamid, *Sufi, dan Pejuang*.

²⁰⁰ IW. Schoorl, "Power, Idiology and Change in the Early State of Buton", dalam G.J. Schutte, *State and Trade in The Indonesian Archipelago* (Leiden: KITLV Press, 1994), 17-59.

²⁰¹ Subagja, *Agama Asli*, menyebut kepercayaan Jawa Kuno sebagai Agama Asli orang Jawa

²⁰² JHC. Kern dan WH. Rassers, *Civa Dan Budha: Dua Karangan Tentang Ciwaisme dan Buddhisme di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1982)., 26.

²⁰³ Pigeaud, dalam Mashudi, "Dari Terung Menuju Surabaya 85 Menteri Herbaji", *Jurnal Sejarah Indonesia: Media Komunikasi keilmuan Sejarah meliputi aspek-aspek: Politik, ekonomi, budaya dan Iptek, Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Jawa Timur*, Vol. 1, No. 1 (Tahun 2009).

Hindu hanya merupakan selubung luar saja.²⁰⁴

Berdasarkan epigrafis, Damais, menyatakan banyak orang Islam berdomisili di pusat Majapahit terbukti banyak makam Islam di kompleks pusat kerajaan.²⁰⁵ Pigeaud menyatakan, periode Majapahit akhir, Islam sudah eksis di Jawa, namun keberadaannya terbatas di pantai utara Jawa, tepatnya di kota-kota bandar saja.²⁰⁶ Slamet Muljana menyatakan, walau di Majapahit ada pluralitas agama, struktur keberagaman para bangsawan kerajaan dan birokrat serta para biarawan, Majapahit adalah Kerajaan Hindu.²⁰⁷ Mustopo menyatakan, agama masyarakat mencapai titik balik pada akhir Majapahit. Keagamaan akhir Majapahit, pengaruh Hindu-Buddha agama resmi mengalami kemunduran. Para ahli mengkaitkan kemunduran Hindu-Buddha akibat konflik intern keluarga raja berkepanjangan, yang menyengsarakan rakyat, puncaknya, perang Paregrek. Sementara kepercayaan asli menguat di masyarakat, sejatinya gejalanya telah nampak pada masa sebelumnya, namun perkembangannya benar-benar menonjol pada masa akhir Majapahit.²⁰⁸

Dalam suasana kemerosotan, kerajaan berusaha memperkuat posisi agama negara di tengah masyarakat, dengan mensosialisasikan ciri Syiwa simbol *lingga* atau *pallus*, agar masyarakat mengikuti kembali agama negara. Van Heekeren menyatakan, *pallus* adalah lambang penghormatan dan pemujaan arwah nenek moyang Jawa asli. Penghormatan diwujudkan dengan membuat tugu peringatan disebut *menhir*. Semakin tinggi jasa dan status sosial semasa hidupnya semakin

²⁰⁴Kusen et al., "Agama dan Kepercayaan, 92.

²⁰⁵H. Uka. Tjandrasasmita, *Penelitian Arkheologi Islam Dari Masa Ke Masa* (Kudus: Menara Kudus, 2000), 72.

²⁰⁶Pigeaud, *The Literature* 267.

²⁰⁷Muljana, *Sejarah kerajaan Majapahit*.

²⁰⁸Mustopo, *Kebudayaan Islam*, ibid.

tinggi pula penghormatan terhadapnya.²⁰⁹

Intrarelasi Jawa-Islam menurut Mustopo dapat dilihat dari pengaruh sastra masa akhir Majapahit dengan banyaknya, naskah ditulis dengan huruf Jawa yang diberi tanda baca sesuai fonem bahasa Arab. Komunitas muslim Jawa Timur saat itu toleran terhadap unsur budaya Hindu-Buddha. Konsep rekonsiliasi bahasa Jawa-Islam, dalam percakapan atau tulis, diantaranya *Hyang-Pangeran* menyebut Allah, *sembahyang* menyebut *sholat*, *puasa* menyebut *shiyam*, *pendita* menyebut *Ulama*. Rekonsiliasi bahasa Jawa-Islam, menimbulkan perubahan tata tulis, ketika konsep rekonsiliasi ditulis dengan huruf Arab. Muncul tanda baca penyesuaian, terlebih masa berikutnya saat naskah peralihan menjadi referensi di pesantren. Demikian pula ketika naskah Islam diterjemah ke dalam bahasa Jawa, sehingga lahir naskah karya terjemahan dan karya intelektual muslim Jawa²¹⁰.

B. Relasi Agama Kekuasaan dan Konstruksi Elite

Relasi agama, kekuasaan dan elite dalam proses-proses sosial, bisa dicermati bagaimana interaksi elite dalam rangka mengkonstruksi struktur kekuasaan, baik melalui kosmologi ritual, bahasa ataupun simbol-simbol. Ritual bagi elite sering tak semata bermakna agama, bersama bahasa dan simbol-simbol budaya yang terekspresi dalam bahasa ideologis, mitis sering merefleksikan kekuasaan elite, dibingkai nilai-nilai agama sebagai struktur-ideologis.

Agama bernilai strategis bagi elite, mengakumulasi legitimasi hegemoni, namun sering juga didominasi, sehingga kepercayaan kolektif bergeser ke arah struktur baru, hasil konstruksi elite. Perspektif teologis, memahami agama sebagai *rule* hubungan antara manusia dengan Tuhan, sesama dan lingkungan. Sosiologis, melihat

²⁰⁹H.R.van Heekeren, *Penghidupan Dalam Zaman Prasejarah Di Indonesia*, trj. Moch. Amir Sutaarga (Jakarta, Penerbit P.T. Soeroengan, Pecenongan 58-Jakarta, 1955), 44.

²¹⁰Mustopo, *Kebudayaan Islam*, 5.

agama *rule* hubungan kemasyarakatan.²¹¹Strukturasi melihat agama, pandangan Schuman, agama tidak semata *rule*, tetapi elite sering atau selalu, menggunakan property agama dalam kemasyarakatan. Istilah Schuman sejak purba, agama mendasari legitimasi raja-raja atau dinasti.²¹² Durkheim menyatakan, agama adalah perekat sosial, menguatkan stabilitas sosial, perwujudan *collective consciousness* sekalipun selalu ada wujud lain. Agama dimaknai supernatural dan misterius, hubungan dengan yang suci atau spiritual. Agama terdiri keyakinan dan ritual, karakter utamanya, sakral dan profan.²¹³Karl Marx menjelaskan, agama bisa menjadi sarana gerakan radikal, pembungkam atau ramuan membutakan ketidakadilan, tanpa harapan ekonomi. Agama *opium of the people*. Kritik Marx terhadap intitusi agama dan struktur sosial, setelah mengamati relasi agama dan masyarakat Eropa awal industrialisasi.²¹⁴ Max Weber, menyatakan, agama adalah, *inner calling*, panggilan terdalam, konsep rasional askete duniawi, *disenchantment of the world, worldly religion*.²¹⁵

Clifford Geertz menyatakan, agama sebagai sistem budaya, sistem simbol, bertindak memantapkan perasaan-perasaan (*moods*) dan motivasi kuat, menyeluruh, bertahan lama pada diri manusia, dengan memformulasikan konsepsi mengenai hukum order berlaku umum, berkenaan dengan eksistensi manusia, dan menyelimuti konsep-konsep beraura tertentu, cermin realitas, perasaan-perasaan, motivasi- motivasi, tampak secara tersendiri-unik, nyata ada. Agama dideskripsikan sebagai

²¹¹ Nur Syam, bahan kuliah Sosiologi Agama, Program S3 PPS UINSA. Nursyam menjelaskan bahwa Agama memuat hal-hal yang misteri: *Mysterium tremendum et Fascinosu*.

²¹² Olaf Schumann, et al., *Agama-Agama Memasuki Millenium Ketiga*, ed. Martin L. Sinaga (Jakarta: PT Grasindo, 2000), 11-12.

²¹³ Emile Durkheim, "The Elementary Forms of the Religious Life, 1912" dalam Hotman M Siahaan, *Pengantar Ke Arah Sejarah dan Teori Sosiologi* (Jakarta: Erlangga, 1986).

²¹⁴ Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philoophy of Law", dalam Ernest Mandel, *Tesis-tesis Pokok Marxisme* (Yogyakarta: Resist Book, 2006).

²¹⁵ Max Weber, "aliran Protestan dan Kapitalisme" dalam Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1985), 155-156 Judul asli, Maxmilian Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Translated: Talcott Parsons (London & Boston: Unwin Hyman, 1905).

sistem simbol, etos dan pandangan hidup, *world view, pattern for behaviour, pattern of behaviour, Emic view, local knowledge, from the native point's of view, thick description.*²¹⁶

Peter Berger menyatakan, agama adalah usaha manusia membentuk kosmos keramat. Agama adalah kosmisasi, cara keramat, sacral, yang keramat adalah kualitas kekuasaan misterius, menakjubkan, bukan dari manusia tetapi terkait dengannya, diyakini berada di obyek-obyek pengalaman tertentu. Agama adalah hasil konstruksi manusia. Dialektika agama *self and body*, dialektika eksternalisasi, obyektivasi, internalisasi. Tiga pernyataan: *society is human product, society is an objective reality, and man is social product.*²¹⁷

Kekuasaan dalam konstruk Jawa, sejak prasejarah, telah memiliki sistem kekuasaan. Masuknya Hindu-Buddha, memunculkan kerajaan. Masuknya Islam tidak banyak merubah konstruk kekuasaan Jawa. Kekuasaan Jawa tetap memperlihatkan struktur asli, kerangkanya tetap tampak sampai jaman modern. Kasdi menyatakan terjadi akulturasi antara struktur Jawa kuno dengan struktur Hindu-Budha menjadi struktur kerajaan. Akulturasi semakin luas dengan masuknya Islam.²¹⁸

Kekuasaan konstruk Jawa, diuraikan Maliki, kongkrit, homogen, besarnya dalam alam konstan. Tidak perlu pengesahan karena abstrak, tak terpisahkan, tidak membatasi diri, karena sumbernya diakumulasi tanpa batas.²¹⁹ Menurut Anderson, berbeda dengan konsep kekuasaan barat modern, berbentuk abstrak, menjelaskan hubungan, atau rumusan pola-pola tertentu, terlihat dalam interaksi sosial, diartikan

²¹⁶ Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi*, terj. Aswab Mahasin, Judul Asli, *The Religion of Java* (Jakarta: Pustaka Jaya 1981).

²¹⁷ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991)

²¹⁸ Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan Giri, Sosok Akulturasi Kebudayaan Indonesia Asli, Hindu-Budha dan Islam Abad 15-16* (Surabaya: Unesa Univercity Press, 2005).

²¹⁹ Zainuddin Maliki, *Sosiologi Politik, Makna kekuasaan dan Transformasi Politik* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2016), 38-44.

ada kekuasaan di dalam situasi berbeda-beda, orang-orang secara sadar atau tidak, patuh pada keinginan orang lain. Sumber heterogen, macam-macam, seperti kekayaan, status sosial dan jabatan, namun tetap berhubungan dengan orang lain. Akumulasi tidak terbatas, *inheren*. Secara moral berwatak rangkap, karena berasal dari konsep kekuasaan politik sekuler, hubungan antar manusia yang tidak selalu sah (semacam ambivalensi), sumbernya heterogen, akibatnya banyak moral rangkap.²²⁰

Implikasi pengamatan Anderson, kekuasaan barat tidak terpersonifikasi, merupakan ranah abstrak, bisa diperoleh semua yang mampu memenuhi syaratnya. Mengingat kekuasaan, barat itu heterogen, maka banyak peluang siapa saja untuk mendapat kekuasaan. Sumbernya dapat diperoleh dari materi, jabatan atau status sosial.

Clifford Geertz berjasa mengurai konsep kekuasaan Jawa melalui studi kekuasaan tradisional Asia Tenggara, dengan fokus model kekuasaan dalam kerajaan-kerajaan Bali, dengan pendekatan strukturasi, Konsep kekuasaan Asia Tenggara pra-modern, berbeda dengan Eropa. Kekuasaan di Asia Tenggara tidak mengacu falsafah politik, John Lock, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, dan lainnya. Sebelumnya, keadaan Asia Tenggara tidak diketahui. Sumber sejarahnya, babad, tradisi lisan, dan sejarah lisan Bali, kemudian dibandingkan dengan keadaan serupa di benua lain, misal Amerika Selatan. Latar belakang agama Hindu, kasus Bali, sangat kental melekat konsep kekuasaan, sehingga model Geertz itu bisa digunakan untuk wilayah-wilayah lain di Asia Tenggara yang memiliki latar belakang yang sama.²²¹

²²⁰ Benedict Anderson, "Gagasan Tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa" dalam Miriam Budiardjo, *Aneka Pemikiran Tentang Kuasa Dan Wibawa*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994), 49-50.

²²¹ Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali* (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1980).

Geertz mengkaji hubungan raja-rakyat Bali sebagai: *gusti-kawulo*, sebagai dasar konsep kekuasaan. Manifestasinya tampak dalam ritual agama. Raja merupakan perwujudan dewa, pusat kesetiaan rakyat kepada raja (konsep *dewa-raja*). Pernyataan setia paling luhur tampak pada upacara pemakaman raja, permaisuri ikut membakar diri bersama mayat raja. Disimpulkan, negara adalah panggung, tempat rakyat jadi pemain, sekaligus anak panggung, menampilkan lakon sesuai skenario raja serta pedande. Wujud negara atau kekuasaan adalah rakyat (*agency*) pelaku, skenario yang dibuat raja dan pedande adalah struktur.²²²

Penguasa Jawa, mencari legitimasi, mengakumulasi kekuatan, dari sumber nilai tradisional yang hidup dalam *image* masyarakat. Image *ketiban pulung*, penanda bagi calon penerus pemimpin. Bila tidak punya, harus mencari melalui usaha, seperti *tapa brata* atau *semedi* ke tempat-tempat *wingit*. Pusakapun dinilai memiliki mistik, harus dicari. Gelar kelengkapan kebangsawanan, harus dilengkapi penguasaan spiritual. Karena itu, sebelum berperang terhadap Belanda, Pangeran Diponegoro berziarah ke tempat-tempat suci, makam-makam orang suci dan penguasa terdahulu, seperti yang dilakukan Sultan Agung. Bertapa, dulu dan sekarang, konsep Jawa merupakan akumulasi kekuatan magis. Pertemuan mitis dengan Ratu Kidul, ziarah dan *topo* dilakukan Pangeran Diponegoro dan pengikutnya, untuk mendapat *wisik* dari dunia supernatural, juga mencari kembang wijaya kusuma, namun gagal. *Lelaku* pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa (1825-1830) memenuhi keabsahan sebagai penguasa spiritual. Sumber tutur, saat muda berguru tasawuf Islam bersama dengan Cakranegara, pada Kyai Taptayani dari Melangi di luar Yogya, dan kelak harus berhadapan dalam perang. Dalam serat

²²²Clifford Geertz, *Negara: The Theater State*.

Kedung Kebo, perang dianggap adu *kesaktian* oleh Cakranegara. Cara yang sama raja-raja Mataram mengakumulasi kekuasaan.²²³

Dalam *Babat Tanah Jawi*, pola akumulasi kekuasaan dilakukan dengan cara berkisah mitos bahkan legenda. Dalam Babad, raja dikisahkan jauh lebih bagus dari aslinya. Senopati Mataram dikisahkan keturunan ke-52 dari Adam, dan sampai Senapati ada nama nabi, tokoh wayang, raja Kadiri, Pajajaran dan Majapahit. Prabu Brawijaya-V dikisahkan menderita sakit raja singa-sipilis. Menurut wangsit, sakit bisa sembuh jika mengawini putri Mandan/Banda. Baru tidur semalam dengan wanita itu, Prabu sembuh. Perempuan melahirkan Lembu Peteng yang diserahkan ke Buyut Masahar agar dibunuh, tetapi oleh ki Buyut Masahar, justru diasuh, diberi nama raden Bondan Kejawan, selanjutnya menjadi mata-rantai dinasti Mataram dengan Majapahit. Kisah ini, merupakan konstruk legitimasi tradisional.²²⁴

Konstruk kekuasaan Jawa, istilah Purwadi tidak terpisah dari sumber legitimasi raja, terhadap kerabat dan rakyatnya, tampak dari konseptual *negara-gung* pusat kosmologi pemerintahan. Manca negara sebagai suborbinasi *negara-gung*.²²⁵ Ricklefs, menyatakan, konsep *manunggaling-kawulo-gusti* dalam konsep politik Jawa, merupakan relasi *patron-client-relationship*.²²⁶ Konsep *Ratu-binathoro*; menurut Darsiti memiliki tiga macam wahyu;

- a. wahyu nubuwah, yang mendudukan sebagai wakil Tuhan.
- b. *wahyu hukuma*, raja menjadi sumber hukum dengan wewenang *murbawisesa*, Penguasa Tertinggi. *Murbawisesa* inilah konsep raja berkekuasaan tidak terbatas dan segala keputusannya tidak boleh ditentang, karena dianggap sebagai kehendak Tuhan, dan

²²³Michael Adas, *Ratu Adil: Tokoh dan Gerakan Mile Kolonialisme Baru* (Jakarta: CV. Rajawali, 1988), 252-253. Baca juga, Peter Carey, *Ekologi Kebudayaan Jawa dan Kitab Kedung Kebo* (Yogyakarta: Pustaka Azet, 1986), 17- 119.

²²⁴G. Moedjanto, "Konsep Kepemimpinan dan Kekuasaan Jawa Tempo Dulu," dalam Hans Antlov dan Sven Cederroth, penyunting, *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001).

²²⁵Purwadi, *Membaca Sasmito Jaman Edan, Sosiologi Mistik R. Ng. Ronggowarsito* (Jogjakarta: Persada, 2003).

²²⁶M.C. Ricklefs, *Yogyakarta Under Sultan Mangkubumi, 1749-1792, A. History of The Division of Java* (London: University Press, 1974).

- c. *wahyu wilayah*, melengkapi ke-dua wahyu di atas, mendudukkan raja berkuasa memberi *pandam pangauban*, berarti memberi penerangan dan perlindungan bagi rakyat²²⁷.

Menurut Moedjanto konsep kekuasaan konstruk Jawa memperlihatkan betapa berkuasanya raja, kuasa memerintah, mengatur, menghukum, menguasai daerah lain, menguasai militer bahkan mengatur agama, terungkap dalam gelar *Senopati ing ngalogo Ngabdurachman Syayidin panotogomo*. Dalam segala hal raja pemilik kuasa tertinggi, kekuasaannya sentralistik, tak terbagi-bagi, sebagai kebulatan tunggal. Tiada yang mampu menandingi.²²⁸ Kekuasaan konstruk Jawa menurut Wirodiningrat bias dilihat dari tujuh makna keraton atau *saptawedha*:

- a. Kraton berarti kerajaan.
- b. Kraton berarti kekuasaan raja yang mengandung dua aspek, yakni aspek kenegaraan atau *staatsrechtelijk* dan *magischreligieus*.
- c. Kraton berarti penjelmaan *Wahyu nurbuat* dan oleh karena itu menjadi pepunden dalam kejawen.
- d. Kraton berarti istana, kedaton atau dhatulaya.
- e. Bentuk bangunan kraton unik dan khas mengandung makna simbolik yang tinggi, menggambarkan perjalanan jiwa ke arah kesempurnaan.
- f. Kraton sebagai *cultur historische instelling* atau lembaga budaya, menjadi sumber kebudayaan. Kraton sebagai *yuridische instellingen*, memiliki hak milik atau kekuasaan atau *bezittingen* sebagai dinasti.²²⁹

Elite konseptual Pareto *history is the graveyard of aristocracies*,²³⁰ pengumpulan elite aristokrat, di masa lalu. Pendekatan strukturasi, melihat sejarah, sebagai interaksi elite dalam dualitas struktur, sebagai upaya hegemoni, atau dominasi masyarakat, yang dikuasai. Bottomore, istilah elite, untuk menyebut kelompok- kelompok sosial strata tinggi, seperti; kesatuan utama militer, atau kelompok bangsawan atas.²³¹

²²⁷ Darsiti Soeratman, "Kehidupan Dunia Kraton Surakarta, 1830-1939" ("Disertasi"-- Yogyakarta: Pascasarjana UGM, 1989).

²²⁸ Moedjanto, "Konsep Kepemimpinan.

²²⁹ Moedjanto, "Konsep Kepemimpinan.

²³⁰ Vilfredo Pareto, *A treatise on general Sociology* (New York: Dover Publications, 1963), 142.

²³¹ J. Tom Bottomore, *Elite and Society*, edisi kedua (London: Routledge, 1993), 1.

Josiah Ober menyebutkan, elite oligarkis organisasi pemerintahan, atau negara; dan elite yang tidak langsung terkait kekuasaan politik, misal *the educated elite, the upper class or the wealth elite*, tetapi mendapat pengakuan sebagai layak memperoleh *privileges* berdasar hak-hak melekat pada diri atau penampilannya dalam jabatan seperti bang-sawan, aristokrat atau status elite lainnya.²³² Mills, menyatakan, elite tidak hanya penguasa pemerintahan, tetapi juga yang berpengaruh terhadap kekuasaan, meskipun secara formal tidak memiliki jabatan politik.²³³ Menurut Thomas

R. Dye dan Harmon Zeigler proposisi teori elite;

- a. semua masyarakat terdiri sejumlah kecil elite dan banyak orang yang dikuasai, digambarkan piramida mengerucut.
- b. Elite mengontrol sumber daya, kekuasaan, kekayaan, pendidikan, prestise, status, kepemimpinan, informasi, pengetahuan proses politik, komunikasi, dan organisasi masyarakat. Maknanya, elite berasal dari kelas atas.
- c. Terdapat konsensus/kesepakatan para elite tentang norma sistem sosial tentang *rule of the game* guna meneruskan sistem sosial yang sudah ada.
- d. Dalam konstruk elite, massa dipandang sebagai sekelompok pasif, apatis, bahkan dianggap tidak mengerti apa-apa (*ill-informed*). Sentimen massa, banyak dimanipulasi elite, daripada sebaliknya, yakni nilai-nilai elite mempengaruhi massa. Komunikasi elite dengan massa searah.²³⁴

Berdasarkan konsep elite di atas, Sunan Giri adalah elite Islam, masa peralihan, keturunan bangsawan tinggi Majapahit, melakukan fungsi politik, memonopoli kekuasaan, mendirikan dan menjadi raja di Giri Kedhaton. Pedagang kaya, memperoleh keuntungan karena kekuasaan atau perdagangannya. Kekuasaannya diperoleh secara legal, melalui simbolik yang diyakini pengikutnya sehingga kekuasaannya arbitrer, tidak diperoleh dengan kekerasan.

Mitos keris kolomonyeng dari pena yang dilemparkan bisa dimaknai bahwa Sunan Giri sebagai elite intelektual, pemimpin agama dan negara, dapat meyakinkan

²³² Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the power of people* (New Jersey: Princeton University Press, 1989), 11.

²³³ C. Wright Mills, *The Power Elite* (New York: Oxford Univesity Press, 1957).

²³⁴ Thomas R Dye dan L.Harmon Zeigler, *The Irony of Democracy: An s: An Uncommon Introductionto American Politics* (California: Duxbury Press, 1972), 4-7.

dan ataupun menggerakkan secara spontan rakyatnya untuk membela kepentingan elite, menghadapi ancaman lawan-lawannya.²³⁵

Istilah Keller, Sunan Giri merupakan elite feodal strategis keturunan bangsawan tinggi Majapahit, pedagang kaya, intelektual, elite agama, anggota walisongo, serta elite politik pendiri sekaligus raja Giri Kedhaton.²³⁶

Relasi Agama, kekuasaan dan elite, sejak purba agama selalu mendasari legitimasi raja-raja atau dinasti. Agama terkait erat dengan kekuasaan. Pola ini masih berlanjut sampai masa sekarang.²³⁷ Schumann menyatakan, hampir setiap umat, mengenal ajaran agamanya dan memahami bagaimana melihat relasi agamanya dengan kekuasaan, membenarkan ekspresi agama, sebagai landasan pelaksanaan tugas sesuai aturan agama atau ritual yang menjamin keharmonisan dan kebahagiaan dalam relasi penguasa dengan masyarakat serta kelestarian alam sekitar.²³⁸ Aktualisasi pemahaman elite terhadap agama menjadi salah satu faktor penentu proses akumulasi kekuasaan sekaligus bagaimana harus memproduksi-mereproduksi struktur sosial ciptaannya.²³⁹

Elite Jawa meletakkan kepercayaan agama sebagai struktur sosial dengan obyek kekuasaan. Kebutuhan akumulasi kekuasaan, menuntun, mengarahkan perilaku religiusitas elite. Karena, kekuasaan dapat mengantarkan kepada titik kepuasan. Relasi elite, kekuasaan dan agama terlihat dari produksi-reproduksi simbol agama yang selektif dalam praksis kehidupan

²³⁵ Ahwan Mukarrom, "Kebatinan Islam di Jawa Timur, terhadap naskah dSarupane Barang Ingkang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh" ("Disertasi"-- Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2008).

²³⁶ Suzanne Keller, *Penguasa dan Kelompok Elite: Peranan Elite Penentu dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Rajawali, 1984), 31.

²³⁷ Olaf Schuman, et.all, *Agama-agama Memasuki Millenium ketiga*, ed. Martin L. Sinaga (Jakarta: Grasindo 2000), 10-13.

²³⁸ Schuman, et all, *Agama-Agama*, 11-12.

²³⁹ Konsep ini melatari ulasan Huntington dalam karangannya yang mengundang perdebatan luas, dimuat dalam majalah *Foreign Affairs*, dengan judul *A Clash of Civilizations*, baca, Samuel Huntington, *Agama, dan Dialog Antar Peradaban*, Ed. M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (Jakarta: Paramadina, 1996), 31-33.

masyarakat.²⁴⁰

Tesis Ignas Kleden: agama sebagai lembaga cenderung memiliki kekuasaan dalam dirinya, dan selalu terdapat proses sosial. Kekuasaan agama bisa diperluas menjadi kekuasaan dunia, dan juga sebaliknya. Hubungan timbal balik agama dengan kekuasaan, ditandai persaingan antara peran keimaman dengan peran kenabian. Semakin banyak menjalankan peran keimaman (*priestly role*) maka agama makin dekat dengan kekuasaan, sebaliknya, makin menjalankan peran kenabian (*prophetic role*) agama semakin kritis terhadap kekuasaan.²⁴¹

Kecenderungan agama menjadi alat kekuasaan dan bersifat ideologis, dapat dilihat saat agama sebagai struktur signifikan, terhadap kekuasaan, tidak kritis, tetapi lebih cenderung berperan sebagai struktur legitimasi kekuasaan. Sebagai struktur signifikan, agama menyampaikan keselamatan dan kesempurnaan hidup, namun sekaligus menjadi sarana ampuh legitimasi hegemoni. Fungsi struktur legitimasi, agama mengambil alih fungsi ideologi, mengintegrasikan, membenarkan, atau mendistorsikan realitas. Sebagai struktur signifikan, agama berfungsi integratif, melalui dunia simbolik, yaitu pengetahuan, kepercayaan, dan nilai-nilai, yang menjadi rujukan sekelompok orang dalam menjalankan tindakan sosial.

Hubungan kekuasaan dan agama sebagai ideologi dijelaskan Paul Ricoeur dengan teori nilai-lebih ideologi (*surplus-value theory of ideology*) bahwa, ketaatan yang dituntut selalu lebih besar, sedang alasan yang tersedia selalu lebih kecil. Untuk mengisi jarak antara klaim ketaatan dan alasan mendapatkan ketaatan, perlu bantuan ideologi. Dalam menjalankan perannya, agama sebagai ideologi memainkan tiga

²⁴⁰ Maliki, *Sosiologi Politik*, 45.

²⁴¹ Ignas Kleden dalam, Olaf, et al, *Agama-agama*, 21-37.

fungsi, yaitu mengintegrasikan, membenarkan, dan mendistorsikan.²⁴²

Jadi, produksi relasional antara kekuasaan dengan agama adalah legitimasi yang selalu diperjuangkan elite. Jurgen Habermas mendefinisikan, legitimasi sebagai kelayakan sistem kekuasaan politik untuk diakui dan diterima (*anererkennungswurdigkeit einer politischen ordnung*). Kekuasaan dapat bertahan selama kekuasaan itu diakui dan diterima. Ada tukar-menukar antara kekuasaan yang dijalankan penguasa politik dengan pihak yang memberikan pengakuan dan ketaatan terhadapnya.²⁴³

Agama berfungsi ideologis, memproduksi-mereproduksi struktur penerimaan dan ketundukan terhadap sistem kekuasaan. Penerimaan bisa diperoleh dengan paksaan atau sukarela. Kalau paksaan, disebut Gramsci, dominasi, jika sukarela disebut hegemoni. Dominasi adalah paksaan dengan kekerasan. Hegemoni adalah penerimaan spontan, bebas, karena pemikiran seseorang atau sekelompok orang sudah dipengaruhi sedemikian, sehingga mudah digiring ke arah yang dikehendaki.

Gramsci menjelaskan, dominasi, penguasaan karena paksaan (*coercion*) fisik. Hegemoni terjadi melalui penguasaan dunia simbolik. Agama, kepercayaan, pengetahuan dan keyakinan nilai-nilai kolektif digunakan, sehingga masyarakat dapat digiring ke arah yang dikehendaki. Fungsi agama sebagai ideologi menjadi struktur pengikat hegemoni, karena agama merupakan jenis pengetahuan khusus, ditandai sifat-sifat yang menyeluruh, mengikat, dan memintakan komitmen. Dominasi merupakan *regime of power*, sedang hegemoni merupakan *regime of significance*.²⁴⁴

Pengamatan Anderson, penggunaan agama sebagai simbol kekuasaan Jawa,

²⁴² Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Free Press, 1986).

²⁴³ Jurgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt: am Main, Shekamp, 1976).

²⁴⁴ Antonio Gramsci, *Selections From The Prison Notebooks of Antonio Gramsci* terj., Quintin Hoare dan Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1972), 79.

dimulai sesudah abad ke-15. Penguasa Jawa menggunakan gelar Islam, memiliki pejabat Islam, menambah Islam pada koleksi benda-benda keramat, meski Islamnya tidak merubah perilaku hidup atau pandangan pribadinya.²⁴⁵ Anderson menyatakan, Islam hampir tidak merubah struktur dan pola rekrutmen elite atau konsep pemikiran politik tradisional. Budaya Islam hegemonik tidak pernah berkembang di Jawa. Kesadaran orang Islam saleh, hanya terbatas di lingkungan kelompoknya saja.²⁴⁶

Babat Tanah Jawi, banyak berkisah elite dalam peristiwa luar biasa yang tak terpisah dari cara akumulasi legitimasi, mengambil kekuatan-kekuatan besar tradisi masa lalu, menggunakan gelar-gelar keislaman, memiliki pejabat-pejabat Islam di antara pengiringnya, menambahkan Islam dalam perbendaharaan benda-benda keramat yang dimiliki, meski Islamnya tidak merubah cara hidup atau pandangannya. Agama yang penuh simbol *code* ritual, bermuatan transendental diambil sebagai atribut bagi elite penguasa Jawa. Dalam masyarakat Jawa, gelar dan kelengkapan kebangsawanan harus dilengkapi dengan penguasaan spiritual. Itulah sebabnya, sebelum memberontak, Pangeran Diponegoro berziarah, ke makam suci dan penguasa terdahulu.²⁴⁷

Implikasi pandangan demikian, makna agama yang stabil, sebagai langit suci (*sacred canopy*), menjadi sarana elite, berinteraksi dalam dualitas struktur, mengkonstruksi masyarakat berbasis makna agama,²⁴⁸ sehingga elite dapat memperoleh sekaligus mempertahankan kekuasaannya.

C. Konseptual Religio-Ideologi-politik-ekonomi Giri Kedathon

Apabila Sunan Drajat berdakwah berbasis religio-cultural berbasis konsep

²⁴⁵ Benedict Anderson, "Gagasan Tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa" dalam Miriam Budiardjo, *Aneka Pemikiran Tentang Kuasa Dan Wibawa* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994). Baca juga, Arif Budiman, "Kebudayaan Kekuasaan atau Sosiologi Kekuasaan" . *Prisma*, 3 (Maret, 1987), 66 .

²⁴⁶ Anderson, "Gagasan Tentang.

²⁴⁷ Maliki, *Sosiologi Politik*, 46.

²⁴⁸ Berger, *Langit Suci*.,56

keselarasan pemikiran dan konsep ajaran, sebagaimana dakwah di Jelak.²⁴⁹ Respon Sunan Giri terhadap struktur social masyarakatnya dilakukan dengan, meng- abstraksi- kan masyarakatnya di dalam judul kitab *Sarto Barqoh* serta mengaktualkan symbol integrative *pallus* di dalam kitabnya.²⁵⁰

Pada saat itu fihak elite kerajaan Majapahit juga sedang mensosialisasikan secara besar-besaran, symbol *pallus* dengan tujuan untuk konsolidasi, dengan model indoktrinasi agar warga masyarakat tetap setia kepada agama negara, namun mengalami kegagalan.²⁵¹ Sebaliknya symbol *pallus* produksi konstruksi Sunan Giri, bermakna ideologis, yang mengintegrasikan elemen-elemen-elemen struktur social masyarakatnya, dan dapat repetitive dalam dualitas struktur, di tengah factor endogein dan factor exogein pada jamannya. Faktor endogeinnya di Giri-Gresik saat itu, warga masyarakat yang terdiri dari tiga golongan atau elemen struktur social, masih merasakan akibat pergolakan politik berkepanjangan di Jawa Timur sejak perang paregreg, ditengah kausal factor eksogeinnya adanya perkembangan jaringan perdagangan internasional di lingkungan Bandar Gresik, dan pesatnya Islamisasi. Sebagai elite Islam strategis Sunan Giri, keturunan dynasty Wirabumi, berhasil mengintegrasikan masyarakatnya dan berhasil mendirikan Giri kedathon.²⁵² Dalam hal inilah logika *religio-ideologi-politik-ekonomi* dapat difahami dari aktualisasi Sunan Giri merespon masyarakatnya yang memiliki tiga elemen struktur social atau aliran

²⁴⁹Tim Peneliti, *Sejarah Sunan Drajat*. Sunan Drajat datang ke Jelak dengan bijaksana melakukan penyelarasan sesuai dengan akidah Islam. Penyelarasan dilakukan karena Sunan Drajat dalam berdakwah berhadapan dengan warga masyarakat yang telah tinggi budayanya, yang mungkin sesuai ataupun bertentangan. Unsur yang sesuai seperti nilai budaya, tradisi, ataupun pemikiran, terkait masalah agama (*Urf*) diterima dan diselaraskan dan dikembangkan di Drajat, sebaliknya yang bertentangan ditolak.

²⁵⁰ Ahwan Muharom, "Kebatinan Islam di Jawa Timur Studi terhadap Naskah Sarupane Barang Ingkang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh." ("Desertasi" -- Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2008, "tt")

²⁵¹ Mustopo, kebudayaan Islam, ibid. baca juga Aminuddin, Kasdi *Babad Gresik Tinjauan Historiografis*. Surabaya: IKIP Surabaya Press. 1995. Lihat juga, Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan Giri, Sosok Akulturasi Kebudayaan Indonesia Asli, Hindu-Budha dan Islam Abad 15-16*. Surabaya: Unesa University Press, 2005.

²⁵² Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. California: Stanford University Press, 1990.

pemikiran keagamaan, kemudian diabstraksikan dalam judul kitab *Sarupaning Barang Inkang Kejawen, Miwah Suluk Miwah Sarto Baqoh*,²⁵³ dengan memproduksi dan mereproduksi secara repetitive symbol *pallus* di dalamnya, sebagai symbol integrative, yang menjadi basis ideologi Giri Kedathon.²⁵⁴ Kausal faktor exogein di Gresik bahwa Islamisasi damai di Giri Kedathon, dikuatkan Max Weber,²⁵⁵ sejak abad 14 Gresik menjadi pusat perdagangan dunia, bersifat kosmopolitan, memungkinkan terkondisi koeksistensi damai di antara komunitas dan sikap toleransi tinggi. Institusi ekonomi disepakati bersama seperti mata uang, sistem moneter, perbankan, perpajakan dan lainnya.²⁵⁶ Ricklefs, menyatakan pedagang Muslim Asia Tenggara, Jawa khususnya, sejak abad 13 berjaya menguasai basis perdagangan internasional²⁵⁷.

Konsep Ricklef tentang kesepakatan merupakan faktor integrasi bangsa. Setidaknya hingga paruh abad ke-XV, umat Islam telah menyebar ke seluruh kepulauan Indonesia, bahkan secara sosial telah muncul menjadi agen perubahan sejarah. Meskipun belum sepenuhnya mencapai ke pedalaman, umat Islam telah banyak membangun diaspora-diaspora perdagangan di pesisir-pesisir. Dengan dukungan saudagar, proses Islamisasi besar-besaran, hampir menjadi *lanskap historis* dominan di Indonesia ketika itu.²⁵⁸ Meskipun ditemukan inskripsi Islam di Leran, 1082-M, awal abad 11, tetapi Islamisasi massif, tampak baru mulai akhir abad ke-13, lebih khusus abad ke-14 dan ke-15.²⁵⁹ Pada kurun perubahan sejarah di atas, Giri

²⁵³ Mukarrom, kebudayaan Islam.

²⁵⁴ Giddens, *The Consequences of Modernity*.

²⁵⁵ Max Weber, *The City*. Terj. Don Martindale dan Gertrud Neuwirth (New York, London: The Free & Collier-Macmilland), 65-67.

²⁵⁶ Weber, *The City*.

²⁵⁷ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia: c 1300 to the Present* (London: Macmillan Education Ltd., edisi cetak ulang, 1986), xi-xii. Ricklefs menyatakan, sejak awal abad 14 Islam Indonesia merupakan elemen integratif, menginkorporasikan kekuatan ekonomi, politik dan agama dalam wadah negara.

²⁵⁸ A.E. Priono, pengantar buku Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk aksi* (Bandung Mizan, 1991), xii.

²⁵⁹ Kuntowijoyo *Paradigma*, Ibid.

Kedhaton di pesisir dekat Gresik pada masa akhir Majapahit, menjadi pusat terjadinya proses perubahan sosial konstruk elite Islam, melahirkan kebudayaan Islam, yang rupanya memang menjadi keharusan sejarah. Kuntowijoyo²⁶⁰ mengutip Wertheim, daya pikat utama Islam adalah gagasan persamaan yang menarik kelas saudagar, tidak dimiliki dalam konsep sosial Hindu. Islam menyiapkan cetak-biru politik-ekonomi, persiapan jalan terjadinya perubahan struktur baru, istilah Van Leur dari sistem agraris-patrimonial, menuju sistem kapitalisme-politik.²⁶¹

Christine Dobbin pada spatial dan temporal lain membuktikan, cetak-biru politiko-ekonomi menjadi penyebab banyak pedagang pribumi memeluk Islam, berpartisipasi dalam komunitas perdagangan global. Malaka, sejak akhir abad ke-XIV, berkembang menjadi entrepot-state penyalur dagang lintas laut. Kubu-kubu saudagar Muslim di pesisir Jawa di Gresik-Giri, Tuban, Jepara, Demak atau Jayakarta, mulai berniaga di pusat-pusat dagang internasional seperti Mediterania di belahan barat, Siam di belahan utara, dan bahkan Jepang di belahan timur.²⁶² Masa itu, Islam mengintegrasikan kelas menengah saudagar Muslim di pusat-pusat perdagangan internasional, menjadi basis material, munculnya lembaga politik baru. Sebagaimana dikatakan Ricklef dan Kuntowijoyo, logika lahirnya negara maritim Demak, awal abad ke-XVI sebagai kerajaan Islam pertama di Jawa.²⁶³ Logika yang sama dapat

²⁶⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk aksi* (Bandung Mizan, 1991).

²⁶¹ Van Leur membedakan kapitalisme di Asia karena pengaruh Islamisasi, dengan kapitalis-komersial di Barat abad ke-16 cikal-bakal kapitalisme-industrial dewasa ini. Untuk studi historis transisi dari masa pra-kolonial ke masa kolonial di Asia, pembedaan semacam ini penting. Lihat J.C. Van Leur, *Perdagangan & Masyarakat Indonesia, Esai-Esai tentang Sejarah Sosial dan Ekonomi Asia* (Djakarta: Ombak, 1955), 122-123.

²⁶² Christine Dobbin, "Islam and Economic Change in Indonesia circa 1750-1930", dalam JJ. Fox, *Indonesia: The Making of a Culture* (Canberra: Research School of Economic Studies, The Australian National University, 1980), 247-261.

²⁶³ Ricklefs, juga Kuntowijoyo, menyebut, pembentukan kerajaan Demak terjadi akhir abad ke-15. de Graaf dan Pigeaud mengatakan, sepuluh tahun terakhir abad itu, Demak masih dikuasai penguasa kafir, Majapahit. Demak menjadi kerajaan Islam setelah saudagar Muslim Cina mengembangkan ekonomi kota pelabuhan itu, awal abad ke-16. Bahkan Raden Patah, raja pertama Demak, adalah peranakan Cina. Lebih jelasnya lihat de Graaf dan Th. G. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, (Jakarta: Grafiti Press, 1985), bab VII dan VIII. Lihat juga de Graaf dan Pigeaud, "The Malay Annals of Semarang and Cerbon" dalam Chinese Muslim in Java in 15th and 16th Centuries, *Monash Paper on Southeast Asia*, No. 12, 1984.

dikatakan bahwa berdirinya Giri Kedhaton juga muncul sebagai elemen integratif, yang mampu mengintegrasikan kekuatan ekonomi, politik dan agama dalam dinasti Rohani, pada masa peralihan, yang menurut, Mustopo,²⁶⁴ telah melahirkan kebudayaan Islam. Logika ekonomi politik, Kuntowijoyo,²⁶⁵ dapat digunakan juga untuk memahami bahwa berdirinya Giri Kedhaton memiliki latar yang sama, merupakan respon elite Islam Giri terhadap perkembangan social politik di Jawa Timur dan perkembangan perdagangan maritim internasional di Giri-Gresik, berbasis logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*. Dalam perspektif strukturasi dimaknai bahwa elite Islam Giri berhasil mengkonstruksi masyarakatnya.²⁶⁶

Setelah muncul sebagai kekuatan integratif yang berhasil mengintegrasikan kekuatan ekonom-politik dalam kerangka ideologi baru berdasarkan Islam didukung kelas pedagang, yang bisa bertahan lebih 200 tahun, kemudian Giri Kedhaton digeser miring oleh dua kekuatan sejarah, pertama oleh kapitalisme merkantil Eropa kemudian menjadi kolonialisme, dan kedua, oleh bangkitnya patrimonialisme pribumi agraris feodal. Giri Kedhaton merupakan kekuatan integratif terakhir berbasis ekonomi politik Maritim di Jawa dan di Indonesia umumnya, setelah dikalahkan Sultan Agung dari Mataram, secara politik, tidak bangkit lagi hingga sekarang.²⁶⁷

Berdasar deskripsi ahli di atas, penelitian ini mencermati peran agama dalam masyarakat, bagaimana elite agama, ajaran ataupun ritual agama menjadi basis perubahan sosial yang melahirkan kebudayaan Islam.

D. Dinamika Sosial Politik, Ekonomi, Budaya dan Kemasyarakatan

Pergolakan sosial-politik masa akhir kekuasaan Majapahit mulanya adalah

²⁶⁴ Mustopo, *Tinjauan Sejarah*.

²⁶⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*.

²⁶⁶ Giddens dan Jonathan Turner, *Social Theory Today*, *Panduan Sistematis*.

²⁶⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*.

konflik internal keluarga raja pasca Hayam Wuruk, memperebutkan tahta. Konflik kemudian meluas menjadi perang saudara, dikenal dengan perang paregreg, yang memakan waktu lama, berdampak luas. Ahli sepakat Paregreg menjadi penyebab utama keruntuhan kerajaan Majapahit.²⁶⁸ Di tengah kecamuk Paregreg, muncul perubahan dan perkembangan bidang kepercayaan, sosial-politik, sosial ekonomi dan sosial-budaya, serta kemasyarakatan. Mustopo, menyatakan muncul tiga peristiwa bersamaan. Pertama, kemerosotan pengaruh Hindu-Buddha; kedua, revivalnya simbol-simbol Jawa Kuno; dan ketiga, berkembangnya kebudayaan Islam.²⁶⁹

Damais mencatat, masa akhir Majapahit termasuk zaman peralihan dari jaman Hindu-Buddha ke jaman Islam. Kebudayaan Islam, merupakan sintesa atau perpaduan unsur-unsur budaya Hindu-Buddha, Jawa kuno dengan budayaan Islam.²⁷⁰

1. Pergolakan Politik

Pergolakan sosial-politik masa akhir kekuasaan Majapahit, mengikuti Slamet Mulyana dapat ditelusuri sejak terjadi perang Paregreg. Kerajaan Majapahit, kuat karena duet Hayam Wuruk-Gajah Mada. Tribuwana Tunggaladewi, puteri Raden Wijaya pengganti Kalagemet, tidaklah berarti sekiranya tidak didampingi Gajahmada. Terbukti, walau terjadi pemberontakan Sadeng, kerajaan masih tetap eksis. Legitimasi genealogis Tribuwana tunggaladewi lebih kuat dari Kalagemet, cucu langsung Kertanegara. Legitimasi mutlak dimiliki Hayam Wuruk,

²⁶⁸ Paregreg adalah perang antar keluarga dekat raja Majapahit, anak Hayam Wuruk. Baca, Slamet Muljono, *"Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan munculnya negara-negara Islam di Nusantara"* (Jakarta: Penerbit Jambatan, 1975), 97. baca juga WL. Olthoff, *"Poenika Serat Babad Tanah Djawi Wiwit saking Nabi Adam doemoegi ing taoen 1647"* (Koetjap ing Nederland ing taoen, 1941). Baca Slamet Muljono, *Menuju Puncak Kemegahan (Sejarah kerajaan Majapahit)* (Yogyakarta: LKIS, 2005), 24 dst. Para ahli sepakat, perang paregreg merupakan salah satu penyebab utama keruntuhan Majapahit.

²⁶⁹ Mustopo, *Kebudayaan Islam*.

²⁷⁰ L.C Damais menjelaskan bahwa masa peralihan adalah peralihan dari jaman Indonesia Hindu-Buddha ke jaman Islam, ditandai tumbuhnya kebudayaan baru, sebagai sintesa antara kebudayaan Islam, unsur kebudayaan Hindu-Buddha dan kebudayaan Jawa kuno., dalam Mustopo, *Kebudayaan Islam*, 1.

putera Tribuwanatunggadewi, menjadi raja didampingi patih Gajah Mada²⁷¹ yang dengan sumpah Palapa, berupaya meneruskan ambisi Kertanegara. Nusantara secara keseluruhan hampir berada di bawah kekuasaan Majapahit, bahkan semenanjung Malaka dan sebagian Filipina. Karena itu Majapahit disebut sebagai Negara Nasional kedua di Indonesia.²⁷² Wilayah luas, pertanian subur, perdagangan maju, keamanan laut terjamin, hubungan dengan luar, toleransi kehidupan beragama. Sebagai pusat kebudayaan, Majapahit kaya produksi karya tulis dan artefaktual.²⁷³

Sepeninggal Gajah Mada dan Hayam Wuruk, menurut Aminuddin Kasdi, nasibnya kurang beruntung. Dari aspek genealogi. Raden Wijaya, pendiri Majapahit dituturkan Pararaton, mengambil keempat puteri Kertanegara sebagai isteri. Namun hanya Gaya-Tri, yang memiliki anak perempuan bernama TribuwanaTunggadewi. Keturunan laki-laki, Kala Gemet diperoleh dari perkawinan dengan Dara Pethak, puteri hasil Ekspedisi Pamalayu. Sepeninggal Gajah Mada dan Hayam Wuruk tidak ada pengganti yang mampu menjaga stabilitas. Sementara wilayahnya luas, problematika sosial politik juga bertambah berat.²⁷⁴ Habib Mustopo menyatakan, Hayam Wuruk memiliki puteri dari permaisuri/Paduka Sori, Kusumawardani, kawin dengan sepupunya Wikramawardhana. Hayam Wuruk juga memiliki putra dari selir Bhre Wirabumi, yang menikahi adik Wikramawardhana bernama Negarawardhani disebut Bhre Lasem, atau sang Alemu.²⁷⁵

²⁷¹. Muljono, *Sejarah kerajaan Majapahit*.

²⁷² Muljana, *Sejarah kerajaan Majapahit*

²⁷³. Muljana, *Sejarah kerajaan Majapahit*.

²⁷⁴ Kasdi, *Sumber Sejarah*.

²⁷⁵ Mustopo, *Kebudayaan Islam*, 107

Perang Paregreg adalah perang saudara antara Wirabhumi melawan Wikramawardhana suami Kusumawardhani. Wirabumi merasa berhak atas tahta Majapahit karena anak laki-laki meski dari selir. Sebagai putera dari selir, hanya diberi wilayah Blambangan, sementara, kekuasaan pusat diberikan kepada puterinya didampingi Wikramawardhana. Dalam Paregreg Wirabumi terbunuh, dipenggal kepalanya oleh Raden Gajah bukan Gajah Mada mahapatih Majapahit.²⁷⁶

Periode berikutnya, saat pengaruh Wirabumi lebih besar, upaya rekonsiliasi dilakukan Rani Suhita, pengganti Wikramawardhana berusaha memperbaiki keadaan Majapahit dengan menghukum mati Raden Gajah, panglima yang membunuh Wirabumi. Namun api dendam kesumat sesama kerabat kerajaan dan masyarakat umum telah terlanjur berkobar, rekonsiliasi tidak berhasil. Upaya meredam perpecahan, juga dilakukan Kertawijaya, pengganti Suhita dengan memindahkan pusat kerajaan sebagian ke Kediri dan sebagian ke Kahuripan. Namun sepeninggal Kertawijaya, dua kerajaan ini selalu bersengketa, muncul Bhre Pamotan bergelar Sri Rajasawardana Sang Sinagara yang memerintah hanya tiga tahun (1451–1453). Tiga tahun berikutnya, Mapahit tidak ada rajanya²⁷⁷.

Saat tidak ada raja, muncul Bhre Wengker bergelar Hyang Purwawisesa memerintah tahun 1456-M sampai 1466-M; disusul Bhre Pandan Salas, yang nama kecilnya Dyah Sura Prabhawa, bergelar Shri Singawikramawardhana. Dua tahun memegang kekuasaan, muncul kudeta dari Bre Kertabhumi. Pandan Salas kemudian menyingkir dan meneruskan pemerintahan ke Dhaha sampai tahun 1468

M. Pemerintahan Daha diteruskan puteranya, Girindrawardhana Dyah Ranawijaya.²⁷⁸

Ketika memerintah di Dhaha, Girindrawardhana berupaya menyatukan kembali kerajaan Majapahit yang terpecah-belah. Pada tahun 1478-M mengadakan serangan besar-besaran ke Majapahit yang saat itu dikuasai oleh raja Kertabhumi. Dalam serangan itu raja Kertabhumi terbunuh. Terbunuhnya raja Kertabhumi merupakan keruntuhan pusat kerajaan

²⁷⁶ Kasdi, *Sumber Sejarah*,

²⁷⁷ Muljono, *Sejarah kerajaan Majapahit* .

²⁷⁸ Muljono, *Sejarah kerajaan Majapahit*

Majapahit oleh raja Girindrawardhana yang diberi Candrasengkala ”*Sirna Ilang kertaning Bhumi*” (1400 Syaka/1478-M).²⁷⁹

Penyerangan ini dianggap merupakan balasan atas tersingkirnya Bhre Pandan Salas dari tahta Majapahit oleh Bhre Kertabhumi. Bhre Girindrawardhana Dyah Ranawijaya kemudian menduduki tahta kerajaan di Majapahit. Beberapa sumber sejarah menyatakan dialah raja Majapahit terakhir yang memerintah hingga tahun 1527 M. Setelah gugurnya Kertabhumi, masih ada upacara *sradha* kerajaan, dilakukan Girindrawardhana untuk mengenang wafatnya Shri Ganggadhara.²⁸⁰

Raden Fatah, dalam *Poerwaka Tjaruban nagari*, adalah putera Kertabhumi raja Majapahit yang diserang dan dibunuh di pusat kerajaan oleh Girindrawardhana dari Kediri.²⁸¹ Menurut Darmosutopo kutip Hasan Ja'far, menyatakan, Kertabhumi cucu Wikramawardhana, menantu Hayam Wuruk.²⁸² Raden Fatah bangsawan tinggi Majapahit putra raja Kertabhumi, berhasil mengkonstruksi masyarakat berbasis Islam, kemudian mendirikan kerajaan Demak. Berbagai interpretasi terhadap berdirinya Demak ada sebagian yang menyatakan, Demak merupakan penerus dan pelestari tradisi keturunan Majapahit, karena secara *de facto* Raden Fatah adalah putra raja Kertabhumi; namun yang lain menyebut Demak sebagai pesaing Majapahit. Lebih sinis, dipandang sebagai yang meruntuhkan kerajaan Majapahit. Buku Mulyana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan munculnya negara-negara Islam di Nusantara*, menyatakan hingga

²⁷⁹ R. Atmodaharminto, *Babad Demak Dalam Tafsir Politik dan Kebangsaan* (Jakarta: Penerbit Millenium Publisher, 2001), 37.

²⁸⁰ H Mohammad Yamin, *Tatanegara Majapahit, yaitu Risalah Sapta Parwa hasil penelitian Ketatanegaraan Indonesia tentang Dasar dan Bentuk Negara Majapahit 1293-1525* (Jakarta: Yayasan Prapanca, tt), 235.

²⁸¹ Poerwaka Tjaruban Nagari, *Sedjarah Mula djadi Kerajaan Tjirebon* (Jakarta: Ikatan Karyawan Museum, 1972), 52 – 88.

²⁸² Riboet Darmosutopo, *Sejarah Perkembangan Majapahit (1293 – 1993)*” dalam *Tujuh ratus tahun Majapahit (1293-1993)* (Surabaya: Suatu Bunga Rampai Diterbitkan Dinas Pariwisata daerah Provinsi Jawa Timur TT), 49- 50.

sekarang sebab runtuhnya kerajaan Majapahit, masih merupakan misteri yang tak kunjung terpecahkan. Menurut, Babad Tanah Jawi disebabkan oleh serangan Kerajaan Demak yang nota bene kerajaan Islam yang didirikan oleh Raden Fatah dengan dukungan para Wali.²⁸³

Sangat sinis Serat Dharma Gandhul memberi kesan amat negatif, khususnya dari sudut etika Jawa. Menyebutkan bahwa runtuh dan hancurnya Majapahit sebabkan oleh serangan Demak, yang nota bene anak kandungnya sendiri. Cacat moral demikian ini barangkali memang sengaja dimunculkan dan dilesatrikan agar selalu terkesan bahwa orang Islam adalah orang yang tidak bisa menghormati orang tua, atau bahkan tidak bisa membalas kebaikan budi orang atas dasar etika.²⁸⁴ Bait yang merisaukan, tercantum dalam Serat *Dharmagandul* karya anonim,

“Sang Prabu Bhra Wijaya midhanget ature Patih kaget banget pengga- lihe, njrejeg kaya tugu, nganti suwe ora pangandika, njroning pangga- lih ngungun banget marang putrane sarta para Susunan, dene padha duwe sedya kang mangkono, padha diparingi pangkat, wekasane malah pada gawe buwana balik, kolu grusak Majapahit. Sang Prabu nganti ora bisa menggali apata mungguh kang dadi sabab dene putrane lan para ngulama teka arep ngrusak karaton, digoleki nalar-nalare tansah wudar, lair batin ora tinemu ing nalardene kok padha duwe pikir ala. Ing wektu iku paggalihe sang Prabhu peteng banget, sungkawane ratu gede kang linuwih, senemonan dening Dewa, kaya dene atining kebo entek dimangsa tumaning kinjir. Sang prabhu banjur andangu marang patih apata mungguh kang dadi sababe dene putrane lan para ulama apa dene para bupati kolu ngrusak Majapahit, ora pada ngelingi marang kabecikan ? Ature Patih, amretelakake yen uga ora mangerti , amarga adoh karo nalare, wong dibeciki kok padha males ala, lumrahe mesthi padha males becik, ki Patih uga mung gumun, dene wong Islam pikire kok pada ora becik, dibeciki walese kok padha ala’

Artinya :

“Sang Prabhu mendengar laporan sang Patih sangat terkejut hatinya, diam membisu, lama tak berkata. Dalam hatinya sangat heran kepada putranya

²⁸³Muljono, *Runtuhnya Majapahit*, 97. Lihat juga WL. Olthof, *Poenika Serat Babad Tanah Djawi Wiwit saking Nabi Adam doemoegi ing taoen 1647* (Kaetjap ing Nederland: ing taoen 1941)O.

²⁸⁴Ki Kalam Wadi, *Serat Darmogandul* (Semarang: Penerbitan oleh Dhahara Prize, tt), 91.

dan para Sunan yang memiliki kemauan seperti itu. Mereka diberi kedudukan, malah memberontak, merusak Majapahit. Sang Raja sampai tak habis pikir alasan apa yang mendasari perbuatan mereka merusak negara Majapahit, dicari-cari penalarannya tidak juga tercapai, lahir bathin tidak masuk akal akan perbuatan jelek mereka itu. Pada waktu itu pikiran sang raja sangat gelap; kesedihan ratu agung, dikisahkan oleh Dewa bagaikan hati kerbau yang habis dimakan kutu babi hutan. Sang Prabhu kemudian bertanya kepada ki Patih:”apakah yang menjadikan putranya dan para ulama serta para Bupati tega melawan Majapahit, tak ingat kepada kebaikan rajanya:” Jawab Patih, menjelaskan bahwa diapun tidak mengerti karena jauh dari pemikirannya. Orang diberi kebaikan dibalas kejahatan. Pada lazimnya harus membalas dengan kebaikan pula. Ki Patih juga heran, pemikiran orang Islam ternyata tidaklah baik, sebab diberi kebaikan, membalas dengan kejahatan.”²⁸⁵

Rasyidi mengutip dari *Serat Darmagandul* tembang berikut:

Dene tebih saking nalar, den saeni walese angawoni, tjidra lan sebutan buku, pikukuhe tiyang Djawa, Djawa-Djawi mangerti agal lan alus, wajibe yen binetjikan, sayekti males betjik. Amung lagya bangsa Islam, den betjiki walese angalani, tetep lawan sebutipun, anyebut asma Allah, mila ala tijang Islam batosipun, aluse mung kalahiran, batosipun djudjur masin. Jen njebut nabi Muhammad, Rasullah panunggal para nabi, Muhammad makaman kubur, rasa kang salah, mila ewah bengok-bengok endjing surup, nekem dada tjelumikan, djungkir-djungkir ngaras siti. Pukulun watawis amba, mila santri sengite kepati-pati tan karsa anggepok asu, ulame kinaramna, mung wadose den karsakna dalu, kinalalke tanpa nikah, mula ulam-ulam sinirik
Artinya :

Akan tetapi bangsa Islam, jika diperlakukan dengan baik, mereka akan membalas jahat. Ini adalah sesuai dengan dzikir mereka. Mereka menyebut nama Allah, memang “ala” (jahat) hati orang Islam. Mereka halus di dalam hatinya saja, dalam hakekatnya mereka itu terasa pahit dan masin. Adapun orang yang menyebut nama Muhammad, Rasulullah, nabi terakhir. Ia sesungguhnya melakukan dzikir salah. *Mukammad* artinya makam atau kubur, *Ra su lu lah* artinya rasa yang salah. Karena orang gila. Pagi sore berteriak-teriak dan dadanya ditekan dengan tanganya, berbisik-bisik, kepala ditaruh di tanah berkali-kali. Kalau bersetubuh dengan manusia, tidak dengan pengesahan hakim, tindakannya dinamakan makruh. Tetapi kalau partnernya seekor anjing, tentu perkataan najis itu tidak ada lagi, sebab ke manakah untuk mengesahkan perkawinan dengan anjing²⁸⁶.

²⁸⁵Catatan: Kutipan baris-baris di atas adalah dari *Serat Darmagandul* versi prosa, menurut penyusunnya dari naskah asli. Ditulis tahun Jawa 1830-Syaka, (1908-M) oleh Ki Kalam Wadi (Kalam = pena; Wadi = rahasia) (Semarang: Dahara Prize), menurut penulisnya bermakna Barang Rahasia laki-laki (Penis atau kemaluan pria).

²⁸⁶H.M. Rasyidi, *Islam dan Kebatinan* (Jogjakarta: IAIN Jogjakarta, 1968), 33-34.

Gambaran konkrit kebencian penulis anonim terhadap kaum santri, setelah menelaah *Serat Darmagandul*, H.M. Rasyidi menyimpulkan:

- 1) Orang Islam itu jahat. Diperlakukan baik, membalas khianat.
- 2) Orang Islam mementingkan formalitas, sembahyang, gerak-geriknya tertentu, suara adzan keras seperti terserang penyakit, lima kali sehari
- 3) Suka menolak makanan dengan dalih haram, apalagi anjing. Ternyata, karena suka berhubungan kelamin dengan anjing.
- 4) Dalam Islam bukan *sembahyang*, penting sahadat: *Asyhadu anla ilaha illallah, waasyhadu anna Muhammadar rasul ullah*
- 5) “Saya bersaksi, tidak ada tuhan selain Allah. Dan aku bersaksi Mohammad utusan Allah.
- 6) Menurut *Serat Darmagandul*, syahadat adalah sarengat artinya: hubungan kelamin antara lelaki dan perempuan. Hubungan sexual ini penting sehingga empat kiblat berarti adalah sexual.
- 7) Permulaan Surat al-baqarah, al Qur-an: *Alif, laam, Mim, dzalikal kitabu la raiba fih hudan lill muttaqin*. Menurut Darmagandul. *dzalikal*: jika tidur, kemaluannya bangkit. *kitabu la*= kemaluan laki-laki tergesa-gesa masuk ke dalam kemaluan perempuan.²⁸⁷

Berdasar uraian di atas, *Serat Darmagandul* dapat dikatakan di samping naskah anonim, juga merupakan narasi subyektif dari individu pembenci Islam, yang merasa memiliki kapasitas ilmu lebih tinggi dan lebih halus dari syareat dalam arti aturan lahiriyah dari agama Islam. Berdasarkan penuturan tersebut, muncul antipati di kalangan Islam, juga di kalangan sejarawan. Penuturan *Babad Tanah Jawi*, *Serat Dharmagandul*, *Suluk Gatholoco* dan lainnya dianggap provokatif, tidak proporsional, perlu kajian akademis beradab untuk mencari kebenarannya.

Memang, diketahui bahwa institusi politik Islam secara *de facto* dan *de jure* ditandai munculnya kerajaan Demak. Namun perlu diketahui, bahwa Islam sudah eksis jauh sebelum kerajaan Majaphait runtuh. Catatan Cabaton, Prabu Bhrawijaya memperisteri Muslimah dari Campa.²⁸⁸ Dengan demikian, faktor amalgamasi

²⁸⁷ H.M. Rasyidi, *Islam dan Kebatinan*

²⁸⁸ Antoine Cabaton, *Orang Islam di indo China Perancis* dalam Ecole Francoise, ed, *Kerajaan Campa* (Jakarta: Penerbit. PN Balai Pustaka, 1981), 249.

adalah faktor menentukan dalam proses Islamisasi, bukan faktor politik yang menentukan Islamisasi ataupun sebagai faktor keruntuhan Majapahit.

Keterlibatan Giri dalam pergolakan politik masa akhir kekuasaan Majapahit berdasar *Babad Tanah Djawi*; diceritakan, Giri terlibat penyerbuan yang dilakukan oleh kekuatan Islam Demak. Berdasarkan bukti-bukti epigrafis dan berita Portugis serta Spanyol pemberitaan *Babad Tanah Djawi* tersebut anakron, bertentangan dengan isi Prasasti Jiyu I-IV (th. 1946 M), yang membuktikan bahwa pada tahun itu kerajaan Majapahit masih berdiri, kemudian diserbu Girindrawardhana. Oleh Girindrawardhana pusat kerajaan dipindahkan ke Dhaha (Dayo).²⁸⁹ Keterlibatan Giri dalam penyerbuan ke Majapahit terdapat dalam J.J. Raas (1987).²⁹⁰ Sumber lokal memberitakan, konflik terjadi antara sisa-sisa kekuatan Majapahit, yakni Sengguruh dan Dhaha, menyerang Giri pada masa Sunan Dalem (1508-1545 M). Dalam peristiwa tersebut kekuatan kerajaan Majapahit dapat dipukul mundur. Keruntuhan Majapahit *Serat Kandha* menyatakan dengan Candrasengkala *Sirna Ilang Kertaning Bhumi* (1400-C/1478- M). Sumber Spanyol dan Portugis menyebutkan pada tahun 1513-M dan 1522M pusat kekuasaan Hindu Jawa berada di Dayo (Dhaha).²⁹¹

Pergolakan politik akhir Majapahit, dikatakan Anderson, di dalam ajaran kosmologi Jawa, hampir semua aspek perilaku masyarakat Jawa bermuatan politik sejauh aspek itu mempengaruhi pembagian dan pemusatan kekuasaan karena ia merupakan satu-satunya yang menjadikan masyarakat hidup teratur, makmur dan stabil. Keputusan penguasa tidak berkadar etika tetap dan inheren; keputusan itu

²⁸⁹ MS. Koleksi Bibliotheca der Rikjuniversiteit de Leiden No. : OF 0581 C, 3008).

²⁹⁰ J.J. Raas, *Babad Tanah Djawi: de Prosa versie van Ng. Kertapradja doordeleth* (Foris: Publications 1987).

²⁹¹ Armando Cortesue, *The Suma Oriental of Tome Pires on A ccount of The East from The Red Sea to Japan. Writen in Malacca and India in 1512 M-1513 M.* (London: Hakluyt Society, 1544), 174-176.

dinilai berdasarkan tingkat sampai di mana, dalam situasi atau masa yang mana saja, keputusan itu meningkatkan atau merongrong pemusatan kekuasaan.²⁹²

Dalam historiografi lokal klasik, saat jatuhnya Demak pergulatan politik kekuasaan diwarnai fenomena relasional antagonis-dikotomis pergulatan Islam dengan golongan abangan. Rekonstruksi Atmodarminto terjadi pertentangan antara Islam mutihan dan abangan, dimenangkan abangan dipimpin Panembahan Senopati pendiri Mataram Islam. Sayangnya visi politik historiografi local, tidak menjelaskan aspek sosial-ekonomi dan sosial-budaya mewarnai pergulatan antara Islam dan abangan.²⁹³ Sultan Agung raja terbesar Mataram berhasil menaklukkan pahlawan terakhir masyarakat pesantren yang dipimpin Sunan Giri (1635).²⁹⁴

Selanjutnya, ketika Mataram mulai meluaskan wilayahnya di Jawa Timur, Sunan Prapen (Sunan Giri ke III, 1545-1625 M) berusaha menjadi penengah atau mediator. Tetapi, tatkala seluruh penguasa lokal di Jawa Timur berhasil ditundukkan oleh Mataram, tinggal Giri, satu-satunya kekuatan yang belum mengakui hegemoni Mataram. Selanjutnya menjadi musuh Mataram dan berhasil ditundukkan oleh Sultan Agung tahun 1636 M.²⁹⁵

Berbagai penuturan seperti *Babad Tanah Jawi*, apalagi *Serat Dharmagandul*, *Suluk Gatholoco* dan penuturan serupa lainnya, dianggap oleh sejarawan Muslim sangat provokatif, tidak proporsional, perlu kajian akademis dan beradab

²⁹² Benedict R'OG Anderson, Gagasan tentang kekuasaan dan Kebudayaan Jawa, dalam Mirriam Budiardjo (penyusun), *Aneka pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1991), 116. Baca juga Zainuddin Maliki, *Agama Priyayi Makna Agama Di Tangan Elite Penguasa* (Yogyakarta: Pustaka Marwa 2004), 43.

²⁹³ Atmodarminto, *Babad Demak Dalam Tafsir Sosial politik Keislaman dan Kebangsaan* (Jakarta: Millenium Publisher PT Dyatama Milenia, 2000), 50-108.

²⁹⁴ H.J. Van Den Berg et. al. *Asia dan Dunia sejak 1500* (Jakarta: J.B. Wolter, 1954), 233.

²⁹⁵ H.J. De Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, Judul Asli *De Regering van Sultan Agung, Vopsrt van Mataram, 1613-1645, en Diue van Zijn Voorganger. Penembahan Seda ing Krapjak. 1601- 1613* (Leiden: Diterbitkan sebagai No : 23 seri Verhandeligen van KITL, 1958), 159-162. Ekspedisi Mataram tersebut, secara panjang lebar dipaparkan dalam WL. Olthof, *Poenika Serat Babad*, 197

untuk mencari kebenaran sejarahnya.²⁹⁶ Fakta historis memang, institusi politik Islam di Jawa, de facto dan de jure adalah munculnya kerajaan Demak. Namun perlu difahami pula, bahwa telah menjadi fakta historis, komunitas Islam sudah eksis di pusat kekuasaan Majapahit jauh sebelum runtuhnya kerajaan Hindu-Jawa tersebut. Bahkan Prabu Bhrawijaya, memperisteri Muslimah dari Campa²⁹⁷ Dengan demikian maka, faktor amalgamasi lebih menentukan dalam proses Islamisasi, bukan faktor politik kekuasaan yang menjadi faktor utama keruntuhan Majapahit. Dalam hal ini de Graaf, dan T.H. Pigeaud menyatakan:

sebelum ini pandangan sejarawan barat terlalu sedikit memperhatikan terhadap cerita Jawa yang banyak sekali jumlahnya, yang mengisahkan pengambilalihan kekuasaan secara damai atas Jawa oleh penguasa Islam Demak dari kafir Majapahit. Peradaban Jawa Majapahit tidak lenyap, melainkan sedikit demi sedikit diislamkan. Kisah terkenal orang sakti, legenda mengenai orang yang telah menyebarluaskan Islam di Jawa abad 15 dan abad 16, harus dilihat sebagai bukti adanya keyakinan yang tumbuh di Jawa bahwa peradaban Islam-Jawa yang dikembangkan para wali adalah kelanjutan dan pembaruan terhadap peradaban Hindu-Jawa kuno.²⁹⁸

Berdasar uraian di atas, pergolakan sosial-politik masa akhir Majapahit, ditandai perebutan tahta kerajaan, antar keluarga raja, bukan persoalan agama. Kedatangan Islam adalah peristiwa panjang dalam perubahan sosial dan membawa kemajuan peradaban. Graaf dan Pigeaud menyatakan peradaban Islam-Jawa, oleh para wali merupakan pembaharuan peradaban Hindu dan Jawa kuno.²⁹⁹

2. Perkembangan Ekonomi

Pusat Majapahit di pedalaman Jawa Timur. Kegiatan ekonomi agraris sektor pertanian, persawahan, tambang, peternakan dan usaha tempat penyeberangan dan lainnya mendapat perhatian Negara. Sektor pajak sangat

²⁹⁶Rosyidi, *Islam dan Kebatinan*,

²⁹⁷Antoine Cabaton, "Orang Islam di indo China Perancis" dalam Ecole Francoise "edi" *Kerajaan Campa* (Jakarta : Penerbit PN Balai Pustaka, 1981), 249.

²⁹⁸De Graaf, dan TH. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama Di Jawa, Peralihan Dari Majapahit ke Mataram* (Jakarta: Grafiti Pers 1985)

²⁹⁹De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam*.

menentukan pemasukan negara, lebih-lebih ketika dapur memainkan perana dalam pemungutan pajak.

Namun perkembangan jalur ekonomi global di laut Jawa, Majapahit juga mendasarkan kekuatan ekonomi maritim, khususnya perdagangan dan pelabuhan. Slamet Pinardi menyatakan, ketika dari dapur telah ada surplus dan dapat disalurkan ke luar, demikian pula ketika telah datang orang asing seperti Cina, India maupun Arab, sektor ini tumbuh dan berkembang perdagangan antar daerah, pulau dan negara.³⁰⁰ Dari perdagangan, selain kerajaan dapat menarik pajak, juga aktif berperan sendiri; malahan nantinya faktor dukung perdagangan menjadi lebih besar meskipun agrobisnis dan agroindustri pedalaman tetap berperan besar dalam perekonomian negara. Politik pajak kerajaan pada dasarnya berlaku sangat ketat terhadap seluruh wilayah, meski kerajaan memper-hatikan juga faktor kemandirian suatu wilayah. Hal itu seperti terdapat tanah sima yang bebas pajak terhadap kerajaan, secara panjang lebar hal itu seperti dinyatakan pada Prasasti Biluluk.³⁰¹

Van Leur menyatakan, konsekuensi masyarakat yang ekonomi tidak hanya menyandarkan pada sektor pertanian, tetapi juga perdagangan, meyebabkan adanya sikap terbuka bagi masyarakat Majapahit lebih-lebih masyarakat di daerah-daerah pantai utara Jawa Timur.³⁰² Selanjutnya Leur menyatakan kota-kota pantai Utara Jawa, kekuasaan politik ekonomi dipegang oleh kaum aristokrat yang mendominasi perdagangan sebagai pemodal atau juga sebagai peserta perdagangan. Selama itu selalu saja terjadi relasional konflik ekonomi, yakni konflik antara masyarakat agraris di pedalaman di satu pihak dengan masyarakat

³⁰⁰ Slamet Pinardi, et all. Perdagangan pada masa Majapahit dalam masa Majapahit dalam Kartodirdjo et all. ed. *Tujuh Ratus*, 180-181

³⁰¹ Prasasti "Biluluk" diresmikann pada tahun 1366 M. Menerangkan Pembatasan Penguasaan garam. 184.

³⁰² JC Van Leur, *Indonesian Trade and Society : Eassys in Asian Social and Economic History*. 2nd Edition Sumur (Bandung: van Hoeve. 1960), 278.

pesisir yang bersandar pada sektor perdagangan. Relasi konflik baru mereda, khususnya periode Mataram yang berhasil menaklukkan daerah-daerah pesisir Jawa Timur. Kerajaan Majapahit mengembangkan perekonomian pada sektor perikanan, pertanian basah atau sawah, dan usaha pemeliharaan lautan. Pembukaan sektor perikanan dan pertanian mencipta kelas “kawula” pekerja yang tergantung majikan, sedang pengembangan pelestarian laut menciptakan penduduk mandiri.

Kelompok baru yang lahir dari perkembangan ekonomi adalah kelompok penarik pajak, mendapatkan kewenangan sebagai penagih dengan kekuasaan. Mereka adalah tenaga disewa penguasa untuk memungut pajak. Tidak jarang kerja para penarik pajak itu menimbulkan keresahan dan kekacauan ketika menghadapi para wajib pajak yang tidak mampu memenuhi kewajiban dalam membayar pajak.

Dengan kata lain, dapat dikatakan, pajak merupakan salah satu tiang pokok ekonomi Majapahit. Pajak di Majapahit adalah sejumlah iuran berupa uang ataupun barang yang wajib dibayar oleh rakyat kepada pemerintah sebagai tanggung jawab sebagai warga negara. Besaran pajak ditetapkan berdasarkan undang-undang atau peraturan sehingga dapat dipaksakan, serta tidak terdapat timbal balik jasa yang langsung dapat ditunjukkan. Sebagian penghasilan negara akan dikembalikan kepada masyarakat berupa, misalnya pembangunan jembatan, irigasi, jasa dsb.³⁰³

Subroto menjelaskan, searah dengan perkembangan ekonomi di Majapahit, muncul kelompok masyarakat sesuai dengan profesinya, yaitu kelompok petani, kelompok masyarakat industri (pengrajin, tukang, pande dsb). Di berbagai prasasti candi digambarkan adanya pengelompokan masyarakat Majapahit yang bisa dilihat pada relief candi Panataran, candi Jayagu dsb. Jenis-jenis hasil industri masyarakat

³⁰³ Djoko Dwijanto, Perpajakan pada masa Majapahit dalam Kartodirdjo et all. ed. *Tujuh Ratus Tahun*, 221.

adalah industri rumah tangga, misalnya garam, gula, minyak, minuman dan bahan makan lainnya. Di samping yang terkait dengan kebutuhan keseharian rumah tangga di sana juga ditemukan jenis lainnya, misalnya pembuatan payung, tikar, dan bahan anyam-anyaman lainnya. Pusat kekuasaan Majapahit berada di daerah agraris, namun sarana transportasi perdagangan bergantung pada perahu. Para pedagang asing yang ingin berdagang ke pusat kerajaan Majapahit masuk dari arah Hujung Galuh (Surabaya), salah satu pusat kegiatan ekonomi yang selalu menggunakan perahu. Sehingga, kemaritiman amat ditingkatkan perannya baik sektor transportasi maupun ekonomi lebih-lebih wilayah kekuasaannya banyak yang bercorak kemaritiman sebagaimana kerajaan sebelumnya, Singhasari. Kota-kota pelabuhan di Jawa Timur yang amat vital adalah, di antaranya, Gresik, Tuban, dan Hujung Galuh (Surabaya).

Sumber sejarah yang menggambarkan sektor pertanian pada masa kekuasaan Majapahit bisa ditelusuri dari peninggalan karya sastra maupun artefaktual. Peninggalan karya sastra, misalnya kitab *Ramayana*, *Tantu Panggelaran*, *Kitab Arjuna Wijaya*, *Sutasoma* dan juga *Pararaton*, menjadi sangat penting. Sedangkan artefaktual yang memberikan gambaran tentang kehidupan bercocok tanam sebagaimana terbaca dalam beberapa relief candi. Subrata, mengutip alat-alat pertanian yang masih banyak digunakan petani sekarang merupakan model jaman Majapahit, misalnya *luku* (bajak), *pacul* (cangkul), *tampah* (alat pemilah beras dengan kulit padi saat usai ditumbuk), dll.³⁰⁴

Berdasar sumber tersebut, disimpulkan ekonomi masyarakat Majapahit ditopang sektor pertanian, kelautan, pajak, jasa dan industri. Sedangkan ekonomi kerajaan Majapahit, seperti kerajaan sebelumnya, di samping ditopang pajak, juga

³⁰⁴ Subroto, Sektor Pertanian penyangga ekonomi Majapahit dalam Kartodirdjo et all. "ed", "Tujuratus tahun, 156

ditopang sektor perdagangan. Banyak pedagang asing datang ke Majapahit, bahkan sebagian menetap. Pedagang-pedagang ini sebagian menjadi anggota masyarakat lewat amalgamasi dan naturalisasi.³⁰⁵

Sumber sejarah tentang ramainya perdagangan di Majapahit bisa ditelusuri dari beberapa prasasti, di antaranya Prasasti Biluluk, Prasasti Shelamandi yang menerangkan tentang pelabuhan Canggü; demikian pula dengan prasasti Trowulan tentang kota-kota pelabuhan lainnya. Adapun karya sastra yang menginformasikan hal ini, di antaranya adalah *Negarakertagama*, *Pararaton* dan *Kidung Ranggalawe*.

3. Kondisi Sosial Budaya

Apabila pergolakan politik masa akhir Majapahit terjadi karena perebutan tahta kekuasaan antar keluarga kerajaan yang dikenal dengan perang Paregreg, yang disepakati ahli merupakan penyebab utama keruntuhan kerajaan nasional maritim tersebut; maka, dalam relasi sosial budaya terjadi transformasi konstruksi sosial yang lebih bersifat progresif berjalan secara damai dalam dimensi waktu yang lama.

Transformasi sosial budaya yang lebih bersifat progresif, mengikuti konsep Sartono, disebabkan karena terjadinya interaksi antar kelompok sosial secara intensif dalam waktu lama, sehingga dimungkinkan secara wajar bila kemudian menimbulkan jaringan semua warga komunitas dapat melakukan penyesuaian secara kultural, sehingga terjadilah transformasi dari budaya lama Jawa, Hindu-Buddha, ke budaya baru, yaitu kebudayaan Islam.³⁰⁶

³⁰⁵ Slamet Pinardi, Sektor Perdagangan, dalam Kartodirdjo et al. ed, *Tujuratus tahun*, 180

³⁰⁶ Sartono Kartodirdjo, Interaksi Berganda di Samudra Hindia, (500-1500) kata pengantar, *Sejarah Sunan Drajat*

Transformasi budaya terjadi pada berbagai *pranata* (aturan) dan *institusi* (lembaga) sosial yang telah ada, seperti transformasi *patron-client*, *guru-siswa*, *mandala*, jaringan faham kebatinan ke dalam format baru *kiyai-santri*; *wali-murid*, *pesantren* dan aliran-aliran tarekat. Hal ini dapat ditelusuri dari berbagai peninggalan sejarah sebagai simbol-simbol pada masa akhir kekuasaan Majapahit. Sartono Kartodirdjo menjelaskan bahwa, rekonstruksi sejarah lokal, perlu dipakai latar belakang konstektual, terutama proses globalisasi. Konsep jaringan (*network*) sambung-menyambung, memudahkan penyusunan latar historis, yang mencakup interaksi berganda serta sistematis di Samudra Hindia (500-1500), di mana faktor maritim menonjol, mencakup di dalamnya masalah transit manusia.³⁰⁷

Sementara, pergolakan dalam visi sosial budaya masyarakat akhir Majapahit, sebagaimana dikatakan Simuh, berupa persaingan bidang politik sejak akhir Majapahit, merupakan riak dari persaingan sosial budaya antara Islam dan Kejawen yang bercorak kehinduan. Simuh menyebut, kelompok Islam dengan masyarakat pesantren menomor-duakan kekuasaan dan me-nomor satu-kan agama, sedangkan kelompok abangan kejawen menomor-satukan politik atau kekuasaan, menomor-duakan agama. Logika ini digunakan Simuh untuk menunjukkan bahwa perselisihan keduanya bukan karena agama tetapi masalah sosial budaya. Persaingan bukan terjadi dalam bidang agama, tetapi untuk mempertahankan kebudayaan kejawen yang dianggap lebih adiluhung.³⁰⁸

Graaf menyatakan, penelitian sejarah periode Hindu-Buddha dan periode Islam di Jawa tidak terjadi keseimbangan, baik dilihat dari jumlah peminatnya maupun publikasinya. Sebelumnya, sejarawan asing kurang memberi porsi

³⁰⁷Sartono Kartodirdjo, *Interaksi Berganda*, ibid.

³⁰⁸Simuh, *Interaksi Islam-Jawa*, dalam *Merumuskan kembali Interelasi Islam Jawa*, Ridin Sofwan et al. (Semarang-Yogyakarta: Kerjasama Pusat Kajian Islam dan Budaya Jawa IAIN Semarang dengan Gamma Media, 2004), 33-34.

perhatian terhadap munculnya kekuasaan Islam setelah runtuhnya Majapahit. Akhir kerajaan Majapahit dianggap sebagai keruntuhan peradaban, padahal, kebudayaan Islam masa akhir kekuasaan Majapahit justru memperlihatkan kelanjutan, bahkan perpaduan antara kedua corak peradaban tersebut.³⁰⁹

Uka Tjandrasasmita menyatakan, keberadaan makam-makam kuno di Tralaya dan Trawulan, waktunya terentang antara tahun 1368 sampai 1611-M, membuktikan adanya komunitas Muslim, bermukim di lokasi yang diperkirakan sebagai pusat kerajaan Majapahit yang masyhur itu. Bahkan menurut legenda, nisan makam yang memuat angka tahun 1370 Syaka dipercaya sebagai makam Puteri Cempa, seorang Muslimah permaisuri raja Majapahit. Lebih jauh, Tjandrasasmita menyatakan, penulis Kakawin Negara Kertagama, Pararaton maupun Tantu Panggelaran, diduga kuat sudah mengetahui adanya agama Islam di tengah-tengah komunitas pemeluk Hindu-Buddha yang berkembang saat itu. Komunitas Muslim di beberapa kota pelabuhan penting Jawa Timur telah menghasilkan sejumlah naskah Islam dalam bahasa Jawa abad 16, memuat ajaran agama Islam dari segi tasawwuf, hukum Islam dan tauhid.³¹⁰

Ahwan Mukarrom menyatakan, kebudayaan pada masa akhir kekuasaan Majapahit di Jawa secara menyeluruh dan utuh memang masih belum banyak tersentuh studi, khususnya yang bercorak keislaman. Sebagian besar kajian masih terbatas pada salah satu aspek saja, misalnya epigrafi, filologi, sufi, arsitektur, artefak dan ornamen maupun sejarah. Di sini tampak melihat beberapa tokoh,

³⁰⁹ de Graaf, *Kerajaan Islam*.

³¹⁰ Uka Tjandrasasmita, *Penelitian Arkheologi Islam Indonesia dari masa ke masa* (Jakarta: Penerbit Menara Kudus, 2000), 72.

misalnya Damais, Baloch, Husein Djajadiningrat, Drewes, Poerbatjaraka, Uka Tjandrasasmita, de Graaf, dan Pijper.³¹¹

Lebih lanjut Ahwan Mukarrom menyatakan, pengenalan kebudayaan masa akhir Majapahit di Jawa Timur sangat penting sebagaimana disebutkan di depan. Pertama, untuk mengetahui proses Islamisasi di lingkungan masyarakat yang mayoritas beragama Hindu Budha. Kemudian, juga untuk mengetahui latar belakang budaya pra-Islam di Majapahit, misalnya seni bangunan, tradisi lisan dan yang paling penting dalam studi ini adalah karya tulis. Di sini masih sangat tampak dominasi unsur-unsur budaya lama (Hindu-Buddha) ketika Islam telah berkembang pesat. Hasil budaya tersebut dapat dikatakan sebagai kreativitas yang berakar dari pengalaman yang menyeluruh dan kolektif sejak mengalami interaksi dengan kebudayaan dari luar sekitar abad ke-14 M. Kebanyakan sejarawan pada umumnya menyatakan bahwa institusi politik Islam pertama di Jawa adalah kerajaan Islam Demak, yang didirikan oleh Raden Fatah. Komunitas muslim yang terdapat di bandar-bandar pantai utara Jawa Timur lambat laun menjadi pusat penyebaran agama dan sekaligus sebagai pusat pertumbuhan kebudayaan Islam. Pertumbuhan komunitas Muslim yang cepat di pusat-pusat perdagangan ini menimbulkan perubahan sosial budaya egaliter, diikuti lahirnya budaya baru yang bercorak Islam pada masa akhir kekuasaan Majapahit.³¹²

Sekitar abad ke-15 dan 16-M dalam kehidupan komunitas Muslim di Jawa Timur masih terdapat sisa-sisa pengaruh budaya pra-Islam. Pengaruh ini misalnya terdapat dalam penggunaan istilah atau sebutan untuk sejumlah acara ritual, religi, nama diri, idiom, dan nama-nama bangunan baik yang sakral maupun yang profan.

³¹¹ Mukarrom, Kebatinan Islam.

³¹² Mukarrom, Kebatinan Islam.

Istilah-istilah terkait peribadatan diantaranya, dikenal kata *sembahyang* sebagai ganti kata *salat*, *puasa* (*upavasa=Buddha*) untuk pengganti *shaum*, *dhanadharm* untuk pengganti *zakat*. Demikian juga sebutan bulan *puasa* digunakan untuk menyebut bulan Ramadan; sebutan kepada ulama baik ahli fikih maupun tarekat, digunakan sebutan *pendeta*, *kyai* dari pada misalnya ulama atau syekh.³¹³

Aminuddin Kasdi menyatakan bahwa data artefaktual dan tekstual telah banyak menunjukkan ciri-ciri peralihan dari masa Hindu Buddha Majapahit ke Islam. Oleh sebab itu, terhadap hasil budaya yang muncul dan berkembang disebut sebagai budaya Islam pada masa akhir kekuasaan Majapahit. Peninggalan budaya Islam peralihan, banyak terdapat di pantai utara Jawa, khususnya di Jawa Timur dan Tralaya. Kesemuanya jelas-jelas menunjukkan betapa eksisnya budaya pra- Islam. Hal ini kemudian memunculkan berbagai pendapat terkait cara yang ditempuh oleh para penyebar Islam, proses akulturasi yang menyertainya, serta bagaimana proses pertumbuhan budaya pada masa akhir kekuasaan Majapahit tersebut.³¹⁴

Habib Mustopo menyatakan bahwa pada awal penyebaran agama Islam di Jawa, bahasa dan huruf Arab dipergunakan bersama-sama dengan bahasa dan huruf Jawa. Agar dapat menyalin fonem bahasa Arab huruf Jawa, ditambah tanda baca. Sebaliknya, ketika huruf Arab mulai digunakan untuk menulis terjemahan dalam bahasa Jawa, huruf Arab juga ditambah dengan tanda baca yang dapat menampung fonem bahasa Jawa, misalnya 'ain () dan fa' dalam kata *af'al* menjadi *afengal*, huruf shin () dalam kata *rahnya*, huruf dzal () dalam kata *dzatulla*. Sebaliknya, ketika naskah-naskah Islam berbahasa Jawa mulai ditulis

³¹³ Mustopo, *Kebudayaan Islam*.

³¹⁴ Kasdi, *Sumber Sejarah*.

dengan huruf Arab terjadi penambahan tanda baca untuk menampung fonem yang tidak terdapat dalam huruf Arab. Misalnya huruf kaf (ك) ditambah tiga titik di atasnya untuk fonem ga (گ) dalam kata *Giri Kedhaton, anggadahi, guru*, dan lain-lain.³¹⁵

Lambat laun huruf Arab yang dikenal dengan huruf *pegon* menggeser kedudukan huruf Jawa, khususnya di daerah pesisir utara pulau Jawa. Pada saat itu telah tumbuh karya tulis dalam bahasa Jawa tengahan yang banyak meyerap kosa kata bahasa Melayu. Naskah semacam itu, misalnya, *Het Boek van Bonang: the Admonition of Seh Bari*; dan *De Javanische Primbon uit 16 eeuw*. Huruf Arab yang digunakan untuk menulis naskah Jawa dan atau Melayu disebut dengan huruf *Pegon* atau *Jawi*. Adanya banyak kesalahan dalam penulisan judul dan nama Arab dan juga naskah-naskah baik yang berbahasa Jawa ditulis dengan huruf Arab ataupun yang asli bahasa Arab dan ditulis dengan huruf Arab menunjukkan bahwa penulisnya bukan seorang ahli dalam penulisan Arab ataupun bahasa Arab.³¹⁶

Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa fakta tersebut membuktikan bahwa penulis maupun penyalinnya adalah seorang Jawa Muslim atau pribumi dan tampaknya bukan termasuk ahli atau penutur bahasa Arab dalam pergaulan sehari-hari. Hal ini sangat jelas ketika, mencermati kembali naskah asli "*Sarupane barang ing Kitab ingkang Kejawen miwah Suluk miwah kitab sarto Barqoh ing Giri Kedhaton*," yang menjadi sumber pokok studi ini.

Mukarrom menyatakan bahwa berdasarkan hipotesis sementara dapat diketahui bahwa sejumlah unsur kebudayaan akhir Majapahit yang diselimuti Islam dengan sengaja telah diambil untuk menjembatani agar kebudayaan Islam

³¹⁵ Mustopo, *Kebudayaan Islam*

³¹⁶ Mustopo, *Kebudayaan Islam*, 4

sebagai unsur baru dapat diterima di tengah lingkungan masyarakat yang mayoritas masih beragama Hindu-Buddha atau sinkretisme keduanya. Apabila hipotesa ini bisa dibenarkan maka proses Islamisasi di Jawa telah dilakukan dengan melalui pendekatan kultural oleh para pendakwahnya.³¹⁷

Lebih jauh Mukarrom menyatakan di dalam bab pendahuluan karyanya bahwa studi tentang hasil-hasil karya tulis Islam pada awal Islamisasi Jawa Timur belum banyak dilakukan. Di samping beberapa naskah pesisiran yang telah diuraikan di muka, masih banyak lagi jika ditelusuri di masyarakat pesisir utara Jawa Timur. Naskah-naskah itu, di samping menginformasikan masalah fiqih, tauhid maupun tasawuf, ternyata juga mengisyaratkan adanya ajaran pantheisme di Jawa. Pantheisme tampaknya di Jawa menjadi aspek penting lebih-lebih peranya di dalam Islamisasi di Jawa Timur. Adopsi terhadap ajaran-ajaran lokal yang mendahului Islam ternyata cukup memberi sumbangan berarti bagi akselerasi tersebarnya Islam di masyarakat. Kisah tentang *Dewa Ruci* kemudian menjadi substansi pokok *Serat Cabolek*, misalnya, cukup memberikan gambaran tentang proses Islamisasi awal.

Serat Cabolek seyogyanya tidak dipandang sebagai gambaran adanya ketegangan antara Islam versus tradisi lokal kepercayaan dan budaya Jawa setempat, justru Serat Cabolek menggambarkan betapa para penyiar Islam sejak awal, sangat bijaksana mempergunakan realitas budaya lokal, dimana kekayaan religiusitas masyarakat Hindu-Buddha, diambil sebagai media Islamisasi.³¹⁸

Dalam karya sastra *Mahabarata* ataupun *Bharatayuda* juga dapat dilihat adanya harmoni relasional antara Islam dengan tradisi lokal ataupun dengan

³¹⁷ Mukarrom, *Kebatinan Islam*.

³¹⁸ Mukarrom, *Kebatinan Islam*.

budaya Jawa.³¹⁹ Di dalam kitab Mahabarata, kisah Prabu Salya panglima perang Korawa saat gugur di medan laga, isterinya menghampiri jenazah Prabu Salya seraya menangis; sambil berdoa dengan berharap semoga bisa bertemu lagi nanti di alam akherat untuk bersama-sama meniti *wot ogal-agil* sebagai tanda kesetiaan sehidup semati. *Wot ogal-agil* adalah titian bergoyang yang membentang di atas neraka. Siapapun, mulai dari manusia pertama sampai manusia terakhir, untuk mencapai nirwana harus berjalan meniti titian kecil yang selalu bergoyang-goyang apalagi ketika ada orang yang meniti. Menurut Habib Mustopo, berdasarkan identifikasi fungsi dan kegunaan *wot ogal-agil* di kalangan santri Jawa disebut dengan *wot shirotol mustaqim* dan dalam sastra Melayu, sering disebut dengan *Titian serambut dibelah tujuh*. Setelah mengucapkan kata-kata harapan itu isteri Prabu Salya lalu bunuh diri dengan menusukkan keris ke perutnya.³²⁰

Sisa-sisa kepercayaan tentang *wot ogal agil* pada era tahun 60-an-70-an masih banyak dijumpai di pedesaan. Bisanya begitu ada anggota keluarga yang meninggal dunia, selalu saja ada upacara pemotongan pohon kelapa. Pohon ini merupakan simbol yang diharapkan nanti menjadi titian bagi orang yang meninggal tersebut di akherat ketika harus meniti di *wot ogal-agil*.³²¹ Sudah barang tentu meniti sebuah titian yang kecil di atas jurang neraka bukan pekerjaan mudah. Oleh sebab itu, gambaran tentang titian serambut dibelah tujuh atau *wot ogal-agil* adalah guna menunjukkan betapa susahny manusia untuk mencapai surga.

³¹⁹ "Kakawin Bharatta Yuddha" adalah karya gubahan monumental Empu Sedah dan Empu Panuluh pada masa kerajaan Daha sekitar abad ke 12. Lihat pula Habib Mustopo, *Budaya Islam di Bumi Kediri. (antara abad XII-XVII)* (Kediri:)Makalah disampaikan dalam, Seminar Nasional Sejarah Kediri oleh Jurusan Pendidikan Sejarah FPIS- IKIP PGRI Kediri 12 Januari 2002)

³²⁰ Mustopo, *Budaya Islam*, Ibid.

³²¹ *Wot* adalah titian (Ind). Titian berbeda dengan Jembatan. Biasanya *wot* ini hanya terdiri dari satu batang pohon yang dibentangkan di atas dua tebing sungai kecil, dipergunakan sebagai jembatan darurat di desa-desa tempo dulu

Selain batang pohon yang disimbolkan sebagai titian, maka daun kelapa disimbolkan sebagai payung yang diharapkan bisa menjadi peneduh, payung pada saat berada di *oro-oro makhsyar*, padang luas tempat berkumpulnya manusia sedunia mulai dari manusia yang pertama sampai dengan manusia terakhir, menunggu giliran *nguwot shirataol mustaqim/ wot si ogal agil* (meniti titian *shiratal mustaqim*). Padang luas ini amat panas sekali, seolah-olah matahari berada dekat sekali di atas kepala manusia. Jarak antara kepala dan matahari hanya sepanjang paruh seekor burung jalak. Sebuah Syair Jawa menggambarannya sebagai berikut:

*Bismillahirrahmanirahimi';
Miwiti nyebut ing gusti mami;
Alhamdulillah puji ing Allah;
Kabehing puji keduwehe Allah;
Allah ta'ala anekakaken;
Sedaya makhluk den kumpulaken;
Makhluk kang kuna lan makhluk akhir;
Pada kumpulan ing dina akhir;
Ing aras bumi banget panase;
Kabehe makhluk bilengen ndase;
Serngenge adoh den gawe celak;
Mungguh benggange sak luting Jalak.³²²*

Artinya:

”Dengan nama Allah yang maha pengasih lagi maha penyayang
Saya memulai (syair ini) dengan menyebut (nama) Tuhan saya;
Al Hamdulillah, puji-pujian untuk Allah
Semua puji hanya milik Allah
Allah Ta’ala (akan) mendatangkan;
Seluruh makhluk untuk dikumpulkan;
Makhluk yang kuna (lama) dan makhluk yang akhir;
Semua berkumpul di hari akhir (itu);
Di atas permukaan bumi amatlah sangat pansanya;
Seluruh makhluk akan pusing karenanya;
Matahari yang jauh, didekatkan;
Jaraknya hanya sepanjang paruhnya burung Jalak.

³²² Syi’ir ini dinamakan dengan *Syi’ir Qiyamat* karena hanya menceritakan tentang *dino qiyamat*. Ini biasaya didendangkan sebagai puji-pujian *santri* saat menunggu salat rawatib.

Phenomena *wot ogal-agil* atau *shirotol mustaqim* di kalangan *orang Islam Jawa*, *wot* ini disimbolkan dengan pohon kelapa, ditebang saat kematian. Barangkali dengan semakin derasnya informasi keagamaan dan pendidikan agama Islam serta kepentingan ekonomis, maka dewasa ini penebangan pohon kelapa saat upacara kematian sudah banyak ditinggalkan.³²³

Namun keluh-kesah manusia serta kesulitannya untuk meniti *shirotol mustaqim* masih digambarkan setidak-tidaknya dalam naskah "*fafirru ilallah*," naskah yang menginformasikan tentang hari kiamat, tanda-tanda yang akan datang serta hal-hal yang terkait dengan itu.

Menurut naskah ini setelah seluruh manusia berkumpul di padang *makhsyar* mereka digiring ke depan pintu titian *shirotol mustaqim*. Titian ini membentang di atas neraka, ujungnya di padang *makhsyar*, sementara pangkalnya berada di depan pintu surga. Masih menurut naskah ini, ada empat gambaran (secara visual) titian *shirotol mustaqim*. Pertama, jalannya naik, kemudian turun dan seterusnya mendatar dan berakhir di depan pintu surga. Kedua, mulanya naik, kemudian mendatar, lantas turun mendatar lagi, naik lagi, mendatar, lantas turun, demikian seterusnya sampai akhirnya di depan pintu surga. Ketiga, mula-mula naik kemudian turun lantas naik lagi, turun lagi, demikian seterusnya sampai di depan pintu surga. Keempat, sejak awal lurus, mulus dan amat mudah sampai di tempat.³²⁴

Harun Nasution memberikan gambaran lebih spesifik, bahwa *shirotol mustaqim* adalah jalan lurus yang akan menghantarkan manusia ke akhirat dengan selamat. Sebagaimana dimaklumi bahwa di dunia ini manusia berbeda-beda

³²³ Mustopo, *Budaya Islam*.

³²⁴ Mundzir Nadzir, *Fafirru ilallah lan Pemanca Rasul lan Pakeming tanah Jawa*. Ditulis dengan huruf Arab Pegon, 1962), 62

ibadahnya karena adanya perbedaan-perbedaan pandangan serta adanya *madzhab-madzhab* keagamaan. Di sana ada tasawwuf, ada falsafat, ada fiqih, ada politik, ada teologi dan sebagainya. Maka, manusia dapat memilih jalur mana saja sejauh tidak keluar dari garis-garis atau koridor al-Qur-an dan al-hadits. Dengan demikian, maka *shirotol mustaqim* adalah jalan lurus atau yang bisa meluruskan manusia dari kesesatan amal di dunia ini, sehingga akan mudah sampai kepada Allah. *Shirotol mustaqim* bukanlah titian di alam akherat nanti akan tetapi merupakan jalan hidup yang seharusnya dilalui manusia ketika hidup di dunia ini sehingga akan menghantarkannya selamat kepada keridloan Allah SWT. Dalam gambaranya yang lebih konkrit, *shirotol mustaqim* adalah jalan tol bebas hambatan. Artinya, selama amal perbuatan manusia berdasar atas kaidah al-Qur-an dan al-Hadits, manusia akan selamat menempuh kehidupan di diunia ini yang konsekwensinya di akherat kelak dia akan mendapatkan ampunan dan ridlo-Nya.³²⁵

Terkait banyaknya ajaran kebatinan yang sesat, Harun Hadiwijono mengutip *Het Boek van Bonang* menyatakan bahwa pada awal abad ke-16 atau masa-masa akhir kekuasaan Majapahit banyak dijumpai karya-karya tulis yang menginformasikan betapa merebaknya ajaran kebatinan yang dianggap sesat di masyarakat. Oleh sebab itu, maka para pemuka Islam, yang marasa bertanggung jawab terhadap akidah umatnya, berupaya memberi pedoman keagaman Islam, khususnya terkait dengan kebatinan. Munculnya naskah *Het Boek van Bonang* diharapkan menjadi pedoman masyarakat sehingga tidak terjerumus pada *bid'ah* yang sesat. Sebagaimana dimaklumi, naskah *Het boek van Bonang* dan bahkan *The*

³²⁵ Harun Nasution, *Akal dan wahyu dalam Islam* (Jakarta: Penerbit Univerrstas Indonesia Press. 1981), 73.

Admonition of Seh Bari secara jelas menjadikan *Ihya' Ulumiddin* dan *Tamhid* sebagai referensi utamanya.³²⁶

Berdasarkan atas beberapa uraian tentang kondisi sosial budaya pada masa akhir kekuasaan Majapahit, khususnya dari sumber karya tulis dan epigrafi dan peninggalan artefaktual, dapat disimpulkan bahwa kebudayaan Islam pada masa akhir Majapahit lahir dan berkembang sebagai hasil interaksi kultural antara kebudayaan Islam dan kebudayaan sebelum Islam, yakni kebudayaan Jawa Kuno dan kebudayaan Hindu-Buddha melalui proses yang berlangsung lama dan berlangsung secara damai melalui transformasi budaya yang dimainkan oleh para elite agama Islam secara akomodatif. Walaupun saat itu kekuasaan Majapahit sebagai institusi politik mulai surut, namun secara kultural pengaruhnya masih terlihat dengan jelas sampai pertengahan abad ke-16 M. Lebih jauh Mukarrom menjelaskan pada masa akhir kekuasaan Majapahit golongan Islam di bidang budaya telah berperan meneruskan beberapa tradisi budaya Majapahit. Di bidang politik, kelangsungan dinasti Majapahit justru bisa berkelanjutan karena kerajaan Demak, Pajang maupun Mataram didirikan oleh keturunan raja-raja Majapahit.³²⁷

4. Relasi Sosial Kemasyarakatan

Sartono Kartodirdjo mendeskripsikan masyarakat Jawa dalam golongan keturunan raja atau ksatria, bangsawan dan petani dalam herarkis tingkatan feodalisme yang masih eksis hingga sekarang. Kehidupan kraton yang dimuliakan oleh kawula masyarakat bawah secara berlebihan membawa konsekuensi logis yang berat sebelah. Pembagian masyarakat Jawa secara herarkis dalam golongan keturunan raja ksatria, bangsawan priyayi dan petani wong cilik, kawula dikatakan

³²⁶ Hadiwiyono, *Kebatinan Jawa*.

³²⁷ Mukarrom, *Kitab Sarto Barqoh*, ibid.

Sartono Kartodirdjo sebagai konstruk relasi *patron-client*. Loyalitas terhadap patron merupakan salah bentuk tingkat kepatuhan terhadap kosmologi yang harus dilaksanakan dengan sebaik-baiknya. Hal ini dikarenakan adanya kesadaran penuh dari kawula untuk mewakili aspirasi mereka ke dalam struktur hierarkis yang lebih tinggi di atasnya seperti kepada raja dan pemuka masyarakat³²⁸.

Alrianingrum menjelaskan bahwa patron sebagai individu pemegang kuasa, mencipta sistem sosial politik dan pemerintahan dengan kewenangan memegang otoritas kekuasaan dalam struktur patronase yang berkembang di seluruh masyarakat Jawa sejak munculnya kerajaan-kerajaan di Jawa sampai pada masa akhir kekuasaan Majapahit.³²⁹

Kehidupan sosial masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit atau masa transisi, secara khusus, telah memiliki sistem hubungan sosial dengan tatanan yang sudah mapan. Memang secara tertulis tidak terdapat istilah pembedaan, tetapi strata sosial yang memotong hak-kewajiban warga masih tetap ada, yang tidak berdasar pada peran, tetapi lebih ditentukan genealogis. Maka, dengan demikian hubungan social dan negara dalam masyarakat ditentukan oleh status, sementara kondisi kehidupan sosial Majapahit yang dikuasai keraton, dan juga sekaligus ditentukan oleh faktor keyakinan.³³⁰

Status warga ditentukan oleh warna atau kasta sebagaimana masyarakat Hindu. Terdapat empat unsur kasta (*catur varna*) di dalam masyarakat. *Catur*

³²⁸Sartono Kartodirdjo. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 Dari Emporium sampai Imperium* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama. 1992), ix, lihat juga Sartono Kartodirdjo et. al, *Perkembangan PeradabanPriyayi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993). Baca juga, Sartono Kartodirdjo, *Struktur Sosial Dari Masyarakat Tradisional dan Kolonial*. Dalam Lembaran Sedjarah No. 4 (Jogjakarta: Pertjetakan Universitas Islam Indonesia, 1969).

³²⁹Septina Alrianingrum, Pangreh Praja Suatu Hubungan Kekuasaan dan Budaya Jawa, *Jurnal Sejarah Indonesia: Media Komunikasi keilmuan Sejarah meliputi aspek-aspek: Politik, ekonomi, budaya dan Iptek*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2009 (Surabaya, Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Jawa Timur, 2009).

³³⁰Sartono Kartodirdjo, Masyarakat dan Sistem Politik Majapahit dalam “*Tujuhratus tahun Majapahit*” (1293 1993) *Suatu Bunga Rampai*. (Surabaya: Diterbitkan Dinas Pariwisata Jawa Timur TT.) 38

varna itupun secara resmi telah menjiwai hubungan antar anggota masyarakat Majapahit, meskipun hanya terbatas pada acara resmi dan upacara agama saja.³³¹ Maka, yang terjadi, hubungan tersebut ditentukan oleh status sosial, juga oleh fungsi. Status yang mendasarkan diri pada garis keturunan dapat bergerak lentur karena fungsi dan posisi faktual dalam masyarakat. Sistem kasta menempatkan kaum Brahmana pada strata paling atas nyatanya terkalahkan oleh kaum Ksatriya yang menguasai seluruh warga termasuk Brahmana. Kasta terakhir atau keempat yang terdiri dari para budak nyatanya di sana tidak terdapat tawanan yang dipekerjakan.³³²

Ketika negara membuat proyek perikanan, di sekitar Gresik sekarang, memunculkan kelompok baru dalam masyarakat, yaitu pekerja yang terikat langsung dengan kewenangan majikan. Perlu dicatat pula bahwa saat itu sebagaimana nanti dijelaskan dalam membicarakan kondisi sosial ekonomi bahwa di sana sudah dikenal adanya kelompok penagih pajak, semacam *debt collector* yang sering bertugas dengan kekerasan, sehingga sering menimbulkan kekacauan di kalangan masyarakat.³³³

Pada masa akhir Majapahit, dikenal adanya kelas pekerja yang dikuasai majikan; namun demikian majikan, di samping sebagai pemilik modal juga penguasa wilayah, sekaligus pemilik wilayah seisinya. Konsep yang telah dikenal sejak sebelum Majapahit. Kewenangan raja-raja, termasuk para bangsawan maupun majikan kecil apalagi ketika raja dipandang sebagai titisan dewa, menjadi sangat wajar jika kemudian “seorang dewa“ menguasai alam tanah atau wilayah

³³¹Kartodirdjo, Masyarakat dan Sistem, 4.

³³²Kartodirdjo, Masyarakat dan Sistem, 40.

³³³Kartodirdjo, Masyarakat dan Sistem, 41

serta isinya, dalam hal ini manusia dan binatang serta sesuatu yang tumbuh dari bumi kekuasaannya. Mungkin hal demikian dimulai dari Kresna dalam cerita Mahabarata dan ajaran Hindu. Kresna dipandang titisan Dewa Wisnu, bisa jadi sebagai awal dari konsep keyakinan, Dewa Raja, meskipun istilah Dewa Raja itu sendiri tidak pernah ada di India. Hingga dewasa inipun, Raja, juga keluarganya secara vertikal dan horisontal dipandang sebagai manusia yang memiliki kelebihan yang berasal dari Tuhan. Kondisi yang telah jauh berlangsung ini nantinya akan tetap berlanjut hingga akhir Majapahit. Jika ada perubahan, terlihat tidak pada aspek prinsip tetapi hanya improvisatif saja. Sebuah perkembangan yang menghasilkan Majapahit menjadi amat besar karena luas wilayahnya, namun sekaligus menjadi faktor penyebab surutnya, dalam berbagai aspek kenegaraan dan sosial, yang membawa kepada akhir eksistensinya. Historis Majapahit dipandang kelanjutan dari Singasari. Secara genealogis pendiri Majapahit adalah keturunan, sekaligus menantu Kertanegara.³³⁴

Jayakatwang dari Gelang-Gelang, Kediri, walau berhasil menaklukkan Singasari, tetapi tidak secara definitif menduduki kerajaan pusat kerajaan Singasari. Namun sempat menjadi sisipan matarantai kerajaan, karena mewariskan sistem sosial keakuwaan. Perlu dicatat Jayakatwang, adalah adik ipar raja Kertanegara. Ia kawin dengan adik perempuan Kertanegara, Turukbali. Sehingga, sangat dimungkinkan kelemahan Kertanegara, banyak diketahui oleh Jayakatwang. Dari dua aspek ini, eksplanasi dan amalgamasi menyebabkan Majapahit mewarisi sistem ke akuwaan dalam menguasai dan mengatur

³³⁴ Machi Suhadi. *Latar Belakang Sejarah Kadiri – Singasari*. Makalah Seminar Nasional Sejarah Kediri (Kediri : Panitia Nasional Sejarah Kediri. Jurusan Pendidikan Sejarah FPIS – IKIP – PGRI Kediri tahun 2002), 8. Lihat Makalah pembandingan Agus Aris Munandar (Kediri: Panitia Nasional Sejarah Kediri, Jurusan Pendidikan Sejarah FPIS – IKIP – PGRI Kediri, 2002), *Beberapa tinjauan tentang Sejarah Kediri pada abad 11 –14*.

wilayahnya. Cara ini berarti wilayah, diserahkan atau dikuasakan kepada kerabat raja, terutama di Jawa. Sistem itu menyebabkan tanah dikuasai keluarga raja, dimana hakekat peran dan kekuasaan raja akan menjadi makin kuat karena daerah ke-akuwu-an, yang akan mendukung raja.³³⁵ Di samping sistem ke-akuwu-an sangat penting dari sisi politik kekuasaan, ternyata juga menjadi amat penting bagi politik pemerintahan dari segi keuangan. Sebagai dampak dari adanya dukungan wilayah-wilayah kepada raja, maka dalam hal penarikan pajak yang sangat diperlukan untuk biaya penyelenggaraan negara, menjadi lebih terjamin. Para akuwu masa Singasari, pada masa Majapahit diganti gelarnya menjadi, Bre, dapat merupakan kepanjangan tangan raja untuk menguasai wilayah, terutama guna menarik dana pajak bagi penyelenggaraan negara. Secara global dengan sistem kewilayahan itu Majapahit telah mampu membangun dan membentuk sebuah negara yang bertumpu pada kekuasaan teritorial. Sebetulnya di dalam kesatuan sebuah teritorial, terdapat unsur-unsur pendukung antara lain, komunitas yang berdasar pada ikatan darah keluarga atau genealogis dan juga ikatan berdasar pada kepentingan bersama.³³⁶

Wilayah Jawa Timur, banyak mempunyai bagian subur demikian luas, ditambah daerah kekuasaan kerabat raja yang berusaha membuka dan mengembangkan wilayah kekuasaannya, demi perintah raja dan kelestarian perannya di daerah masing-masing, menyebabkan banyak migrasi ke daerah-daerah subur, yang kemudian membentuk komunitas dapur. Dapur sebagai komunitas lebih banyak didukung oleh kepentingan bersama, karena migrasi calon dapur ini lebih banyak bersifat mencari kehidupan baru yang diharapkan lebih

³³⁵ Sartono Kartodirdjo, *Masyarakat dan Sistem*, 37

³³⁶ Theodore G. Th. Pigeaud, Ph.D., *Java in The 14th Century. A Study in Cultural History. The Negara Kertagama By Rakawi Prapanca of Majapahit* (The Hague: Martinus Nijhoff. 1962), 492.

baik. Kata-kata ini, dapur dalam bahasa Jawa Baru sekarang masih tertinggal jejaknya dalam bahasa harian yang dapat diartikan ke dalam bahasa Indonesia dengan kata rumpun seperti kata *dapur* Jawa diartikan rumpun bambu. Namun kata dapur juga telah mengandung multi arti yang dalam bahasa Jawa terdapat istilah *keris dapur luk sanga* keris dengan bentuk lekuk sembilan. Kata, dapur, tidak dapat begitu saja diartikan sebagai bentuk karena kata, dapur dalam kata keris di Jawa, selain memberi arti tentang bentuk, sekaligus memberi arti tentang sifat, kekuatan yang terkandung di dalamnya dan berarti juga fungsi yang dimilikinya. Maka sangat boleh jadi kata yang terakhir itu dari kata komunitas dapur pada masa Majapahit, dapat diterapkan artinya.³³⁷ Sebuah komunitas sudah barang tentu terbentuk dalam satu kesatuan yang kuat. Maka dari itu, dari luar akan terlihat bentuk, sifat dan artinya, sekaligus terlihat fungsinya: sebagai petani atau pedagang, pelaut, penarik pajak atau yang lain. Dapur yang lebih banyak bertumpu pada kekuatan, agro, tanah atau sumber daya lingkungan alam mereka, seperti bertani basah, tambang, perikanan, penyeberangan, menyebabkan mereka terkait dan terikat dengan tanah mereka. Sifat menetap membawa konsekuensi hidup, terbentuknya organisasi masyarakat dalam dapur-dapur; dan pada gilirannya mendukung eksistensi wilayah yang lebih luas, dan akhirnya eksistensi negara.³³⁸

Peran organisasi dapur, terhadap negara secara langsung maupun tidak langsung dalam hal kesejahteraan, memunculkan tokoh hero, yakni orang pertama yang berjasa terhadap dapur. Dewasa ini hero dikenal istilah *cikal-bakal*. Sebenarnya manusia biasa kemudian menjadi makhluk supra natural disebut *dhanyang*. Hero mungkin menjadi *dhanyang* karena paling tua atau paling

³³⁷ Penjelasan kata *dapur* dalam kasus keris (Jawa) mengandung pengertian bentuk, fungsi dan juga sifat.

³³⁸ Slamet Muljono "Negara Kertagama dalam Tafsir Sejarahnya. (Jakarta: Penerbit Bhartara, Jakarta 1979), 102

berperan dalam mewujudkan dapur. Menghormati hero selanjutnya berkembang menjadi penghormatan kepada *leluhur*. Jadi, tradisi kemudian dianggap bersifat sakral, sebenarnya berasal dari sesuatu praksis dan profan. Pada gilirannya, *leluri* arwah *leluhur* yang dipandang sakral itu, disadari atau tidak, mempunyai nilai praktis bagi penguasa, seperti untuk penyatuan, membangun etos kerja dan sebagainya. Leluri *leluhur*, di Majapahit dapat dilihat puncaknya ketika Hayam Wuruk melakukan upacara *sraddha* bagi Rajapatni, neneknya. Sebenarnya telah ada sejak masa dinasti Sanjaya di Jawa Tengah; seperti tercantum pada prasasti Kalasan 732-M yang isinya antara lain penghormatan leluhur yang telah mendirikan dinasti Sanjaya dengan kalimat antara lain *rahayanta rumuhunri Medang ri Poh Situ*...artinya: Engkau yang telah menjadi Hyang di Medang di Poh Situ. Dengan bertumpu pada kekuatan, kekuasaan dan kedaulatan dapur yang diorganisasikan para bre dan para dapur telah tidak terikat pada darah, melainkan pada daerah dan kepentingan disertai nilai moral penghormatan idealisme pada leluhur, menjadikan pusat pemerintahan di Majapahit mendapat dukungan dan menjadi kuat. Situasi demikian telah dapat mewujudkan negara dengan tahap negara nasional, sebagaimana kerajaan Majapahit yang luar biasa perkasa dan luas daerahnya. Hanya akhirnya, faktor ini pula penyebab pokok runtuh dan hancurnya kerajaan nasional. Kesadaran kemanunggalan yang telah terbina oleh Hayam Wuruk bersama Gajah Mada menjadi sia-sia.³³⁹

E. Perubahan sosial Dalam Perspektif Strukturasi

Perubahan social dalam perspetif teoritik, dan membahas dimensi perubahan sosial masa akhir kekuasaan majapahit atau pada masa peralihan disepakati ahli telah

³³⁹ Nugroho Notokusanto, *Sejarah Nasional Jilid II* (Jakarta: Penerbit PN. Balai Pustaka dan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta, 1977), 256.

melahirkan kebudayaan baru yakni kebudayaan Islam.³⁴⁰ Perubahan sosial pada masa peralihan, dalam kajian ini akan dilihat pertama, domain teori sosial, dan kedua domain strukturasi berdasarkan pendekatan teori strukturasi Giddens.³⁴¹

1. Perubahan Sosial dalam Domain Teori Sosial

Paul B. Horton dan Chester L Hunt menyatakan, pada dasarnya perubahan sosial dan perubahan budaya merupakan konsep yang sebenarnya saling berkaitan satu sama lain. Meskipun mempunyai perbedaan, perubahan sosial mencakup perubahan dalam segi struktur dan hubungan sosial, sedangkan perubahan budaya mencakup perubahan dalam segi budaya masyarakat.³⁴² Wilbert Moore menyatakan, bahwa perubahan sosial (*social change*) diartikan sebagai perubahan penting dari struktur sosial, dan yang dimaksud dengan struktur sosial adalah pola-pola perilaku dan interaksi sosial. Di dalam struktur sosial termasuk pula ekspresi seperti norma, nilai dan fenomena budaya (kultural). Dengan demikian, pengertian perubahan sosial inheren di dalamnya perubahan budaya (kultural).³⁴³ Selo Soemardjan mengemukakan, perubahan sosial pada dasarnya sulit dipisahkan dari perubahan kultural atau budaya. Menurut Soemardjan, perbedaan keduanya, mungkin hanya pada tingkat analisis. Sedang dalam praktiknya sangat sulit untuk membedakan antara yang satu perubahan sosial dengan perubahan budaya.³⁴⁴

Harper³⁴⁵ mengartikan perubahan sosial sebagai perubahan penting dalam struktur sosial. Kalau Wilbert More mengartikan struktur sosial sebagai pola-pola

³⁴⁰ Lihat Damais dalam Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam*.

³⁴¹ Giddens, *The Consequences*.

³⁴² Paul B. Horton dan Chester L Hunt, *Sosiologi*, Jilid I, terj. Aminudin Ram & Tita Sobari, (Jakarta: Erlangga, 1987), 208.

³⁴³ Wilbert Moore, sebagaimana dikutip oleh Laurer, (2003) dalam Daddi, H.G., *Kembalinya Kekuatan Otonomi Desa Asli Bali*. Dalam Gismar, A.M. dan Hidayat, S., "ed". *Reformasi Setengah Matang* (Jakarta: Mizan Publika, 2010).

³⁴⁴ Selo Soemardjan, *Perubahan Sosial di Yogyakarta*. (Jakarta Depok: Komunitas Bambu. 2009).

³⁴⁵ Harper, C.L. *Exploring Social Change*. New Jersey: Prentice-Hall Inc. 1989.

perilaku dan interaksi sosial, Harper mengartikan struktur sosial sebagai satu jaringan relasi sosial yang bersifat tetap di mana didalamnya terjadi interaksi yang rutin dan berulang (*a persistent network of social relationships in which interaction has become routine and repetitive*). Lebih jauh, yang dimaksud dengan satu jaringan relasi sosial yang bersifat tetap hampir sepadan artinya dengan pola- pola perilaku (yang bersifat tetap, tentunya); dan interaksi yang rutin dan berulang hampir sama maksudnya dengan pengertian interaksi sosial menurut Wilbert Moore. Harper mendeskripsikan tipologi perubahan struktur sosial dalam perubahan sosial, sebagai berikut:

- a. Adanya perubahan dalam personal di dalam struktur sosial yang ada, yaitu dengan hadirnya orang-orang (anggota) baru dan/atau hilangnya orang-orang (anggota) lama dalam struktur yang ada. Ini dalam pengertian bahwa keluar atau masuknya elemen-elemen anggota dari suatu struktur sosial akan mendorong terjadinya suatu perubahan sosial. Dalam konteks yang luas, misalnya, suatu komunitas (community) atau masyarakat (society), bila komposisi penduduknya berubah maka struktur sosialnya akan berubah.
- b. Adanya perubahan relasi (hubungan) dalam struktur sosial. Dalam hal ini termasuk, misalnya, perubahan dalam struktur kekuasaan (*structure of power*), otoritas (*authority*), dan komunikasi dalam struktur sosial yang ada.
- c. Adanya perubahan fungsi dalam struktur, yaitu menyangkut apa yang harus dilakukan dan bagaimana melakukannya.
- d. Adanya perubahan dalam hubungan (*relationship*) antara struktur-struktur yang berbeda. Ini menyangkut hubungan antara struktur sosial tertentu dengan struktur sosial lainnya di luar struktur yang disebutkan pertama.
- e. Adanya perubahan dalam bentuk munculnya suatu struktur sosial baru dari struktur sosial yang lama. Struktur sosial lama ini mungkin pada akhirnya memudar atau hilang sama sekali; atau dalam beberapa kasus malah terintegrasi dengan struktur sosial yang baru terbentuk itu.³⁴⁶

Selain tipologi perubahan sosial sebagaimana disebutkan di atas, Harper dalam bukunya yang sama juga mengemukakan adanya lima dimensi masalah perubahan sosial, sebagai berikut;

³⁴⁶ Harper, *Exploring Social*

- a. dimensi pertama berhubungan dengan tingkatan perubahan (levels of change);
- b. dimensi kedua berhubungan dengan kerangka waktu (time frames);
- c. dimensi ketiga berhubungan dengan penyebab perubahan (causes of change);
- d. dimensi keempat berhubungan dengan agensi (agency) atau bagaimana perubahan yang terjadi itu dihubungkan dengan intensi atau niat pelakunya atau aktor (manusia);
- e. dimensi kelima berhubungan dengan beberapa istilah berbeda yang berkaitan erat dengan konsep perubahan yaitu, antara istilah proses, kemajuan (progress), perkembangan (evolution) dan pembangunan (development)³⁴⁷.

Dimensi pertama, perubahan terjadi dalam berbagai tingkat. Pada masa peralihan, dimensi pertama ini menyangkut dari struktur tiap sektor seperti sektor ekonomi penggunaan mata uang, sektor sosial pola pendidikan, sektor budaya penggunaan bahasa sampai dengan sektor keagamaan, dengan adanya sinkretisme ataupun akulturasi budaya sehingga perubahan sosial merupakan proses panjang yang melahirkan kebudayaan baru yakni kebudayaan Islam.

Dalam hal dimensi waktu, masa peralihan berjalan dalam rentang waktu yang lama. Para ahli sepakat bahwa perubahan sosial masa peralihan, khususnya, dan perubahan sosial di Indonesia pada umumnya, lebih disebabkan karena adanya faktor masuknya budaya luar yang masuk, sejak dari masuknya budaya India, kemudian budaya Islam dan terakhir budaya Barat.

Dalam hal dimensi agency, perlu dicatat bahwa tentang perubahan di Indonesia umumnya dan di Jawa timur khususnya, para ahli sepakat dengan adanya lokal genius. Ini artinya agen pribumi memiliki peranan besar. Seperti pada masa peralihan muncul tokoh Walisongo yang kebanyakan pribumi.

Dalam hal dimensi yang berhubungan dengan konsep perubahan sosial

³⁴⁷ Harper, *Exploring Social*.

masa peralihan, banyak ahli menyatakan bahwa kebudayaan Islam merupakan sintesa dari pertemuan kebudayaan Jawa kuno, kebudayaan Hindu Buddha dengan kebudayaan Islam. Menurut hemat peneliti hal ini bisa dimaknai sebagai kemajuan atau progres dan juga merupakan perkembangan kebudayaan.

Kingsley Davis mengartikan perubahan sosial sebagai perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat. MacIver membedakan antara *utilitarian elements* dengan *culture elements* yang didasarkan pada kepentingan-kepentingan manusia yang primer dan sekunder. Semua kegiatan dan ciptaan manusia dapat diklasifikasikan ke dalam kedua kategori tersebut. Artinya, semua mekanisme dan organisasi yang dibuat manusia dalam upaya menguasai kondisi kehidupannya, termasuk di dalamnya sistem-sistem organisasi sosial, teknik dan alat-alat material.³⁴⁸

Gillin dan Gillin mendefinisikan perubahan sosial sebagai suatu variasi dari cara-cara hidup yang telah diterima, baik karena perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi maupun karena adanya difusi ataupun penemuan baru dalam masyarakat. Menurut Talcott Parsons, perkembangan masyarakat transisional, melalui tiga tingkatan utama yaitu primitif, intermediet dan modern. Dari tiga tahapan itu, dikembangkan lagi menjadi lima subklasifikasi evolusi sosial, menjadi lima tingkatan, yaitu primitif, advanced primitif and archaic, historis intermedietate, seedbed societies dan modern societies. Parsons yakin, perkembangan masyarakat terkait erat dengan perkembangan empat unsur subsistem utama, kultural-pendidikan, keha-kiman-integrasi, pemerintahan-pencapaian tujuan dan

³⁴⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990),301.

ekonomi-adaptasi.³⁴⁹ Perubahan sosial menurut Soerjono Soekanto disebabkan factor dari dalam dan faktor dari luar;

Faktor dari dalam masyarakat itu sendiri, antara lain: bertambah atau berkurangnya penduduk, penemuan-penemuan baru, Pertentangan-pertentangan dalam masyarakat, terjadi pemberontakan atau revolusi dalam masyarakat itu sendiri. Faktor penyebab dari luar masyarakat, antara lain: Sebab-sebab, berasal dari lingkungan fisik yang ada di sekitar manusia, Peperangan dengan negara lain, Pengaruh kebudayaan masyarakat lain.³⁵⁰

2. Perubahan Sosial dalam Domain Strukturasi.

Dalam perspektif teori strukturasi masyarakat masa peralihan merupakan hal baru yang dicipta dan dicipta ulang, jika bukan *ex nihilo*, oleh partisipan di tiap pertemuan sosial. Produksi masyarakat inheren di dalamnya kehidupan sosial, yakni sebuah performa yang penuh keahlian, dipertahankan dan dibuat terjadi oleh manusia.³⁵¹

Dengan demikian, domain strukturasi memberikan peran agency, cukup dominan dalam perubahan sosial, tidak seperti domain struktur yang lebih menonjolkan peran strukturnya.

Giddens menjelaskan bahwa agen dalam strukturasi adalah orang-orang real secara kontinu melakukan suatu tindakan di dalam peristiwa di dunia.³⁵² Struktur yang dimaksudkan Giddens lebih berdekatan dengan aturan dan sumberdaya yang terbentuk dan membentuk sebuah kondisi yang memungkinkan praktik sosial.³⁵³

Pada masa peralihan, khususnya di Giri, elite Islam adalah Sunan Giri, disepakati ahli sebagai tokoh yang berperan besar terhadap perubahan sosial masa

³⁴⁹ J. Dwi Narwoko & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, (Jakarta: Prenada Media, 2004),350.

³⁵⁰ Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, 351.

³⁵¹ Anthony Giddens dan Jonathan Turner, 1987, *Sosial Theory Today*,

³⁵² Giddens, *The Consequences*

³⁵³ Giddens, *The Consequences*

peralihan, yang kemudian melahirkan kebudayaan baru. Teori strukturasi akan berkonsentrasi kepada elemen-elemen tentang peran agensi sosial dan praktik-praktik sosial yang di dalamnya ada proses-proses reproduksi sosial dan rekonsiliasi struktur atas peran tindakan agen. Dalam hal ini, elite menciptakan simbol-simbol perubahan. Keberhasilan elite sebagai agensi perubahan sosial bergantung sepenuhnya pada kemampuan dalam membuat perbedaan dalam pemroduksian simbol-simbol tertentu. Membuat perbedaan berarti mentransformasikan sejumlah aspek bagi suatu proses atau kejadian. Agensi dalam teori strukturasi disamakan dengan kemampuan transformatif atau tokoh yang memimpin perubahan sosial.³⁵⁴

Karena elite agensi melakukan intervensi dalam mengubah atau mentransformasikan kejadian-kejadian sosial. Pertanyaannya, bagaimana cara elite mempengaruhi jalannya proses produksi-reproduksi dalam dualitas struktur. Jawaban pertanyaan tersebut memerlukan bantuan teori ideologi, hegemoni, dominasi dan wacana.

Elite sebagai agensi perubahan social di tengah faktor endogen dan faktor eksogen, mempengaruhi proses-proses sosial dalam dualitas struktur, yang kemudian dapat menghasilkan kebudayaan baru, menurut Johnes, elite secara repetitive memproduksi-mereproduksi struktur sosial; artinya, elite secara individual dapat melakukan perubahan atas struktur sosial.³⁵⁵Giddens berpandangan bahwa perubahan itu dapat terjadi bila agen dapat mengetahui gugus mana dari struktur yang bisa ia masuki dan dirubah. Gugus dalam strukturasi meliputi gugus signifikansi, dominasi, dan legitimasi. Struktur yang dimaksudkan

³⁵⁴ Giddens, *The Consequences*.

³⁵⁵ Pip Jones, Pip. *Pengantar Teori-Toeri Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-modernisme* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009).

Giddens lebih berdekatan dengan aturan dan sumberdaya yang terbentuk dan membentuk kondisi yang memungkinkan praktik sosial. Apabila Giddens menjelaskan bahwa struktur merupakan komponen dalam teori strukturasi, struktur oleh Johnes didefinisikan sebagai properti-properti yang berstruktur aturan dan sumber daya, alat yang memungkinkan praktik sosial, dapat dijadikan pedoman untuk eksis di sepanjang ruang dan waktu yang sistemik.³⁵⁶

Struktur menurut Giddens dapat terwujud jika terdapat legitimasi atas kontrol dan power serta sumber daya. Sehingga, konsep strukturasi menyatakan bahwa struktur hanya ada di dalam dan merupakan penggambaran faktual atas aktivitas agen dan atau aktor.³⁵⁷ Lebih jauh, Giddens menyatakan bahwa struktur adalah apa yang menjadi sebab terbentuknya kehidupan sosial dan merupakan penentu kehidupan sosial, tetapi struktur tidak memiliki kemampuan dan wewenang membentuk dan menetapkan identitas kehidupan sosial.³⁵⁸

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa elite Islam Giri pada masa peralihan memproduksi simbol-simbol ataupun perbedaan-perbedaan struktur di dalam proses sosial di dalam dualitas struktur secara kontinyu secara repetitive sehingga mereproduksi struktur sosial. Artinya, elite Giri sebagai agency dapat melakukan perubahan sosial dengan memproduksi struktur sosial baru yang kemudian menghasilkan kebudayaan Islam.

³⁵⁶ Johnes, *ibid*

³⁵⁷ Giddens, *The Consequences*.

³⁵⁸ Giddens, *The Consequences*.

.

BAB III

HISTORIOGRAFI GIRI DALAM DOMAIN ILMU SEJARAH

Perkembangan Ilmu Sejarah menurut Leirissa memiliki tiga pendekatan, disebut istilah domain. Pertama, domain peristiwa; kedua, domain struktur; dan yang ketiga, domain strukturasi.³⁵⁹ Alur kajian pada bab ini, pertama, membahas domain peristiwa, kedua domain struktur, dan, ketiga, historiografi Giri dalam dua domain. Kemudian membahas teori Strukturasi sebagai pendekatan, sekaligus pisau analisis kajian ini.

A. Domain Peristiwa

Pengetahuan ilmu sejarah, sejak munculnya historiografi pertama pada abad ke-5 SM di Yunani, kemudian, di Romawi, di Timur Tengah sampai jaman Eropa modern, juga di Asia, sampai dengan munculnya sejarah Sunan Giri yang menjadi fokus kajian ini, menurut Leirissa, didominasi oleh pengetahuan sejarah domain peristiwa atau pendekatan deskriptif analitis. Domain peristiwa dapat dinarasikan suatu kejadian (*event*) berproses dalam bingkai kausalitas, peristiwa merupakan fakta-fakta yang terjadi satu kali saja, tidak pernah berulang, dengan menampilkan tokoh-tokoh, orang-orang yang dianggap eksponen dari masyarakat,³⁶⁰

B. Domain Struktur

Pendekatan struktur, pengetahuan ilmu sejarah yang menekankan dominasi struktur dan *social power*. Pendekatan struktur baru muncul sejak tahun 1930-an.³⁶¹ Pendekatan struktur mendapatkan pengaruh dari ilmu sosial kontemporer, yakni

³⁵⁹ R.Z. Leirissa, Strukturisme dan Sejarah Sosial Budaya, *Jurnal Sejarah Indonesia: Media Komunikasi keilmuan Sejarah meliputi aspek-aspek: Politik, ekonomi, budaya dan Iptek*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2009, Surabaya, Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Jawa Timur, 2009.

³⁶⁰ Leirissa. Ibid.

³⁶¹ Leirissa, Strukturisme dan.

pendekatan teori fungsionalisme struktural, obyektivisme.³⁶²

Peter Burke menyatakan bahwa pendekatan struktur mempelajari sistem sosial, bukan pelaku sejarah.³⁶³ Sejarawan Perancis Fernand Braudel menyatakan, dalam sejarah struktural, peristiwa sejarah merupakan percikan atau kembang api bagian dari dinamika komunitas, sedangkan pelaku sejarah yang terkandung dalam peristiwa tidak penting, karena pelaku sejarah hanyalah sebuah kembang api yang indah seketika tetapi lenyap selama-lamanya.³⁶⁴ Althuser, menyatakan, sejarah merupakan serangkaian proses yang sama sekali tanpa melibatkan *actor/subject*. Konsep *structure* Althuser dalam Eseinya *Reading Capital* menyatakan, proses perubahan sejarah meniadakan peran aktor dalam upaya membangun struktur.³⁶⁵

Struktur menurut Piaget merupakan jalinan dari berbagai unsur yang dilandasi tiga ide dasar: pertama, *wholeness* keseluruhan; kedua, *transformationn* perubahan bentuk; dan, ketiga, *self regulation* mengatur diri sendiri. Abrams menyatakan, bahwa fenomena-fenomena kultural, aktivitas dan produk kebudayaan sebagai sebuah lembaga sosial sistem penandaan terbangun dari sebuah struktur yang memenuhi dirinya sendiri.³⁶⁶

Berkembangnya pendekatan struktur, tidak berarti sejarah domain peristiwa ditinggalkan oleh para ahli sejarah. Munculnya teori-teori ilmu sosial kontemporer terutama pendekatan teori interaksionisme simbolik, teori hermeneutik, dan subyektivisme memperkuat dominasi peran tokoh individu dalam pengetahuan sejarah domain peristiwa.

Perbedaan kedua pendekatan di atas, dipertemukan dengan pendekatan strukturasi

³⁶² Leirissa, Strukturisme dan.

³⁶³ Peter Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-89* (London: Polity Press, 1990).

³⁶⁴ Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism 15 th 18 th century, The Perspective of The World*, Vol. III. (London: Fontana, 1984), 20.

³⁶⁵ Zuryawan Isvandiar Zoebir, *Agency, Structure And Change In Social Theory*, <http://id.wordpress.com/tag/materialisme>, diunggah 9 Agustus 2008

³⁶⁶ M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (New York: Holt Rinehart and Winston, 1981).

oleh Antony Giddens. Pendekatan srukturasi tidak meletakkan agen dan struktur sebagai dualisme, tetapi merupakan satu rangkaian dalam dualitas struktur.

C. Kajian Terdahulu Dalam Domain Peristiwa dan Struktur

Berdasarkan perkembangan domain historiografi di atas, rekonstruksi sejarah Sunan Giri dan sejarah perkembangan masa peralihan, hasil kajian terdahulu, secara parsial, ada yang dapat dikategorikan sebagai domain sejarah peristiwa dan ada pula yang bisa dikategorikan sebagai domain struktur.

Domain pertama, sejarah sebagai peristiwa, melihat sejarah Sunan Giri sebagaimana hasil kajian yang dilakukan oleh Aminuddin Kasdi dan sejarawan lainnya.³⁶⁷ Sejarah Sunan Giri secara naratif dielaborasi sebagai suatu kejadian *event*, berproses dalam bingkai kausalitas. Pendekatan diskriptif analitis memilah sumber- sumber sejarah menjadi fakta sosial kemasyarakatan dalam kehidupan Sunan Giri, dapat dideskripsikan sebagai fakta-fakta suatu kejadian (*event*) berproses dalam bingkai kausalitas, terjadi satu kali saja, tidak pernah berulang, menampilkan tokoh-tokoh pendukung seperti Syeh Wali Lanang, Sunan Ampel dan tokoh lainnya. Tokoh-tokoh tersebut dianggap sebagai eksponen masyarakat Jawa Timur masa akhir kekuasaan Majapahit yang dikenal sebagai masa transisi atau masa peralihan.

Domain kedua dalam sejarah kepurbakalaan Giri (sebagaimana hasil kajian Aminuddin Kasdi,³⁶⁸ yang berkaitan dengan akulturasi ataupun sinkretisme budaya, meminjam konsep Jean Piaget, bisa dikategorikan telah menggunakan pendekatan struktur.³⁶⁹ Berpijak dari konsep Piaget dan Abrams, kajian tentang Kepurbakalaan Giri dan Babad Gresik, telah menggunakan pendekatan struktur, karena secara eksplisit kajian

³⁶⁷Kajian terhadap sejarah Sunan Giri menggunakan pendekatan diskriptis analitis atau pendekatan sejarah peristiwa.

³⁶⁸ Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan Giri, Sosok Akulturasi Kebudayaan Indonesia Asli, Hindu-Budha dan Islam Abad 15-16* (Surabaya: Unesa University Press, 2005). Baca juga Aminuddin Kasdi, *Babad Gresik Tinjauan Historiografis* (Surabaya: IKIP Surabaya Press, 1995), 14.

³⁶⁹Jean Piaget, 1970 dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991) . Baca juga Piaget dalam Hawkes, Terence, *Structuralism and smiotics* (London: Methuen and Co. Ltd, 1977).

tersebut menjelaskan bahwa kompleks kepurbakalaan Sunan Giri sebagai peninggalan sejarah dan kebudayaan dari abad ke-15 dan ke-16, secara keseluruhan, *wholeness*, mencerminkan jiwa jamannya, *zeitgebondenheit*) dan merupakan *pengejawantahan* hasil proses *transformasi* melalui percampuran akulturasi antara unsur-unsur kebudayaan dari jaman prasejarah, Hindu-Buddha dan kebudayaan Islam.

Lebih jauh Aminuddin Kasdi menyatakan, akulturasi budaya di Giri masa transisi terjadi karena memenuhi empat hal, yakni (1) *principle of integration*, (2) *principle of function*, (3) *principle of early learning*, (4) *principle of concreteness*. Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut unsur-unsur kebudayaan baru (Islam) diterima, kemudian diakomodasikan dan dapat diwujudkan dalam kehidupan sosial secara konkrit dalam bentuk kebudayaan baru, yakni kebudayaan Islam.³⁷⁰ Elaborasi tersebut merupakan narasi sejarah struktural, sebagaimana dikatakan Fernand Braudel, di mana peran tokoh hanya sebagai sebuah kembang api indah seketika tetapi lenyap selama-lamanya.

Kajian terdahulu lainnya adalah disertasi Ahwan Mukarrom, membahas kehidupan theologis Sunan Giri, melalui teks dengan pendekatan multidisipliner terhadap karya Sunan Giri yang berjudul, *Kebatinan Islam di Jawa Timur, studi terhadap naskah Sarupane Barang Ingkang Kejawen, Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh*.³⁷¹ Judul teks naskah tersebut secara eksplisit menggambarkan adanya struktur berdasarkan pendekatan teori struktural, sekaligus strukturasi, karena pengarang (Sunan Giri) sebagai *agency* (elite) mempunyai kesadaran untuk memproduksi-mereproduksi struktur berbasis keyakinan kolektif dalam dualitas struktur, yakni relasi *agency* (elite) dengan para aktor (warga masyarakatnya) dalam hubungan sosial masyarakat berkelanjutan pada masa peralihan.

³⁷⁰ Kasdi, *Kepurbakalaa Sunan*.

³⁷¹ Ahwan Mukarrom, "Kebatinan Islam di Jawa Timur, Studi Terhadap Naskah Sarupane Barang Ingkang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh" ("Disertasi"-- Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2008, tt).

Kajian lain, yang dapat dikategorikan ke dalam domain deskriptif analitis, sekaligus dapat juga dikategorikan ke dalam domain struktur, yang mengabaikan peran agen, adalah kajian, sejarah kebudayaan masa peralihan, hasil penelitian Habib Mustopo, bahwa masa peralihan ditandai oleh tiga peristiwa yang bersamaan; pertama, terjadi kemerosotan pengaruh agama Hindu-Buddha; kedua, revivalnya kembali berbagai simbol kepercayaan Jawa Kuno; dan ketiga, tumbuh berkembangnya kebudayaan Islam.³⁷²

Ada juga hasil kajian terdahulu tentang sejarah Sunan Giri, yang bila dilihat dari narasi historiografinya, menggunakan pendekatan kedua-duanya, seperti kajian Aminuddin Kasdi tentang kepurbakalaan Sunan Giri dan Babad Gresik; pada satu sisi dapat dikategorikan sebagai menggunakan pendekatan deskriptif analitis, dan pada sisi yang lain sebagai menggunakan pendekatan strukturalisme.

D. Domain Strukturasi

Selama ini kajian terhadap kehidupan sosial masyarakat didominasi oleh dua perspektif yang kemudian dipertemukan oleh strukturasi (pendekatan pertama adalah domain struktur yang menekankan pada dominasi struktur dan social power dari fungsionalisme struktural, obyektivisme; dan, kedua adalah domain peristiwa, pendekatan yang memfokuskan pada individu dari interaksionisme simbolik, subyektivisme).

Bahasan utama pendekatan strukturasi adalah relasi agency (elite dan warga masyarakat sebagai aktor) dengan struktur masyarakat dalam dualitas struktur.³⁷³

Pendekatan Teori Strukturasi dalam penelitian ini ditujukan untuk memahami peran elite Giri terhadap perubahan sosial (masyarakat) pada masa akhir kekuasaan Majapahit,

³⁷² Moehamad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan* (Yogyakarta: Jenderal, 2001), 1.

³⁷³ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (California: Stanford University Press, 1990).

atau pada akhir abad ke-14 awal sampai abad ke-15 M.

Pendekatan strukturasi digunakan dengan asumsi, konsep ontologis strukturasionis diarahkan melulu kepada potensi-potensi konstruktif kehidupan sosial: yaitu kapasitas-kapasitas manusia (tokoh-tokoh elite), kondisi fundamental umum (nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat saat itu) yang melaluinya, arah dan keluaran proses-proses dan peristiwa-peristiwa yang dibangkitkan dan dibentuk dengan beragam cara bisa dipisahkan secara empiris. Ini berbeda dengan alam, karena alam tidak diproduksi oleh manusia.

Masyarakat inheren di dalamnya kehidupan sosial adalah hal baru yang diciptakan dan diciptakan-ulang atau perubahan sosial, jika bukan *ex nihilo*, oleh partisipan di setiap pertemuan sosial sehari-hari. Produksi masyarakat inheren di dalamnya kehidupan sosial adalah sebuah performa, penuh keahlian, dipertahankan dan dibuat terjadi oleh manusia³⁷⁴.

Berdasarkan ontologi strukturasionis tersebut, maka akan bisa difahami fokus kajian ini, bagaimana peran elite Giri dalam memproduksi dan mereproduksi simbol-simbol dalam dualitas struktur terhadap perubahan sosial masa peralihan yang melahirkan kebudayaan baru, yakni kebudayaan Islam.

Giddens menjelaskan bahwa agen dalam strukturasi adalah orang-orang yang real secara kontinu melakukan suatu tindakan di dalam peristiwa di dunia.³⁷⁵ Dalam kajian ini, tokoh elite Islam Sunan Giri dan tokoh elite masa peralihan lainnya adalah tokoh historis yang secara riil memiliki peran dengan menciptakan ataupun berinteraksi dengan berbagai simbol karya kreatif dalam membangun struktur masyarakat masa

³⁷⁴Anthony Giddens dan Jonathan Turner, *Social Theory Today*, *Panduan Sistematis Tradisi dan Tren Terdepan Teori Sosial*. Terj. Yudi Santoso (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2008), Judul Asli: *SOCIAL THEORY TODAY*, Anthony Giddens and Jonathan Turner, ed (New York: Polity Press, 1987).

³⁷⁵Giddens, *The Consequences*.

peralihan.

Struktur yang dimaksudkan Giddens lebih berdekatan dengan aturan dan sumberdaya, terbentuk dan membentuk sebuah kondisi yang memungkinkan praktik sosial.³⁷⁶ Dalam hal ini, struktur sebagai aturan dan sumber daya diproduksi- direproduksi elite (pada masa peralihan oleh elite Islam Giri dan elite lain sejaman) dalam proses-proses sosial secara berkelanjutan.

Dengan demikian, maka teori strukturasi akan berkonsentrasi pada elemen-elemen tentang peran agensi sosial dan praktik-praktik sosial yang di dalamnya ada proses- proses reproduksi sosial dan rekonsiliasi struktur dan tindakan agen. Kajian ini akan fokus pada peran agensi sosial, yakni elite di Giri dan masyarakatnya pada masa peralihan.

Keberhasilan agensi sosial (elite Islam Giri) bergantung sepenuhnya pada kemampuan para pelaku (elite) membuat perbedaan dalam pemroduksian hasil-hasil tertentu. Sedangkan membuat perbedaan berarti mentransformasikan sejumlah aspek bagi suatu proses atau kejadian. Agensi dalam teori strukturasi disamakan dengan kemampuan transformatif (melakukan perubahan).³⁷⁷

Karena agensi sosial melibatkan intervensi yang mengubah atau mentransformasikan kejadian-kejadian sosial, yaitu berkontribusi bagi pemroduksian, mestinya ada satu aspek praktik sosial yang mengacu kepada bagaimana cara pengaruh itu dipraktikkan, dalam kajian ini memerlukan bantuan teori lain, seperti teori ideologi, hegemoni, legitimasi, dominasi dan teori sosiologi sastra.

Dalam kajian ini Sunan Giri dilihat adalah elite Islam dengan kemampuan yang dimiliki memproduksi dan mereproduksi berbagai simbol dan melibatkan diri dalam

³⁷⁶Giddens, *The Consequences*.

³⁷⁷Giddens, *The Consequences*,

proses sosial. Bagaimana mengukur kemampuan yang dimiliki elite sehingga dapat mempengaruhi atau merubah struktur sosial, di mana sang elite terlibat di dalam proses sosial tersebut atau dalam dualitas struktur, diperlukan bantuan teori lain, seperti teori ideologi, hegemoni, dominasi, dan teori lainnya. Jones menjelaskan, teori strukturasi menunjukkan bahwa agen manusia secara kontinyu mereproduksi struktur sosial; artinya individu dapat melakukan perubahan atas struktur sosial.³⁷⁸ Giddens berpandangan bahwa perubahan itu dapat terjadi bila agen dapat mengetahui gugus mana dari struktur yang bisa ia masuki dan diubah. Dalam pendekatan strukturasi ada tiga gugus, yakni gugus signifikansi, legitimasi, dan dominasi.

Struktur yang dimaksudkan Giddens lebih berdekatan dengan aturan dan sumberdaya yang terbentuk dan membentuk sebuah kondisi yang memungkinkan praktik sosial. Giddens menjelaskan bahwa struktur merupakan komponen dalam teori strukturasi. Struktur oleh Jones didefinisikan sebagai properti- properti yang berstruktur aturan dan sumber daya, alat yang memungkinkan praktik sosial yang dapat dijelaskan untuk eksis di sepanjang ruang dan waktu yang membuatnya menjadi bentuk sistemik.³⁷⁹ Struktur menurut Giddens dapat terwujud jika terdapat legitimasi atas kontrol dan power serta sumber daya. Konsep strukturasi menyatakan, bahwa struktur hanya ada di dalam, merupakan penggambaran faktual atas aktivitas agen dan aktor.³⁸⁰ Giddens menyatakan, struktur adalah apa yang menjadi sebab terbentuknya kehidupan sosial dan merupakan penentu dari kehidupan sosial, akan tetapi struktur tidak memiliki kemampuan dan wewenang untuk membentuk dan menetapkan identitas dari kehidupan sosial.³⁸¹

³⁷⁸ Pip Johnes, *Pengantar Teori-Toeri Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-modernisme*. (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009).

³⁷⁹ Johnes, *Pengantar Teori*.

³⁸⁰ Giddens, *The Consequences*.

³⁸¹ Giddens, *ibid*, lihat Juga Johnes, *Pengantar Teori*.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa adanya dualitas struktur menunjukkan bahwa agen secara kontinyu mereproduksi struktur sosial, sehingga agen dapat melakukan perubahan atas struktur sosial.

Dalam struktur sosial di samping ada aturan juga ada sumber daya. Sumber daya adalah fasilitas atau basis kekuatan yang kepadanya agen memiliki akses, dan yang dimanipulasikan untuk mempengaruhi interaksi dengan agen lainnya. Giddens memperkenalkan konsep sumberdaya (*resources*) dilihat dari sudut kemampuan konkrit agen, sebagai berikut:

- a. Sumber daya otoritatif adalah kemampuan-kemampuan yang memunculkan perintah kepada manusia (kesempatan hidup, pemosisian spasio-temporal, organisasi dan relasi antarmanusia). Jadi sumber daya otoritatif diturunkan dari koordinasi aktivitas agen.
- b. Sumber daya alokatif adalah kemampuan yang memunculkan perintah kepada objek-objek material, yakni bahan mentah, cara-cara produksi, barang-barang yang dihasilkan.³⁸² Jadi sumber daya alokatif merupakan lingkaran control produk material atau tentang aspek dari dunia material.

Giddens memperkenalkan tiga jenis sumber daya abstrak sebagai berikut:

- a. Makna-makna (sesuatu yang diketahui, stok pengetahuan).
- b. Moral (sistem nilai atau norma).
- c. Kekuasaan (pola-pola dominasi dan pembagian kepentingan).
- d. Satu-satunya postulat substantif teori strukturasi yang harus dihargai adalah semua praktik dan kondisi historis merupakan prasyarat bagi perubahan. Integrasi sosial berkaitan dengan resiprositas praktik-praktik di tingkatan interaksi dari muka ke muka. Integrasi sistem mengacu kepada relasi-relasi resiprok di antara mereka yang

³⁸²Giddens, *The Consequences*, 63.

secara fisik tidak hadir. Terbentuknya kesejajaran pemahaman tentang pola hidup di masyarakat peralihan, melalui teks bahasa atau simbol, di mana agen tidak hadir, tetapi faham dan melaksanakan tindakan.

Menurut Giddens, dualitas struktur mengacu kepada perulangan esensial kehidupan sosial yang terbentuk di dalam praktik-praktik sosial. Struktur adalah medium sekaligus keluaran dari reproduksi praktik-praktik. Struktur memasuki pengkonstitusian praktik-praktik sosial secara simultan, dan 'eksis' di dalam pemunculan momen-momen pembentukan ini.³⁸³

Dalam dualitas struktur, Giddens mengembangkan konsep mengenai bagaimana aturan-aturan diimplikasikan di dalam performa-performa praktik sosial. Aturan-aturan muncul sebagai prosedur-prosedur umum yang dibangun lewat pereproduksi regularitas-regularitas praksis, sebuah proses reproduksi yang berfungsi membangkitkan ulang aturan-aturan tersebut sebagai ciri-ciri yang mapan bagi bidang sosial yang terikat sejarah. Dualitas struktur yang terjadi kemudian terletak pada agen struktur yang sangat dipengaruhi oleh dualitas yang terjadi.³⁸⁴

Dualitas Struktur dan sentralitas waktu dan ruang menjadi poros terbentuknya teori strukturasi dan berperan dalam menafsirkan kembali fenomena-fenomena sosial, seperti negara, kekuasaan, ideologi, agama, ekonomi dan identitas masyarakat lainnya.³⁸⁵

Secara garis besar, teori strukturasi dapat dideskripsikan sebagai berikut:

- a. Agen dalam strukturasi adalah orang-orang yang real secara kontinu melakukan suatu tindakan di dalam peristiwa di dunia.³⁸⁶
- b. Agensi manusia menekankan hubungan antara agen dan aktor dengan kekuasaan. Tindakan bergantung pada kemampuan individu untuk membuat sebuah perbedaan dari kondisi peristiwa atau tingkatan-tingkatan kejadian sebelumnya. Seorang agen akan berhenti menjadi agen jika ia kehilangan

³⁸³Giddens, *The Consequences.*, 4

³⁸⁴Giddens, *The Consequences.*

³⁸⁵Giddens, *The Consequences.*

³⁸⁶ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (California: Stanford University Press, 1990).

kemampuan untuk membuat sebuah perbedaan dalam melatih beberapa jenis kekuasaan.

- c. Agen tidak bebas untuk memilih bagaimana membentuk dunia sosial, tetapi dibatasi oleh pengekangan posisi historis yang mereka tidak pilih.
- d. Baik tindakan aktor maupun agen dalam struktur akan melibatkan tiga aspek yakni makna, norma dan kekuasaan
- e. agen manusia dalam teori strukturasi menunjukkan bahwa secara kontinyu mereproduksi struktur sosial – artinya individu dapat melakukan perubahan atas struktur sosial.³⁸⁷

Giddens berpandangan bahwa perubahan itu dapat terjadi bila agen dapat mengetahui gugus mana dari struktur yang bisa ia masuki dan diubah, gugus tersebut antara lain gugus signifikansi, dominasi, dan legitimasi.

- a. Gugus signifikansi atau struktur penandaan yang menyangkut skemata simbolik, pemaknaan, penyebutan dan wacana.
- b. Gugus legitimasi, atau struktur pembenaran yang menyangkut skemata peraturan normative yang terungkap dalam tata hukum.
- c. Gugus dominasi, atau struktur penguasaan yang mencakup skemata penguasaan atas orang (politik) dan barang atau hal (ekonomi).³⁸⁸

Berdasarkan teori strukturasi, saat agen memiliki kuasa untuk memproduksi tindakan, juga berarti saat melakukan reproduksi dalam konteks menjalani kehidupan sosial sehari-hari. Salah satu proposisi utama teori strukturasi adalah bahwa aturan dan sumberdaya yang digunakan dalam produksi dan reproduksi tindakan sosial sekaligus merupakan alat reproduksi sistem yang disebut dengan dualitas struktur.

Menurut Giddens struktur terkait dengan hal-hal berikut:

- a. Sifat-sifat terstruktur yang mengikat ruang dan waktu dalam sistem sosial. Sifat-sifat ini mungkin menjadi praktik sosial yang sama terlihat berlangsung melebihi rentang ruang-waktu yang meminjamkan kepadanya dalam bentuk sistemik.
- b. Lebih berdekatan dengan aturan dan sumberdaya ruang, terbentuk dan membentuk sebuah kondisi yang memungkinkan terjadinya praktik sosial.
- c. Merupakan keteraturan yang sebenarnya dari hubungan transformatif, yang berarti sistem sosial karena praktik-praktik sosial yang tereproduksi tidak memiliki struktur, tetapi lebih menunjukkan sifat-sifat struktural dan

³⁸⁷Johnes, *Pengantar Teori*.

³⁸⁸Giddens, *The Consequences*.

keberadaan struktur itu sebagai kehadiran ruang dan waktu, hanya dalam penggambarannya seperti pada praktik-praktik sosial dan sebagai memori yang menemukan arah pada perilaku agen manusia yang dapat dikenali.

- d. Bersifat sistematis, teratur, permanen, sepanjang agen mereproduksinya di masa depan.
- e. Memiliki kapasitas ganda, baik mengekang maupun mendorong (menyediakan sumberdaya) agensi manusia. Struktur bisa menjadi alat (media) dan menjadi konsekuensi tindakan manusia.³⁸⁹

Berdasarkan pendekatan strukturasi di atas, kajian ini berusaha memahami peran elite Islam Sunan Giri terhadap perubahan sosial masa akhir kekuasaan Majapahit.



³⁸⁹ Giddens., *The Consequences*.

BAB IV

KAJIAN KONSTRUK ELITE

Sesuai focus permasalahan pertama, mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite kedua, mengapa Sunan Giri mengkonstruksi masyarakatnya dan ketiga, bagaimana konstruksi elite terhadap perubahan sosial pada masa akhir kekuasaan Majapahit. Tujuan rekonstruksi untuk mengaktualisasikan interpretasi baru terhadap makna-makna sumber-sumber baik analisis deskriptif ataupun tradisional yang dianggap *a-historis*, terutama abstraksi judul kitab sarto barqoh dan simbol integrative, unik, *pallus*, produksi elite Islam Sunan Giri masa peralihan, terhadap perubahan social masa akhir kekuasaan Majapahit.

A. Mengapa Sunan Giri Di Konstruksi Sebagai Elite

Asumsi mengaktualisasikan mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite Islam, *pertama*, hasil kajian terdahulu, belum memperluas interpretasi terhadap sumber tradisional yang dianggap *a-historis*. Dalam perspektif sosiologi politik ataupun sosiologi sastra sumber tradisional tidak terpisah dari struktur kehidupan masyarakat masa peralihan yang kosmosentris berbingkai budaya mitis.³⁹⁰ *Kedua*, kisah Sunan Giri sejak lahir, baik sumber analitis ataupun tradisional, terkonstruksi sebagai elite. Dalam perspektif strukturasi, elite kapanpun, dimanapun, menempati posisi strategis, faktor penentu proses transformasi sosial termasuk mengkonstruksi elite baru sebagai generasi penerus. Salah satu proposisi teori strukturasi, meletakkan peran strategis elite yang tidak terpisah dari kausal factor eksogin dan factor endogin jamanya.³⁹¹

³⁹⁰ Olaf Schuman, et all, Agama-agama

³⁹¹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (California: Stanford University Press, 1990). Proposisi teori

Perspektif politik, Sunan Giri, elite keturunan dinasti Wirabumi, baik fihak ayah Maulana Ishak maupun fihak ibu Dewi Sekardadu. Rekonstruksi berangkat dari dampak pergolakan politik paregreg, pergolakan internal keluarga raja Majapahit, antara Wikrawardhana (raja pusat), versus Wirabumi (raja Blambangan). Wirabumi terbunuh, namun pergolakan terus berkepanjangan.³⁹² Parameswara, penguasa Wengker, nampaknya pendukung Wirabumi, menyingkir dan menjadi raja Tumasik (Singapura sekarang) sejak tahun 1389-M³⁹³. Namun pada tahun 1398-M Parameswara harus menyingkir ke lembah sungai Malaka, karena mendapat serangan angkatan laut Wikramawardhana. Menurut sumber Melayu, tahun 1402 Parameswara menjalin diplomasi dengan Tiongkok. Tahun 1405, bersama kepulauan laksamana Cheng-Ho, Parameswara berkunjung ke kaisar Yung Le Tiongkok, dan mendapatkan pengakuan kedaulatan, sekaligus menjalin hubungan ekonomi dan militer.³⁹⁴

strukturasi Giddens, *pertama*, elite sebagai agen adalah orang-orang real, secara kontinu melakukan tindakan di dalam peristiwa di dunia. *Kedua*, relasi elite, agen-aktor dengan kekuasaan, bergantung pada kemampuan individual elite dalam membuat sebuah perbedaan dari kondisi peristiwa atau tingkatan-tingkatan kejadian sebelumnya. Seorang agen akan berhenti menjadi elite jika ia kehilangan kemampuan membuat perbedaan dalam melihat beberapa jenis kekuasaan. *Ketiga*, agen tidak bebas memilih bagaimana membentuk dunia sosial, tetapi dibatasi oleh pengeangan posisi historis yang mereka tidak pilih. *Keempat*, proposisi strukturasi meletakkan peran strategis elite yang tidak terpisahkan dari kausal factor eksogin dan factor endogin jamanya

³⁹² Aminuddin Kasdi, *keperbakaan Giri*, Wirabumi hanya mendapatkan Blambangan, sebagai anak laki-laki walau dari selir, merasa lebih berhak atas tahta Mapahit dari pada Wikramawardhana sebagai menantu.

³⁹³ Dalam Prasasti Biluluk dan Pararaton, Parameswara I yang menyingkir ke Malaka penguasa Wengker adalah paman sekaligus mertua Hayam Wuruk. Tim peneliti jejak Sunan, kuatnya pengaruh Giri Kedathon, bukti Parameswara I, bangsawan tinggi elite Majapahit. Pararaton menyebutkan *Bhra Hyang Parameswara*, suami Ratu Suhita dari Majapahit. Namun kontroversi identifikasi tokoh ini masih diperdebatkan. Pada tahun 1414 Parameswara (Iskandar Syah), Tome Pires menyebut, *Paramicura*, diganti putranya, Megat Iskandar Syah, memerintah selama 10 tahun sampai tahun 1424. Nampaknya setelah menganut agama Islam, memilih berdakwah, jabatan raja diserahkan kepada putranya *Sri Maharaja* atau Sultan Muhammad Syah, memerintah sampai 1444. Mengingat kelahiran Sunan Giri pada tahun 1443, dimungkinkan orang tua Sunan Giri, Maulana Ishak, atau sech wali lanang adalah Megat Iskandar Syah, penganut agama Islam pertama, sehingga sinkron dengan pendapat Aminuddin Kasdi, menyebut syech awalul Islam, anak Parameswara raja Singapura, pendiri kerajaan Malaka.

³⁹⁴ https://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#searchInput, Baca https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-Kong-5. Baca https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-Pires-8, berdasar Sulalatus Salatin tahun 1389 Parameswara mendirikan kerajaan Tumasik (Singapura). Namun tahun 1398 Parameswara, mengungsi ke lembah Sungai Melaka, karena kalah diserang angkatan laut Wikramawardhana/Majapahit. Tahun 1402 mendirikan Malaka, memerintah sampai 1414. Kunjungan utusan Tiongkok ke Malaka 1402. Balasan upeti, Kaisar Tiongkok memberi perlindungan kepada Malaka, tercatat, 29 kali utusan Malaka mengunjungi Kaisar Tiongkok. Baca https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-ISAS-6. dan Malaka menjadi salah satu pangkalan armada Ming. Diunggah 16-10-2020.

Interprerasi baru, sejak tahun 1405 Parameswara dapat menguasai jaringan perdagangan di selat Malaka dan menjadi pusat penyebaran Islam di Asia Tenggara. Keberhasilan Parameswara mendirikan Malaka, hakekatnya adalah kisah keberhasilan perjuangan elite Wirabumi, menghadapi pergolakan politik dampak paregreg. Logika strategi geo-politik-ekonomi global, keberhasilan Parameswara, di Malaka dapat dimaknai, kemenangan awal dynasty Wirabumi, kemudian dilanjutnya, keberhasilan cucunya Sunan Giri, mendirikan dynasty Rokhani Giri Kedathon, sekaligus menguasai Bandar internasional Gresik.

Rekonstruksi aktualisasi mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite, perspektif strukturasi, melakukan interpretasi baru terhadap hasil kajian terdahulu, dan *overlivering*, seperti mitos, pernikahan sayembara, pembuangan bayi di laut yang seakan tanpa tujuan selain mitos menghindari wabah pandemik, disertai dengan sumber sejarah historis lain, baik kausal factor eksogein maupun kausal factor eindogen, mengikuti logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*.

Nagarakertagama dan sejarah *tutur* mencatat, sejak abad 14 hubungan dagang antar pulau ramai, saudagar Majapahit melalui pesisir utara Jawa, selat Madura, Gresik-Blambangan. Hubungan Malaka, Gresik dan Blambangan, dimaknai, kekuatan Pro Wirabhumi yang menyingkir ke Malaka tahun 1389, menguat kembali, dan berusaha menelusuri *susurgalurnya* di Blambangan. Kelahiran Sunan Giri antara 1433-1443-M, Maulana Ishak telah memeluk Islam, maka disebut *Maulana Dzul Islam* atau Maulana *Awalul Islam*. Menikahi puteri raja Blambangan, berarti Ishak adalah bangsawan tinggi.³⁹⁵Pigeaud, dalam *Aanteekeningen*, Wali Lanang, moyang raja pendeta/ulama Giri adalah raja Blambangan.³⁹⁶ Setelah ipar/paman/ Hayam

³⁹⁵ Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*.

³⁹⁶Pigeaud, *Aanteekeningen* .ibid.

Wuruk Parameswara I penguasa Wengker meninggalkan Majapahit, mungkin oleh Wikramawardhana, Wengker diberikankan kepada Ratnapangkaja, alias Bhre Kahuripan II sebagai Parameswara II, kemudian mengawini Suhita, putri Wikramawardhana dari selir (memerintah 1429-1447), terkenal dengan sebutan *Prabhu Stri*.³⁹⁷

Kuatnya pengaruh Giri Kedathon, membuktikan Parameswara yang menyingkir ke Malaka adalah *Parameswara-I*, penguasa Wengker, paman sekaligus mertua Hayam Wuruk, sesuai prasasti Biluluk maupun dalam *Pararaton*.³⁹⁸ Parameswara, disebut Tome Pires, *Paramicura*.³⁹⁹ Laporan Laksamana Cheng Ho 1409, Islam mulai di anut warga Malaka.⁴⁰⁰ Kronik dinasti Ming, mencatat, gelar Sultan muncul pada tahun 1455, artinya, dua tahun setelah kelahiran Sunan Giri. Menurut Sulalatus Salatin gelar sultan mulai diperkenalkan oleh pengganti *Raja Megat Iskandar Syah, raja penganut Islam pertama, syech awwalul Islam*⁴⁰¹, tokoh yang dianggap sama dengan Parameswara oleh beberapa sejarawan.⁴⁰²

Pararaton menyebut nama tokoh *Bhra Hyang Parameswara*, suami Ratu Suhita dari Majapahit. Kontroversi identifikasi tokoh ini masih diperdebatkan. Sumber Melayu, pada tahun 1414 Parameswara (Iskandar Syah) diganti putranya,

³⁹⁷ J.L.AL Brandes, *Pararaton, (Ken Arok) of Het Boek der Koningen van Tumapel van Majapahit. Uitgegeven en Toegelicht.* (Batavia: Albercht; 's Hage: Nijhoff. VBG, 1897). 449.1., 256.

³⁹⁸ Pigeaud, *Java*, 116. Mengutip; *U hiku wruhane si para juru ning asambewara samadaya yen andikaningong/amagehaken andikanira taiampakanira paduka bhatara cri paramecwara sira sang mokta ring wisnubhuwana .. //* (Ketahuilah, para juru telah memberitahukan kepada semua orang, titahku memperkuat titah paduka batara sri parameswara yang telah berbahagia di sorga dewa wisnu (wisnubhuwana). Lihat: J. Brandes, *Pararaton ...38* ..*Bhra Paramecwara Pamotan mokta I caka gagana-rupanahut-wulan 131a sira sang dinarmeng ring Manar; dharmabiseka ring Wisnu-bhuwanapura ...Bre Parameswara Pamotan, mening gal 1310-C (1388-M) dicandikan di Manyar, dan di Wisnubhuwana Candi Surawana.*

³⁹⁹ Kesultanan Melaka, https://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-ISAS-6, diunggah 27-10-2020. Baca juga, Kesultanan Melaka, https://id.m.wikipedia.org/wiki/Tom%C3%A9_Pires, diunggah 16-10-2020. Berdasarkan *Suma Oriental Tomé Pires* Cortesão, Armando, *The Suma Oriental of Tomé Pires*, London: Hakluyt Society, 2 vols. 1944. Parameswara dalam Kronik Tiongkok disebut *Pai-li-mi-sul-la*³⁹⁹, Raffles berdasar Sulalatus Salatin menyebut Raja Iskandar Syah.³⁹⁹

⁴⁰⁰ https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-Kong-5, diunggah 16-10-2020.

⁴⁰¹ Kasdi, *Kepurbakalaan Giri*.

⁴⁰² https://id.m.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#cite_note-ISAS-6, diunggah 16-10-2020

Megat Iskandar Syah, memerintah selama 10 tahun sampai tahun 1424⁴⁰³. Nampaknya setelah menganut agama Islam, lebih memilih berdakwah, jabatannya sebagai raja diserahkan kepada putranya *Sri Maharaja* atau Sultan Muhammad Syah, memerintah sampai 1444. Mengingat kelahiran Sunan Giri pada tahun 1443, maka sangat dimungkinkan orang tua Sunan Giri yang di sebut Maulana Ishak, atau sech wali lanang adalah Megat Iskandar Syah yang pertama menganut agama Islam, sehingga sinkron dengan pendapat Aminuddin Kasdi yang dikenal dengan nama syech awalul Islam, anak Parameswara raja Singapura, pendiri kerajaan Malaka.

Mitos-mitos, mulai perkawinan sayembara Maulana Ishak dengan putri Blambangan⁴⁰⁴ dilanjutkan dengan mitos pembuangan bayi Sunan Giri ke laut, yang dianggap oleh raja sebagai penyebab wabah,⁴⁰⁵ kisah mitos perkembangan pribadi Sunan Giri sejak remaja sampai dewasa yang putih bersih tanpa cacat saat mengikuti pendidikan di pesantren Ngampel⁴⁰⁶ dan mitos-mitos lainnya, serta analisis bahwa Maulana Ishak ingin menelusuri *susurgalurnya* yang hilang, serta kegagalan mengislamkan mertuanya, sehingga harus pergi ke Malaka. Menurut interpretasi baru, merupakan upaya mengkonstruksi elite baru oleh elite pendahulu, dan tidak terlepas dari strategi menghadapi pergolakan politik berkepanjangan, berkelindan dengan perkembangan ekonomi global, perkembangan penyebaran Islam, bahkan

⁴⁰³ https://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Melaka#searchInput, diunggah 27-10-2020. Putranya Parameswara, Megat Iskandar Syah tahun 1414 berkunjung ke Nanjing, mengabarkan kematian bapaknya, kronik Tiongkok menyebut *Mu-kan-sa-kan*, Sulalatus Salatin versi Raffles menyebut Raja Kecil Besar, menurut William Sellabear, berdasar Sulalatus salatin menyebut Raja Besar Muda. Megat Iskandar Syah memerintah, 1414-1424. Kemudian digantikan putranya, Sri Maharaja, Kronik Tiongkok menyebut *Hsi-li-ma-ha-la-che*, Raffles menyebut Sultan Muhammad Syah, William Sellabear menyebut Raja Tengah, memerintah 1424-1444. Selanjutnya digantikan Sri Parameswara Dewa Syah, kronik Tiongkok menyebut *Hsi-li-pa-mi-hsi-wa-er-tiu-pa-sha*, Raffles menyebut Sultan Abu Syahid, William Selear menyebut Sultan Muhammad Syah. memerintah tahun 1444-1445. Kemudian digantikan putranya. Sultan Mudzoffar Syah, Tome Pires menyebut *Sultan Modafaixa*, Kronik Tiongkok menyebut *Su-lu-t'an-wu-ta-fo-na-sha* memerintah, 1446 – 1459

⁴⁰⁴ Aminuddin Kasdi, *kepurbakalaan Giri*

⁴⁰⁵ J.J. Raas, *Hikayat Banjar*, 20-21..

⁴⁰⁶ Aminuddin Kasdi, *kepurbakalaan Giri*

perkembangan social budaya khususnya di Jawa timur pada masa akhir kekuasaan Majapahit atau masa peralihan.

Berdasar kerangka fikir demikian, aktualisasi, mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite Islam oleh elite pendahulu, dengan mempertimbangkan kausal factor eksogen dan endogen, dikedepankan kajian *pertama* latar dialektis historis, *kedua* elite dalam perspektif strukturasi, *ketiga*, Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite dalam perspektif strukturasi, dan *keempat* Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite oleh pendahulu.

1. Latar historis dialektis

- a. Kekalahan Wirabumi dalam pergolakan politik di internal keluarga kerajaan Majapahit (paregreg), menyebabkan penguasa Wengker, Parameswara, tahun 1389 menyingkir ke Tumasik (Singapura). Namun, pada tahun 1398, Parameswara, mendapat serangan lagi dari kekuatan militer angkatan laut Wikramawardhana dari Majapahit. Parameswara menyingkir ke arah utara, di lembah sungai Malaka. Nampaknya pengalaman dua kali mengalami kekalahan melawan pasukan Wikramawardhana, Parameswara membangun kerajaan Malaka, dengan strategi jangka pendek dan strategi jangka panjang. Strategi jangka pendek, Parameswara melakukan koalisi dengan kaisar Tiongkok sejak tahun 1402. Kunjungan Parameswara ke Kaisar Yung Le di Tiongkok, bersamaan kepulangan laksamana Cheng Ho, tahun 1405, Malaka mendapat pengakuan kedaulatan dari Tiongkok, serta terjalin kerjasama bidang perdagangan dan militer. Sejarah mencatat Malaka cepat berkembang pesat, dapat menguasai jaringan perdagangan internasional, dan menjadi pusat penyebaran Agama Islam di Asia Tenggara, sehingga Malaka, memungkinkan

tidak tersentuh lagi oleh kekuatan Majapahit dari selatan maupun Siam dari Utara. Secara logika geo-strategi-ekonomi-religio-politik Parameswara berhasil. Strategi jangka panjang, diantaranya dengan politik amalgamasi dan pengembangan penyebaran agama Islam. Maulana Ishak yang diduga putra Parameswara berdakwah dan menikahi putri raja Blambangan. Lahirnya bayi laki-laki (Sunan Giri) dari pernikahan itu, dilanjutkan usaha mengkonstruksi elite baru, agar di kemudian hari dapat menguasai wilayah strategis Gresik. Mitos-mitos tentang Sunan Giri, dapat dimaknai, sebagai mengkonstruksi elite baru. Tujuannya untuk menguasai wilayah strategis tanpa peperangan dengan pusat kekuasaan Majapahit, sekaligus bisa juga dimaknai, upaya mengurung kepentingan ekonomi maritime Majapahit yang posisi geografisnya lebih berada di pedalaman.

- b. Logika politik ekonomi, disepakati ahli, sejak abad 14 selat Malaka merupakan jantung ekonomi perniagaan laut dunia.⁴⁰⁷ Parameswara, tentu berusaha menguasai jalur Malaka, Majapahit (Gresik), Blambangan melalui selat Madura. Tidak ada berita upaya Parameswara sampai ke Indonesia timur walau saudagar muslim sudah ramai di timur, ataupun upaya kebarat, misal sampai India. Maknanya ada kepentingan khusus Parameswara, dengan jalur Malaka-Gresik-Blambangan. Jalur Malaka, Siam sampai Cina menjadi wilayah kekuasaan kaisar Tiongkok. Parameswara, elite, tentu memiliki wawasan global, sebagaimana cita-cita moyangnya Kertanegara raja Singasari. Ekspidisi Pamalayu, berhasil sesuai logika *geo-strategi-ekonomi*, namun gagal

⁴⁰⁷ Baca M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia: c 1300 to the Present* (London: Macmillan Education Ltd., 1986), xi-xii.

mempertimbangkan logika *religio-ideologi-politik* di dalam negeri, Singasari tumbang oleh Jayakatwang.

- c. Mitos pemilihan tempat di bukit Giri, hasil kajian terdahulu, Gunung merupakan tempat sacral-mitis. Interpretasi baru, bukit Giri merupakan tempat strategis, yang sudah diperhitungkan secara matang oleh elite Majapahit Parameswara, sesuai konsep *geo-strategi-politik-ekonomi-militer*, didukung sarana, sumber air, dekat dengan bandar internasional Gresik.⁴⁰⁸ Gresik, yang dipimpin syahbandar, sampai jamannya Nyai Ageng Pinatih, merupakan penyangga ekonomi Majapahit dari sector maritim. Dengan demikian Gresik bernilai jauh lebih strategis dibandingkan dengan Blambangan di ujung Jawa Timur.
- d. Mitos pembuangan bayi di laut. Interpretasi baru, bukanlah pembuangan yang dianggap penyebab wabah. Seolah kebetulan ditemukan pendega kapal dagang milik istri sahbandar Nyi Ageng Pinatih. Maknanya adalah, disain konstruk elite baru, menitipkan kader kepada penguasa Bandar Gresik,⁴⁰⁹ Nyai Pinatih, logikanya memiliki akses kuat terhadap pusat kekuasaan Majapahit, sekaligus jaringan elite penguasa perdagangan internasional Malaka. Pemberian nama Joko Samudro, dimaknai penyamaran genealogis, agar bayi elite baru, seolah bukan trah Blambangan/Wirabumi, agar selamat dari ancaman represif lawan politik.⁴¹⁰ Mitos pembuangan bayi, dimaknai disain bersama antara raja Blambangan dengan Maulana Ishak, agar keturunannya bisa menguasai wilayah strategis, Gresik penyangga ekonomi Majapahit.

⁴⁰⁸ Max Weber, *The City*,

⁴⁰⁹ Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis*. baca juga J.J. Raas, *Hikayat Banjar*, 20-21.

⁴¹⁰ Kisah bayi nabi Musa agar selamat dari pembunuhan Firaun, menjadi pembanding.

- e. Kajian terdahulu, Maulana Ishak, gagal memperoleh *susurgalurnya* di Blambangan, sehingga harus kembali ke Malaka. Interpretasi baru, sesuai logika politik ekonomi,⁴¹¹ Gresik apalagi Malaka, jauh lebih strategis dibandingkan Blambangan, wilayah Wirabumi, sehingga menjadi penyebab paregreg, karena Wirabumi merasa lebih berhak menjadi penguasa pusat Majapahit.
- f. Kisah Babat Tanah Jawi, Sunan Giri pergi haji, sampai di Malaka, diminta ayahnya untuk kembali, karena Jawa lebih membutuhkan dakwah Islam. Dibekali segumpal tanah, serta dua orang abdi syech Grigis dan syech Koja, Sunan Giri menemukan Bukit Giri. Mitos demikian, tidak terlepas dari konsep elite, geostrategi-politik-ekonomi, dalam mengkonstruksi elite baru agar membangun pusat kekuasaan di bukit strategis, Giri agar dapat menguasai Bandar Gresik.
- g. Pemecatan Patih Semboja, dimaknai, disain agar mudah untuk mendapatkan kepercayaan dari pusat kekuasaan Majapahit. Terbukti kemudian sang patih diperbantukan ke Gresik. Fakta historis, tidak pernah ada tindakan represif Blambangan terhadap Gresik, dan Giri Kedathon, kemudian memiliki pengaruh jauh lebih besar di luar Jawa dibandingkan pengaruh Blambangan. Logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*, berhasil dipraktikkan elite Islam Sunan Giri.
- h. Malaka salah satu pusat penyebaran agama Islam di Asia Tenggara. Sejarah Melayu mencatat ada dua anggota Walisongo dari Jawa, pernah belajar Islam di Malaka. Megat Iskandar Syah, putra Parameswara dimungkinkan adalah Maulana Ishak, walau masih diperdebatkan ahli sejarah, memeluk Islam sehingga disebut syech Awwalul Islam. Namun penataan administrasi Negara

⁴¹¹ Termuat dalam kitab Negara kertagama, sejak abad 14 pelayaran dagang di pantai utara Jawa dan selat Madura ramai (jalur Malaka Gresik Blambangan).

Malaka tidak seluruhnya menganut Islam, padahal, saudagar muslim, masa itu menjadi penguasa jaringan ekonomi Global. Pertanyaan, mengapa Sunan Giri, elite Islam, dalam mengkonstruksi masyarakat Giri akomodatif terhadap nilai-nilai kolektif pra Islam. Interpretasi sesuai logika religio-ideologi-politik-ekonomi, lebih historis.

- i. Ramainya jalur niaga global di Asia tenggara, khususnya jalur Malaka, Gresik, Blambangan, masa akhir kekuasaan Majapahit, menjadi panggung elite Malaka mengkonstruksi Sunan Giri sebagai elite Islam, agar dinasti Wirabumi, menjadi penguasa bandar Gresik. Dengan demikian urgensi pendirian Giri Kedhaton, adalah keharusan sejarah, sesuai logika religio-ideologi politik ekonomi.⁴¹²

2. Elite dalam Perspektif Strukturasi

Elite dalam perspektif strukturasi, kapanpun, dimanapun, menempati posisi strategis, karena elite sebagai *agency* merupakan faktor penentu dalam proses transformasi sosial, termasuk upaya mengkonstruksi elite baru sebagai generasi penerus. Garis besar teori strukturasi Giddens;

- a. elite sebagai agen adalah orang-orang real secara kontinu melakukan suatu tindakan di dalam peristiwa di dunia,
- b. hubungan antara elite sebagai agen/aktor kekuasaan, bergantung pada kemampuan elite secara individual dalam membuat perbedaan dari kondisi peristiwa atau tingkatan kejadian sebelumnya. Seorang agen akan berhenti menjadi elite jika kehilangan kemampuan membuat perbedaan dalam melihat beberapa jenis kekuasaan
- c. agen tidak bebas memilih bagaimana membentuk dunia sosial, tetapi dibatasi oleh pengeangan posisi historis yang tidak pilih oleh elite.
- d. peran elite tidak terpisah dari faktor eksogen dan endogen jaman.⁴¹³

Dalam kajian ini, tokoh real historis, hasil kajian terdahulu, adalah Sunan Giri, Maulana Iskak, Sunan Ampel, Sunan Bungkul, Dewi Sekardadu, Patih

⁴¹² Paramerwara, <https://id.m.wikipedia.org/wiki/Parameswara>, diunggah 7-10-2010

⁴¹³ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (California: Stanford University Press, 1990).

Semboja, Raja Blambangan, Nyi Ageng Pinatih dan lainnya, kontinu berinteraksi di dalam peristiwa nyata. Masing-masing berperan sesuai kapasitasnya. Semua tokoh historis di Giri Kedhaton, terutama Sunan Giri di uraikan sebagai elite Islam, mampu merubah struktur social, berperan besar dalam sejarah masa peralihan. Terbukti *overlivering* tertanam kuat di dalam memori masyarakat Indonesia khususnya di Jawa Timur, didukung artefaktual yang masih banyak ditemukan.

Kemampuan Sunan Giri membedakan elemen masyarakat, diabstraksikan dalam judul kitab sarto barqoh. Aktualisasi symbol integrative *pallus* sebagai ideology Giri, memperkuat proposisi teori elite, pengekangan posisi historis yang tidak dipilih Sunan Giri, membuktikan, Sunan Giri mampu mencipta struktur baru sesuai nilai-nilai kolektif masyarakatnya, mengintegrasikan serta mendapatkan legitimasi hegemonik.⁴¹⁴ Kebudayaan Islam dikatakan ahli sebagai sintesa dari kebudayaan Jawa Kuno, Hindu Budha dengan Islam. Real historis, Sunan Giri, selite Islam, tokoh utama dalam perubahan social, mampu mengkonstruk masyarakatnya di tengah kausal factor eksogein dan factor eindogen jamannya.

3. Sunan Giri konstruk elite dalam Perspektif Strukturasi

Sunan Giri dalam perspektif strukturasi Giddens sebagai berikut:

- a. Agen dalam strukturasi adalah orang-orang yang real secara kontinu melakukan suatu tindakan di dalam peristiwa di dunia⁴¹⁵. Dalam kajian ini, tokoh real dalam teks kajian terdahulu, adalah Sunan Giri, Maulana Iskak, Sunan Ampel, Sunan Bungkul, Dewi Sekardadu, Patih Semboja, Raja Blambangan, dan Nyi Ageng Pinatih dan lainnya adalah tokoh-tokoh historis

⁴¹⁴ Giddens, *The Consequences of*.

⁴¹⁵ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (California: Stanford University Press, 1990).

(riil), dan secara kontinu melakukan suatu tindakan di dalam peristiwa di dunia

- .
- b. Agensi menekankan hubungan antara elite/agen sebagai aktor dengan kekuasaan. Tindakan elite bergantung pada kemampuan individu untuk membuat perbedaan dari kondisi peristiwa atau tingkatan-tingkatan kejadian sebelumnya. Agen akan berhenti menjadi elite jika kehilangan kemampuan membuat perbedaan dalam melatih beberapa jenis kekuasaan. Semua tokoh historis di Giri Kedhaton hasil kajian terdahulu, masing-masing dikisahkan sebagai tokoh elite berkemampuan besar merubah struktur social, berperan besar dalam sejarah masa peralihan. Di samping itu *over living* masih tertanam kuat dalam memori masyarakat Indonesia khususnya di Jawa Timur didukung banyaknya artefaktual.
- c. Agen tidak bebas memilih bagaimana membentuk dunia sosial, tetapi dibatasi oleh pengekangan posisi historis yang mereka tidak pilih. Salah satu bukti historis adalah elite Islam Giri mengakomodasi nilai nilai kolektif masa sebelumnya, termaktub dalam karya sastra ataupun artefaktual. Hal demikian tentu melalui proses interaksi social panjang dalam dualitas struktur sampai lahirnya kebudayaan baru yakni kebudayaan Islam.
- d. Hasil kajian diskriptis analitis, hal yang fenomenal adalah temuan adanya kesejajaran system kepercayaan dari tiga jaman, pertama kepercayaan prasejarah, agama Hindhu Budha dan Islam. Dalam artefaktual bisa dirunut *Menhir* dan *dolmen* jaman prasejarah, *lingga* dan *yoni* pada jaman Hindu

Budha. Sunan Giri mengkonstruksi simbol integrative unik *pallus*, yang dimaknai sebagai ideologi Giri Kedhaton.⁴¹⁶

Mengikuti garis besar, teori strukturasi, maka tindakan aktor maupun agen dalam struktur akan melibatkan tiga hal, yakni makna, norma dan kekuasaan. Relasi elite dan agen, dalam perspektif sosiologi politik mengikuti *rule of the games* berupa kebudayaan non fisik, yakni ideologi dan mitos hasil konstruksi elite berbasis nilai kolektif yang hidup dalam masyarakatnya.

Agen manusia dalam strukturasi menunjukkan, secara kontinyu memproduksi-mereproduksi struktur sosial; artinya, individu dapat melakukan perubahan struktur sosial.⁴¹⁷ Maknanya, struktur sosial yang memuat ideologi, mitos ataupun nilai-nilai pedoman tindakan, berfungsi sebagai *rule of the games*, kemudian di ikuti atau didukung warga yang dipimpin elite dalam jangka waktu yang lama. Di sinilah perspektif strukturasi melihat telah terjadi produksi- reproduksi struktur secara terus-menerus (*repetitive*). Elite yang berkemampuan secara individual, berinteraksi dalam dualitas struktur, didukung warganya, dapat melakukan perubahan struktur sosial.

Berdasarkan proposisi teori strukturasi, struktur sebagai aturan dan sumberdaya, digunakan elite memproduksi tindakan sosial. Maknanya struktur merupakan *rule of the games* dalam dualitas struktur. Giddens memilah struktur ke dalam tiga gugus, yakni gugus signifikansi, gugus dominasi, dan gugus legitimasi. Gugus signifikansi atau struktur penandaan menyangkut skemata simbolik, pemaknaan, penyebutan dan wacana. Gugus legitimasi, atau struktur pembenaran, menyangkut skemata peraturan normative, terungkap dalam tata hukum. Gugus

⁴¹⁶ Giddens, *The Consequences of*.

⁴¹⁷ Pip Jones, *Pengantar Teori-Toeri Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-modernisme*. (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009).

dominasi, atau struktur penguasaan, mencakup skemata penguasaan atas orang (politik) dan barang atau hal (ekonomi).

4. Sunan Giri Konstruksi Elite Pendahulu

Historiografi hasil kajian terdahulu, Sunan Giri terkonstruksi sebagai elite sejak lahir, terutama sumber tradisional menggunakan berbagai mitos bahkan legenda masyhur, seperti perkawinan sayembara Maulana Ishak, pembuangan bayi Sunan Giri di laut yang dianggap sebagai penyebab wabah, kemudian bayi mendapat orang tua asuh pedagang kaya di Gresik, kisah ajaib masa remaja saat berguru di Ngampel, pergi haji, tetapi saat singgah di Malaka bertemu dengan ayahnya, mendapat amanat dari Maulana Iskak untuk kembali karena Jawa lebih membutuhkan dakwah Islam. Dibekali segumpal tanah untuk mencari tempat yang sama tanahnya dan dibekali dua abdi Syeh Koja dan syeh Grigis, Sunan Giri kembali ke Jawa. Tanah yang sama ditemukan di bukit Giri. Sunan Giri menjadikan bukit Giri sebagai basis perjuangan dakwah dan pusat kekuasaan dinasti Rokhani Giri Kedhaton, yang sampai sekarang masih banyak meninggalkan artefaktual⁴¹⁸.

Semua mitos dan legenda tersebut dapat dimaknai sebagai upaya elite pendahulu mengkonstruksi Sunan Giri menjadi elite Islam, untuk melanjutkan dinasti Wirabumi di wilayah strategis Majapahit (Gresik), tanpa kekerasan senjata, asumsinya, perspektif strukturasi, elite mengkonstruksi elite baru atau mengkonstruksi masyarakatnya tidak terlepas dari kausal factor eksogin dan factor endogin⁴¹⁹.

Kelahiran Sunan Giri, di tengah kausal factor indogin dan eksogin, Gresik sejak awal abad 14 berkembang menjadi pelabuhan niaga global. Bandar

⁴¹⁸Lihat subbab hasil kajian terdahulu pada bab I.

⁴¹⁹Giddens, *The Consequences of*.

niaga penyangga perekonomian kerajaan Majapahit dari sector maritime. Weber menyatakan sejak abad 14 Gresik menjadi pusat perdagangan dunia, bersifat kosmopolitan, memungkinkan terkondisi koeksistensi damai di antara komunitas dan sikap toleransi tinggi. Institusi ekonomi disepakati bersama seperti mata uang, sistem moneter, perbankan, perpajakan dan lainnya.⁴²⁰ Ricklefs, menyatakan pedagang Muslim Asia Tenggara, Jawa khususnya, sejak abad 13 berjaya menguasai basis niaga global atau perdagangan internasional.⁴²¹ Komunitas muslim pribumi telah eksis dipusat kerajaan pada saat kekuasaan Majapahit masih kuat, dan berkembang pesat di di pesisir awal abad 15 sesuai bukti epigrafis, inskripsi nisan tertua bertarikh 1356-1397.⁴²²

Nagarakertagama dan *tutur* mencatat, sejak abad 14 hubungan dagang antar pulau ramai, saudagar Majapahit melalui pesisir utara Jawa, melalui selat Madura, Gresik-Blambangan. Hubungan khusus Malaka, Majapahit-Blambangan sejak Perang Paregreg, menurut analisis deskriptif bahwa kekuatan Pro Wirabhumi yang menyingkir ke Malaka tahun 1389, menguat kembali dan, berusaha menelusuri *susurgalurnya* di Blambangan. Kelahiran Sunan Giri antara 1433- 1443-M, Maulana Ishak telah memeluk Islam, maka disebut *Maulana Dzul Islam* atau *Maulana Awalul Islam*. Menikah dengan puteri raja Blambangan, dimaknai bahwa Maulana Ishak adalah bangsawan ningrat tinggi.⁴²³

Berdasarkan realitas perkembangan ekonomi sector niaga global dimana leluhur Sunan Giri yang telah memeluk Islam, dan memiliki peran kuat di kerajaan

⁴²⁰ Max Weber, *The City*. Terj. Don Martindale dan Gertrud Neuwirth (New York, London: The Free & Collier-Macmilland), 65-67.

⁴²¹ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia: c 1300 to the Present* (London: Macmillan Education Ltd., 1986), xi-xii.

⁴²² Uka Tjandrasasmita, "Majapahit dan Kedatangan Islam serta Prosesnya", dalam *700 Tahun Majapahit Suatu Bunga Rampai 1293-1993* (Surabaya: Disparta Jawa Timur, 1993), 277-281.

⁴²³ Tim Peneliti *Jejak-Jejak Sejarah Sang Sunan*.

Malaka sebagai *enterpote state*, serta memiliki jaringan hubungan dekat dengan Gresik dan Blambangan. Dapat disimpulkan bahwa elite pendahulunya yakni Maulana Iskhak sangat dimungkinkan untuk, berharap agar Sunan Giri segera membangun pusat kekuatan politik ekonomi di Gresik. Interpretasi baru, bahwa Sunan Giri merupakan elite Islam yang dikonstruksi elite pendahulunya untuk menguasai Gresik, sebagai wilayah penyangga utama ekonomi kerajaan Majapahit dari sektor maritime. Hal ini sesuai dengan berita babat Tanah Jawi bahwa rencana pergi haji sesampainya di Malaka, oleh ayahnya diminta kembali ke Jawa dengan alasan Jawa lebih memerlukan dakwah Islam. Pemberian segumpal tanah serta dua orang pengawal syech grigis dan syech Koja, kemudian tanah yang sama ditemukan di bukit Giri. Interpretasi baru, Maulana Ishak sebagai elite bangsawan tinggi di Majapahit, tentu memiliki wawasan geo-ekonomi dan geo-strategis (bukan semata-mata mitos) bahwa bukit Giri merupakan tempat strategis untuk menguasai Gresik sebagai bandar internasional, penyangga utama ekonomi maritime Majapahit.

Analisa terdahulu, Maulana Ishak ingin menelusuri *susur galurnya* di Blambangan, yang relative kurang strategis, dibandingkan dengan Gresik. Interpretasi baru, politik amalgamasi dari dynasty Wirabumi, justru Maulana Ishak menginginkan elite raja Blambangan harus tetap kokoh kuat, untuk menjadi bagian dari jaringan Global Malaka, dengan demikian, maknanya, agar elite Blambangan diharapkan tetap setia kepada dynasty Wirabumi. Lahirnya bayi laki-laki yang di buang, dimaknai, elite Blambangan bersama Maulana Ishak justru berusaha mengkonstruksi elite baru yang diharapkan di kemudian hari, dapat menguasai Gresik, sehingga dapat menguasai perekonomian pusat kerajaan Majapahit. Sesuai

dengan logika mitos-mitos tumbuh kembangnya pemuda Sunan Giri, dari bayi sampai dewasa menurut Aminuddin Kasdi putih bersih tanpa cela⁴²⁴.

Paregreg bermula dari perebutan hegemoni, politik, Wirabumi anak laki-laki walau dari selir, merasa hanya mendapatkan Blambangan, sementara menantu menguasai pusat kerajaan. Dampak paregreg, terjadi lama, berlarut larut, Wirabumi mengalami kekalahan. Logikanya, dengan menguasai Gresik, dinasti Wirabumi dapat menguasai Majapahit tanpa dengan kekerasan senjata. Searah, Th Pigeaud, dalam *Aanteekeningen*, Wali Lanang, moyang raja-raja pendeta ulama Giri adalah raja Blambangan.⁴²⁵ Saat pengaruh Wirabumi menguat, sampai Raden Gajah (bukan Patih Gajah Mada) pembunuh Wirabumi, di hukum mati, namun pergolakan politik tidak terselesaikan. Interpretasi baru, karena dimensi politik ekonomi sebagai penyebab utama perang paregrek tidak terselesaikan, yakni, pusat kekuasaan Majapahit masih ditangan atau dikuasai dinasti Wikrawardhana, sementara dynasty Wirabumi tetap hanya mendapatkan Blambangan yang jauh dari strategis.

Berdasarkan, analisa deskriptis, usaha Maulana Ishak merebut kembali *susurgalur* kekuasaannya di Blambangan gagal, sehingga terpaksa kembali ke Malaka. Interpretasi baru perspektif strukturasi, memahami logika sebaliknya, agar elite Blambangan semakin kuat sebagai jaringan dynasty Wirabumi di Malaka. Interpretasi baru, juga sesuai dengan hasil Tim Jejak peneliti sang Sunan, Syeh Wali Lanang adalah bangsawan tinggi Majapahit, namun tetap berbeda dengan analisa deskriptif dalam memposisikan elite Blambangan sebagai penguasa

⁴²⁴ Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*

⁴²⁵ Pigeaud, *Aanteekeningen*

susurgalur. Saat terjadi pertikaian tahun 1389⁴²⁶ terdesak, menyingkir dari Singapura, ke utara ke lembah sungai Malaka karena serangan pasukan Wikramawardhana. Ahli melihat tahun kepergiannya ke Jawa, mungkin sesudah serangan pasukan Wikramawardana sebelum mendirikan kerajaan Malaka, Parameswara memiliki hubungan darah dengan *Parameswara* ipar Hayam Wuruk.⁴²⁷ Kuatnya pengaruh Sunan Giri bukti Parameswara yang menyingkir ke Malaka adalah *Parameswara-I*, penguasa Wengker, paman sekaligus mertua Hayam Wuruk, sesuai prasasti Biluluk maupun dalam *Pararaton*.⁴²⁸

Sunan Giri, dalam Babad Tanah Jawi, diceritakan dalam kisah kosmis dalam bingkai legenda mitis. Mulai nikah sayembara Maulana Ishak dengan putri raja Blambangan, Dewi Sekardadu (Retno Sabodi). Diceritakan, usaha dakwah Maulana Ishak mengislamkan mertuanya gagal, bahkan Maulana Iskak diusir ketika Maulana Ishak meminta mertuanya untuk meninggalkan agamanya yang lama. Kemudian Maulana Ishak pergi dari Blambangan meninggalkan istrinya yang sedang hamil tua. Di samping itu, mitos wabah terjadi di Blambangan sepeninggal Maulana Iskak, dimitoskan sebagai akibat dari perginya orang sakti Maulana Iskak. *Babad Tanah Jawi* selanjutnya berkisah, ketika bayi lahir, Blambangan, dilanda wabah lagi. Raja menduga bayi Ishak penyebab wabah, raja kemudian memerintahkan patih Semboja memasukan bayi ke dalam peti kendaga, untuk segera dibuang ke laut. Kendaga bayi tersangkut kapal saudagar milik Nyi

⁴²⁶ Tahun serbuan angkatan laut Majapahit (Wikramawardhana) menghancurkan Singapura. Baca Parameswara, <https://id.m.wikipedia.org/wiki/Parameswara>, diunggah 7-10-2010

⁴²⁷ J. Brandes, *Pararaton*, 256.

⁴²⁸ Pigeaud, *Java*, 116. Mengutip; *U hiku wruhane si para juru ning asambewara samadaya yen andikaningong/ amagehaken andikanira taiampakanira paduka bhatara cri paramecwara sira sang mokta ring wisnubhuwana .. //* (Ketahuilah, para juru telah memberitahukan kepada semua orang, titahu memperkuat titah paduka batara sri parameswara yang telah berbahagia di sorga dewa wisnu (wisnubhuwana). Lihat: J. Brandes, *Pararaton*, 38 *..Bhra Paramecwara Pamotan mokta I caka gagana-rupanahut-wulan 131a sira sang dinarmeng ring Manar; dharmabiseka ring Wisnu-bhuwanapura*, Bre Parameswara Pamotan, meninggal 1310-C (1388-M) dicandikan di Manyar, dan di Wisnubhuwana Candi Surawana.

Pinatih,⁴²⁹selanjutnya, kemudian menjadi ibu angkat Sunan Giri. Itulah sebabnya Sunan Giri disebut juga Joko Samudro.

Perspektif historis, mitos konstruk elite dalam rangka akumulasi legitimasi kekuasaan dalam konstruk Jawa, juga dilakukan oleh raja Jawa sesudah Sunan Giri, raja dilukiskan jauh lebih bagus daripada aslinya. Dinasti Mataram digambarkan keturunan Adam. Senapati diberitakan sebagai keturunan ke-52 dari Adam. Antara Adam dan Senapati terdapat nama-nama nabi, tokoh wayang, raja- raja Kadiri, Pajajaran dan Majapahit. Raja Majapahit terakhir Brawijaya V, diceritakan menderita sakit rajasinga (sipilis). Menurut wangsit, sakit sang Prabu akan sembuh jika mengawini putri mandan yang kulitnya kuning. Baru tidur semalam saja dengan perempuan itu, sakit sang Prabu sembuh. Perempuan itu hamil. Lahir dari perempuan ini Lembu Peteng yang dikemudian hari menjadi penghubung dinasti Mataram dengan dinasti Majapahit. Kisah-kisah mitis dengan menuturkan banyak peristiwa atau keadaan luar biasa, demikian di dalam Babat Tanah Jawi, (intepretasi baru sebagai konstruk elite baru) untuk mengakumulasikan legitimasi kekuasaan dengan cara mengambil kekuatan- kekuatan tradisional dan kekuatan-kekuatan besar dalam mitos dan legenda di masa lalu.⁴³⁰

Kisah Pangeran Diponegoro, sebelum beperang melawan Belanda, terlebih dahulu berziarah ke tempat-tempat suci, makam-makam orang suci dan penguasa-penguasa terdahulu, seperti pernah dilakukan Sultan Agung. Dalam perjalanan dikisahkan pangeran Diponegoro selalu berdoa dan bertapa. Bertapa, pada jaman

⁴²⁹ Menurut Hosein Djajadiningrat dalam *Sejarah Banten* (1983), Nyai Pinatih adalah seorang janda kaya di Gresik. Nyai Pinatih memiliki suami bernama Koja Mahdum Syahbandar, seorang asing di Majapahit.

⁴³⁰ G. Moedjanto, "Konsep Kepemimpinan dan Kekuasaan Jawa Tempo Dulu," dalam Hans Antlov dan Sven Cederroth, penyunting, *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001).

dulu maupun sekarang, dalam budaya Jawa, dihubungkan sebagai pengumpulan kekuatan magis. Ia juga melakukan pertemuan mistis dengan Ratu Kidul.⁴³¹

Berdasarkan uraian di atas, baik pola menyusun kisah mitis ataupun legenda dalam Babat Tanah Jawi atau dalam kitab lainnya, kisah tutur, yang bersifat magis mitis, memiliki pusaka sakti, bertapa, semedi, ataupun menyusun genealogi sampai para nabi atau tokoh suci lain, nampak sebagai strategi elite pendahulu mengkonstruksi elite generasi penerus. Termasuk elite pendahulu mengkonstruksi Sunan Giri menjadi elite Islam, pembaharu, *overlivering* kuat hingga sekarang.

Berdasarkan perspektif strukturasi, kepergian Maulana Ishak kembali ke Malaka bukan kegagalan dakwah antara mertua dengan menantu beda agama, ataupun menelusuri *susurgalur* untuk merebut tahta Blambangan. Mitos bayi dibuang laut karena penyebab wabah, dan mitos-mitos lainnya, merupakan konstruksi elite terhadap elite baru, yakni Sunan Giri. Jiwa ceritanya adalah, raja Blambangan dan Maulana Ishak berharap keturunannya bisa menguasai wilayah lebih strategis di pusat perdagangan dunia (Gresik) di banding Blambangan yang kurang strategis dalam jaringan rute perdagangan dunia saat itu. Gresik adalah penyangga ekonomi kerajaan Majapahit dari sector kemaritiman.

Strategi mitos demikian, maknanya raja Blambangan bersama menantunya Maulana Ishak, berusaha menghindari resistensi dari kekuatan pusat Majapahit, ataupun karena Maulana Ishak ingin menelusuri *susurgalurnya* untuk memperoleh legitimasi kekuasaan menguasai tahta Blambangan. Jadi, konstruksi elite Islam

431 Michael Adas, *Ratu Adil: Tokoh dan Gerakan Mile Kolonialisme Baru* (Jakarta: CV. Rajawali, 1988) 252-253.
Baca juga Peter Carey, *Ekologi Kebudayaan Jawa dan Kitab Kedung Kebo* (Pustaka Azet, 1986), 17-119.

terhadap Sunan Giri di Gresik lebih merupakan upaya dinasti Wirabumi ingin mengokohkan keturunannya agar dapat menjadi penguasa di wilayah penentu ekonomi pusat Kerajaan Majapahit. Dengan demikian, Sunan Giri, elite Islam, hasil konstruk elite pendahulu, sebagai upaya strategis dinasti Wirabumi dalam menguasai wilayah strategis kerajaan Majapahit, tanpa kekerasan senjata.

Dengan kata lain sesuai latar historis, elite dalam perspektif strukturasi dan Sunan Giri konstruk elite dalam perspektif strukturasi, mengikuti logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*, disimpulkan, Sunan Giri dikonstruk oleh elite pendahulu dari dinasti Wirabumi, dalam rangka memenangkan pergolakan politik, tanpa kekerasan senjata dalam menghadapi pergolakan politik menghadapi dinasti Wikramawardhana, penguasa pusat kerajaan Majapahit.

B. Mengapa Sunan Giri mengonstruk masyarakatnya

Mengikuti jejak Clifford Geertz, dengan pendekatan strukturasi, berupaya melihat elite Islam Giri mengonstruk masyarakatnya, mendirikan dinasti rohani Giri Kedhaton, yang bertahan lebih 200 tahun, *overlivering* kuat sampai sekarang. Selama ini para ahli beranggapan, sumber tradisional *a-historis*. Geertz mengkaji hubungan raja-rakyat Bali sebagai: *gusti-kawulo*, dasar konseptual kekuasaan, termanifestasi dalam ritual agama di Bali. Raja adalah perwujudan dewa, pusat kesetiaan rakyat kepada raja (konsep *dewa-raja*). Pernyataan setia paling luhur tampak pada upacara pemakaman raja, permaisuri ikut membakar diri bersama mayat raja. Disimpulkan, negara adalah panggung, tempat rakyat menjadi pemain, sekaligus anak panggung, menampilkan lakon sesuai skenario konstruk raja serta pedande. Wujud negara atau kekuasaan adalah rakyat (*agency*) pelaku skenario; dan skenario produksi raja dan

pedande adalah struktur.⁴³² Untuk melihat mengapa Sunan Giri mengkonstruksi masyarakat Giri Kedhaton masa peralihan, mengikuti Duverger, berdasar kitab sarto barqoh, karya Sunan Giri, alur pembahasan, *pertama*, relasi agama, kekuasaan dan elite, *kedua* masyarakat Giri dalam gugus struktur, *ketiga* keterkaitan dialektis antara Sunan Giri dengan kitab karyanya, *keempat*, Sunan Giri mengkonstruksi masyarakatnya.

1. Relasi Agama, Kekuasaan dan Elite

Sejak purba, agama selalu mendasari legitimasi dinasti raja-raja. Agama terkait erat dengan kekuasaan. Pola demikian masih berlanjut sampai sekarang.⁴³³ Schumann menekankan, hampir setiap umat beragama; mengenal ajaran dan paham melihat relasi agama dengan kekuasaan, membenarkan ekspresi agama, sebagai landasan pelaksanaan tugas, dalam mengikuti aturan sesuai ajaran atau ritual yang menjamin keharmonisan dan kebahagiaan dalam relasi penguasa dengan masyarakat serta kelestarian alam sekitar.⁴³⁴

Aktualisasi pemahaman elite terhadap agama menjadi salah satu faktor penentu proses akumulasi legitimasi kekuasaan sekaligus bagaimana elite memproduksi-mereproduksi struktur sosial ciptaannya.⁴³⁵ Historis elite Jawa, meletakkan kepercayaan agama sebagai struktur sosial dengan obyek kekuasaan, menuntun dan mengarahkan perilaku religiusitas elite. Karena, kekuasaan dapat mengantarkan kepada titik kepuasan. Relasi elite, kekuasaan

⁴³²Clifford Geertz, *Negara: The Theater State*.

⁴³³Olaf Schuman, et.all, *Agama-agama Memasuki Millenium ketiga*, ed. Martin L. Sinaga (Jakarta: Grasindo 2000), 10-13.

⁴³⁴Schuman, et all, *Agama-Agama*, 11-12.

⁴³⁵Konsep ini melatari ulasan Samuel Huntington dalam karangannya yang mengundang perdebatan luas, dimuat majalah *Foreign Affairs*, dengan judul *A Clash of Civilizations*, baca, Samuel Huntington, *Agama, dan Dialog Antar Peradaban*, Ed. M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (Jakarta: Paramadina, 1996), 31-33.

dan agama terlihat dari produksi-reproduksi simbol agama yang selektif dalam praksis kehidupan masyarakat.⁴³⁶ Tesis Ignas Kleden, agama sebagai lembaga cenderung memiliki kekuasaan, dan selalu terdapat proses sosial. Kekuasaan agama bisa diperluas menjadi kekuasaan dunia. Relasi timbal balik agama dengan kekuasaan, ditandai persaingan antara peran keimaman dengan peran kenabian. Semakin banyak menjalankan peran keimaman (*priestly role*), agama makin dekat dengan kekuasaan, sebaliknya, makin menjalankan peran kenabian (*prophetic role*) agama semakin kritis terhadap kekuasaan negara.⁴³⁷

Kecenderungan agama menjadi alat kekuasaan bersifat ideologis, dapat dilihat saat agama sebagai struktur signifikan, terhadap kekuasaan, tidak kritis, dan lebih berperan sebagai struktur legitimasi kekuasaan. Sebagai struktur signifikan, agama menyampaikan keselamatan dan kesempurnaan hidup menjadi sarana ampuh hegemoni. Fungsi struktur legitimasi agama berfungsi ideologis, mengintegrasikan, membenarkan, atau mendistorsikan realitas. Struktur signifikan agama berfungsi integratif, melalui dunia simbolik, yaitu pengetahuan, kepercayaan, dan nilai-nilai, yang menjadi rujukan sekelompok orang dalam menjalankan tindakan sosial.

Relasi kekuasaan dan agama sebagai alat kekuasaan atau ideologi, dijelaskan Paul Ricoeur dengan teori nilai-lebih ideologi (*surplus-value theory of ideology*) untuk mengisi jarak antara klaim ketaatan dan alasan mendapatkan ketaatan, perlu bantuan ideologi. Ideologi memainkan tiga fungsi, yaitu mengintegrasikan, membenarkan, dan mendistorsikan.⁴³⁸ Produksi relasional antara kekuasaan dengan agama adalah legitimasi yang selalu diperjuangkan elite.

⁴³⁶ Maliki, *Sosiologi Politik*, 45.

⁴³⁷ Ignas Kleden dalam, Olaf, et al, *Agama-agama*, 21-37.

⁴³⁸ Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Free Press, 1986).

Jurgen Habermas mendefinisikan, legitimasi sebagai kelayakan sistem kekuasaan politik untuk diakui dan diterima (*anererkennungswurdigkeit einer politischen ordnung*). Kekuasaan dapat bertahan selama kekuasaan diakui dan diterima. Ada tukar-menukar antara kekuasaan dari penguasa politik dengan pihak yang mengakui dan taat terhadapnya.⁴³⁹

Fungsi agama sebagai ideologi, memproduksi-mereproduksi struktur penerimaan dan ketundukan terhadap sistem kekuasaan. Penerimaan dapat diperoleh dengan paksaan atau sukarela. Kalau paksaan, Gramsci, menyebut dominasi, jika sukarela disebut hegemoni. Dominasi adalah paksaan dengan kekerasan. Hegemoni adalah penerimaan spontan, bebas, karena pemikiran sekelompok orang dipengaruhi sedemikian, sehingga mudah digiring ke arah kehendak elite. Gramsci menjelaskan, dominasi, penguasaan secara paksaan fisik (*coercion*), hegemoni terjadi melalui penguasaan dunia simbolik. Disinilah agama, sistem kepercayaan, pengetahuan dan keyakinan nilai-nilai kolektif digunakan, sehingga masyarakat dapat digiring ke arah yang dikehendaki elite. Agama sebagai ideologi adalah struktur pengikat hegemoni, karena agama merupakan jenis pengetahuan khusus, ditandai sifat-sifatnya yang menyeluruh, mengikat, dan memintakan komitmen. Dominasi merupakan *regime of power*, sedang hegemoni merupakan *regime of significance*.⁴⁴⁰

Penggunaan agama sebagai simbol kekuasaan Jawa, menurut Anderson dimulai sesudah abad ke-15. Penguasa Jawa mempergunakan gelar Islam, memiliki pejabat Islam, menambahkan Islam pada koleksi benda-benda keramat,

⁴³⁹ Jurgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt: am Main, Shekamp, 1976).

⁴⁴⁰ Antonio Gramsci, *Selections From The Prison Notebooks of Antonio Gramsci* terj., Quintin Hoare dan Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1972), 79.

meski Islamnya tidak merubah cara hidup atau pandangannya.⁴⁴¹ Islam Jawa hampir tidak merubah struktur dan pola rekrutmen elite ataupun konsep pemikiran politik tradisional. Budaya Islam yang hegemonik tidak pernah berkembang di Jawa. Kesadaran orang Islam saleh, hanya terbatas di lingkungan kelompoknya saja.⁴⁴²

Babat Tanah Jawi, banyak kisah elite dalam peristiwa luar biasa. Maknanya bagian tak terpisah dari akumulasi legitimasi, mengambil kekuatan-kekuatan besar tradisional masa lalu, mempergunakan gelar-gelar keislaman, memiliki pengiring pejabat Islam, menambahkan Islam dalam perbendaharaan benda-benda keramat yang dimiliki, meski Islamnya tidak merubah cara hidup atau pandangannya. Agama yang penuh simbol *code* ritual bermuatan transendental diambil sebagai atribut elite politik penguasa Jawa. Masyarakat Jawa, gelar dan kelengkapan bangsawan harus dilengkapi penguasaan spiritual. Itulah sebabnya, sebelum memberontak, Pangeran Diponegoro berziarah, ke makam suci dan penguasa terdahulu.⁴⁴³

Implikasi pandangan demikian, makna agama yang stabil, sebagai langit suci (*sacred canopy*), sarana elite, berinteraksi dalam dualitas struktur, mengkonstruksi masyarakat berbasis makna agama.⁴⁴⁴ Elite memperoleh atau mempertahankan kekuasaannya. Berdasar sumber hasil kajian terdahulu, elite peralihan, pendahulu Sunan Giri, seperti, Maulana Iskak, Sunan Ampel, Dewi Sekardadu, Patih Semboja, Raja Blambangan, dan Nyi Ageng Pinatih dan lainnya, meminjam teori hegemoni Gramscian, bisa dimasukkan ke dalam golongan elite

⁴⁴¹ Benedict Anderson, "Gagasan Tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa" dalam Miriam Budiardjo, *Aneka Pemikiran Tentang Kuasa Dan Wibawa* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994). Baca juga, Arif Budiman, "Kebudayaan Kekuasaan atau Sosiologi Kekuasaan" . *Prisma*, 3 (Maret, 1987), 66 .

⁴⁴² Anderson, "Gagasan Tentang.

⁴⁴³ Maliki, *Sosiologi Politik*, 46.

⁴⁴⁴ Berger, *Langit Suci*, 56

penguasa dalam kapasitasnya masing-masing. Elite penguasa selalu berusaha memelihara posisi melalui symbol-simbol idiologis (inheren mitos dan legenda), cenderung memaksakan kehendak politik. Pembentukan mitos dan legenda di dalam Babat Tanah Jawi, mengikuti pandangan Gramscian, bisa dikatakan sebagai bagian dari kosmologi elite penguasa, dalam upaya melakukan dominasi atau hegemoni terhadap yang dikuasai.⁴⁴⁵

Mitos dan legenda Sunan Giri di dalam Babad Tanah Jawi, sebagai produk budaya masyarakat peralihan yang kosmosentris, terekspresi dalam bahasa ataupun simbolik. Dalam perspektif sosiologi politik merupakan refleksi kekuasaan elite, yang dapat difahami sebagai logika *religio-ideologis*. Dalam hal inilah, mitos dan legenda berbasis agama berperan strategis dalam upaya elite melakukan hegemoni dan tidak jarang kemudian menentukan dominasi, sehingga kepercayaan kolektif bergeser ke arah struktur baru yang dikonstruksi elite penguasa.⁴⁴⁶

Masyarakat transisi yang kosmosentris, agama menjadi basis struktur-ideologis atau *rule of the games*, oleh ahli terdahulu di katakan akulturatif sinkretik, ataupun kesejajaran pemikiran ajaran. Pendekatan strukturasi, menyimpulkan, agama, mitos, legenda, maupun simbol kepercayaan dan budaya lama, menjadi sarana efektif elite mengkonstruksi masyarakat dalam dualitas struktur, sekaligus sebagai sarana efektif untuk mengakumulasi legitimasi dari masyarakatnya, sehingga bisa difahami sesuai logika *religio-ideologi-politik*.

2. Masyarakat Giri Dalam Gugus Struktur

Konteks masyarakat Giri Kedhaton pada masa akhir kekuasaan Majapahit, dalam gugus struktur signifikan telah memberikan konsep dasar bahwa masyarakat

⁴⁴⁵ Quintin Noare, *the Prison Notebooks*.

⁴⁴⁶ Ignas Kleden, dalam Hardiman, *Strategi Kebudayaan*, 21-23.

peralihan merupakan masyarakat kosmosentris-religius berbingkai budaya mitis. Sehingga logis kemudian gugus struktur legitimasi kekuasaan dikonstruksi Sunan Giri elite Islam Giri Kedhaton berbasis kosmisasi agama, mitos ataupun legenda. Hasil kajian terdahulu menyebut Giri Kedhaton sebagai Dinasti Rohani.

Sebagai produksi elite Islam, Giri Kedhaton, gugus struktur signifikan adalah kosmisasi keyakinan kolektif, kreatifitas sunan Giri dalam merefleksikan nilai kolektif lama dan nilai-nilai baru, kemudian dikonstruksi menjadi *rule of the games* dalam dualitas struktur. Maknanya, masyarakat Giri Kedhaton dan sekitarnya merupakan hasil konstruksi elite Islam Sunan Giri. Sedangkan Sunan Giri sendiri juga merupakan elite hasil konstruksi elite pendahulunya. Struktur baru bisa bertahan lama bahkan memiliki pengaruh hingga sekarang. Olaf Schuman menyatakan struktur baru, sebagai struktur wajar, merupakan ekspresi penentu, menjamin kebahagiaan penguasa, dan dengan demikian juga dapat dibayangkan identik dengan kebahagiaan masyarakatnya dan kelestarian alam sekitar. Jika raja senang maka rakyat harus juga senang.⁴⁴⁷

Gugus struktur signifikan bisa dimaknai, aktualisasi pemahaman elite Islam terhadap agama dan nilai kolektif lain, kepercayaan Jawa kuno dan Hindu-Budha. Aktualisasi pemahaman elite Islam merupakan salah satu faktor penentu, upaya meng-abstraksikan sumber-sumber gugus struktur legitimasi, bagaimana memproduksi-mereproduksi struktur baru, menjadi kebudayaan Islam, termasuk mengkonstruksi Sunan Giri menjadi elite Islam oleh elite pendahulunya.⁴⁴⁸ Gugus struktur legitimasi di masyarakat manapun dan

⁴⁴⁷ Schumann, et. al., *Agama-agama*.

⁴⁴⁸ Samuel Huntington, *Agama*, Ibid., 3-33.

kapanpun dalam praksis kehidupan selalu diperjuangkan elite, dan agama menjadi salah satu sumber legitimasi, termasuk di Giri Kedhaton. Pola Gramscian, fungsi agama menjadi ideologi, memproduksi-mereproduksi struktur penerimaan dan ketundukan terhadap *rule of the games*, yakni struktur sistem legitimasi kekuasaan produksi elite Islam Giri Kedhaton. Habermas mendefinisikan gugus struktur legitimasi sebagai kelayakan sebuah sistem kekuasaan politik untuk diakui dan diterima (*anererkennungswurdigkeit einer politischen ordnung*). Kekuasaan dapat bertahan selama kekuasaan itu diakui dan diterima. Ada tukar-menukar terjadi antara kekuasaan yang dijalankan oleh penguasa politik dan pihak yang memberikan pengakuan dan ketaatan terhadapnya.⁴⁴⁹

Kekuasaan formal Giri Kedhaton bisa bertahan lebih 200 tahun, sampai saat dikalahkan oleh Sultan Agung dari Mataram. Namun legitimasi hegemonik Giri Kedhaton tetap masih bisa dirasakan sampai sekarang. Membuktikan bahwa struktur legitimasi kekuasaan Giri Kedhaton, mengikuti Gramscian, tidak menggunakan dominasi, tetapi dengan kesukarelaan. Jadi legitimasi hegemonic sesuai dengan logika *religio-ideologi-politik*, dapat diaktualisasikan di Giri Kedathon.

Maknanya, gugus struktur legitimasi kekuasaan Sunan Giri masa peralihan, kosmosentris atau berbasis religius⁴⁵⁰ dalam bingkai budaya mitis, tidak berseberangan dengan dengan gusu struktur legitimasi kekuasaan, konseptual ahli-ahli kontemporer, sesuai juga dengan klain Schuman bahwa agama dipahami sejak purba mendasari legitimasi dinasti raja-raja. Agama terkait erat denga kekuasaan

⁴⁴⁹ Jurgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt: am Main Shrkamp, 1976).

⁴⁵⁰ Aminuddin Kasdi, *Kepurbakaan Sunan.*, Baca juga Ahwan, Kebatinnan Islam, Islam diterima secara massif di Jawa karena ada kesejajaran pemikiran tentang nilai-nilai ajaran.

masih relevan.⁴⁵¹

3. Keterkaitan Dialektis Antara Sunan Giri dengan Kitab Karyanya

Salah satu karya Sunan Giri, kitab, Sarupane Barang Ingkang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh, telah dikaji Ahwan Mukarrom.⁴⁵² Scope temporal Sunan Giri (pengarang) dari 1443-1506-M, dimana masyarakat Jawa Timur khususnya Giri Kedhaton, menurut van Persen masih merupakan masyarakat pra-modern, berbudaya mitis, bersifat kosmosentris, mengutamakan makna-makna religius, mengutamakan penghayatan harmoni makro-mikrokosmos.⁴⁵³ Masa itu, masa akhir kekuasaan Majapahit, istilah Sartono sebagai masa transisi, istilah Mustopo masa peralihan. Aminudin Kasdi menjelaskan, kurun waktu itu, terjadi instabilitas politik di Jawa Timur berlarut-larut, menyebabkan rusaknya sendi-sendi kehidupan sosial, taraf kehidupan masyarakat menjadi buruk.⁴⁵⁴

Sejarah Sunan Giri sejak lahir sampai masa dewasa, terkonstruksi sebagai elite Islam, banyak diberitakan dalam Babad Tanah Jawi.⁴⁵⁵ Ayahnya menurut Serat Walisana, Maulana Ishak,⁴⁵⁶ Piegaud menyebut, Syekh Wali Lanang⁴⁵⁷, Hoesein Djajadingrat menyebut Maulana Dzul Islam atau Maulana Usalam.⁴⁵⁸ Agus Sunyoto menyebut Sayid Yakub atau Raden Wali Lanang.⁴⁵⁹ Sebutan *syekh*, *wali* dan *lanang* menurut Tim peneliti, karena *menhir*, simbol prasejarah, *lingga* simbol

⁴⁵¹ Schumann, et al., *Agama-Agama*,

⁴⁵² Ahwan Mukarrom, "Kebatinan Islam di Jawa Timur Studi terhadap Naskah Sarupane Barang Ingkang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh." ("Desertasi" -- Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2008, "tt")

⁴⁵³ C.A. Van Peursen, dalam Francois Budi Hardiman, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1996).

⁴⁵⁴ Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*.

⁴⁵⁵ Wirjapanitra, *Babad Tanah Djawi* (Solo: Sadu Budi, 1945).

⁴⁵⁶ Serat Walisono, dalam Lembaga Research Islam Malang, *sedjarah*, 106.

⁴⁵⁷ TH. Piegaud, *Aanteekeningen Betreffende den Javaanschen Oosthoek* (Bandung: A.C. Nix & Co.1932), 27.

⁴⁵⁸ P.A.A. Hoesein Djajadingrat, *Tinjauan Kritis tentang Sajarah Banten* (Jakarta: Jambatan, 1983), 283.

⁴⁵⁹ Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo, Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah* (Depok: Pustaka Iman), 180.

Hindu-Buddha, dan *pallus* produk tasawuf Islam, aliran *wihdatul wujud* tentang *insan kamil* sebagai manifestasi Allah, memiliki persamaan pola ajaran *esoteris* antara Siwa-Sidanta, Budha-Mahayana, dan tasawuf Martabat Tujuh seperti termuat dalam Kitab Sang Hyang Kamahayanikan (940-M), dan prasasti Sekar 1288-C/1366-M.⁴⁶⁰

Dalam perspektif diskriptif analitis, dikatakan Aminuddin Kasdi,⁴⁶¹ Tim peneliti Jejak,⁴⁶² Atlas Walisongo,⁴⁶³ sumber sejarah Sunan Giri terutama Babat Tanah Jawi lebih lebih bersifat mitos bahkan legenda, yang *a-historis*.

Penelitian ini mengkaji, kitab sarto barqoh sebagai produk sastra. Dalam perspektif sosiologi sastra, dan sosiologi politik, menggunakan pendekatan strukturasi, sumber historiografi tradisional seperti Babad Tanah Jawi, Serat Kondho, ataupun *overlivering*, sebagai produk sastra, semuanya tidak terlepas dari kehidupan masyarakat masa transisi, masyarakat pra-modern, religius dalam bingkai mitos, sehingga semuanya terkait secara dialektis.⁴⁶⁴

Perspektif sosiologi sastra, mengikuti Abrams, karya sastra, baik tulis ataupun lisan, merupakan refleksi masyarakat jamannya. Sastra merupakan refleksi lingkungan budaya dan merupakan suatu teks dialektik antara pengarang dengan audien, dalam situasi sosial yang membentuk, merupakan penjelasan sejarah dialektika yang dikembangkan dalam sastra.⁴⁶⁵

Perspektif sosiologi politik, memahami mitos dan legenda yang terkandung

⁴⁶⁰ Tim Peneliti Jejak, kutip, Ibn Chaldun, *Filsafat Islam tentang Sedjarah* (Tintamas: Djakarta, 1962), 236-237. Lihat: Philip K. Hitti, *Dunia Arab* (Bandung : W. van Hoeve, 1953),19; baca juga Hamka, *Perkembangan Tassawuf dari Abad ke Abad* (Djakarta: Pustaka Islam, 1962), 139-141; AJ. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art* (Cambridge-Massachussetts: Harvard University Press, 1959),15.

⁴⁶¹ Aminudin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*.

⁴⁶² Tim peneliti Jejak-jejak Kanjeng Sunan, Funky Kusuma dan Muhammad Zaky, ed., *Jejak Kanjeng Sunan, Perjuangan Walisongo* (Surabaya: Yayasan Festifal Walisongo, 1999).

⁴⁶³ Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, 174-176.

⁴⁶⁴ Duverger, *Sosiologi Politik*.

⁴⁶⁵ M.H. Abrams, *A Glossary of Literacy Term* (New York: Holt Rinehart and Winston, 1981).

di dalam karya sastra merupakan hasil refleksi pengarang terhadap nilai-nilai kolektif masyarakat. Sedangkan nilai-nilai kolektif, merupakan sarana bagi elite penguasa dalam mengkonstruksi masyarakatnya.⁴⁶⁶ Duverger menyatakan, setiap masyarakat memiliki keyakinan atau nilai-nilai kolektif, yang terdiri dari ideologi⁴⁶⁷ dan mitos. Ide-ide yang tidak mendapat dukungan hanyalah *states of mind*. Ideologi adalah keyakinan kolektif yang lebih rasional dan disistematisasi rumusannya. Mitos adalah keyakinan kolektif irrasional, spontan. Baik ideologi ataupun mitos mencerminkan situasi masyarakat di mana mereka berasal. Ideologi dan mitos diproduksi agen-elite dalam bentuk ide-ide, struktur-struktur dan teknik bertindak di bawah tekanan kebutuhan struktur sosial. Ide-ide agen/elite ideolog merupakan *sonorous echos* (gema yang berlalu), mencerminkan jeritan generasinya.⁴⁶⁸

Berdasarkan pemahaman terhadap nilai-nilai kolektif yang termuat di dalam karya sastra tersebut, pendekatan strukturasi berusaha mengaktualkan dan mengabstraksikan, keterkaitan antara Sunan Giri, sebagai elite Islam, dengan teks kitab karyanya, serta dengan masyarakatnya, termasuk posisi Sunan Giri pertama, sebagai elite yang dikonstruksi elite pendahulunya. Lebih jauh secara substansial, judul kitab sarto barqoh dapat diinterpretasikan sebagai upaya Sunan Giri mengkonstruksi masyarakatnya, dengan memilah elemen aliran nilai-nilai kolektif yang hidup dalam struktur masyarakatnya (proposisi teori elite, *elite memiliki kemampuan dalam membuat perbedaan aliran*, artinya Sunan Giri adalah elite Islam yang memiliki kompetensi membedakan struktur elemen masyarakatnya).

⁴⁶⁶ Duverger, *Sosiologi Politik*.

⁴⁶⁷ Istilah ideologi diperkenalkan oleh Destruite Traccy, pada saat revolusi perancis abad 18. Namun keberadaan ideologi itu sendiri telah ada sepanjang sejarah masyarakat manusia.

⁴⁶⁸ Duverger, *Sosiologi Politik*.

Kemudian dalam rangka usaha meng-integrasi-kan ketiga aliran dari elemen struktur social masyarakatnya, Sunan Giri mengkonstruksi simbol integrative, unik *pallus* sebagai ideology masyarakat dynasty rokhani Giri Kedathon.

Dengan kata lain, mengikuti logika religio-ideologi-politik, judul kitab sarto barqoh, merupakan abstraksi Sunan Giri sebagai intelektual terhadap unsur- unsur struktur social masyarakatnya. Sedangkan simbol integrative, unik, *pallus*, di dalam kitab itu, berfungsi ideologis, mengintegrasikan, sekaligus mendistorsikannya, bagi seluruh warga unsur elemen struktur sosial masyarakat jamannya.⁴⁶⁹

4. Sunan Giri Mengkonstruksi Masyarakatnya

Perspektif strukturasi, melihat Sunan Giri sebagai elite Islam strategis, sebagaimana elite lainnya, sebelum berkuasa semua energi dikerahkan untuk selalu berinteraksi dengan masyarakatnya, selalu bersikap kritis, cerdas, serta tanggap terhadap permasalahan nyata yang di hadapi masyarakatnya, termasuk mengkaji nilai-nilai kolektif masyarakat yang sedang berlaku. Sebagai elite Islam, berdakwah menyampaikan nilai-nilai Islam. Dakwahnya, dalam perspektif strukturasi sebagai bentuk bargaining terus menerus dalam mengakumulasi legitimasi kekuasaan, agar warga masyarakat mengikuti nilai-nilai baru yang diajarkan sang Sunan. Fakta historis Sunan Giri mendirikan pesantren, adalah lembaga pembentuk kesadaran masyarakat, mencipta karya tulis religius, dan juga mencipta karya seni. Banyak artefaktual di Giri yang masih eksis sampai sekarang.

Setelah berkuasa, Sunan Giri sebagai elite Islam, logis selalu berusaha untuk mempertahankan kekuasaan dan semua kebijakannya, dengan selalu

⁴⁶⁹ Olaf Schumann, et al., *Agama-Agama Memasuki Millenium Ketiga*, ed. Martin L. Sinaga (Jakarta: PT Grasindo, 2000), 11-12.

berinteraksi, untuk mengkonstruksi masyarakatnya. Berdirinya dinasti Rokhani Giri Kedahaton merupakan realitas historis, produksi dan reproduksi Sunan Giri dalam mengkonstruksi masyarakatnya.

Berdasarkan hasil kajian terdahulu, elite masa peralihan pendahulu Sunan Giri, antara lain, adalah Maulana Iskak, Sunan Ampel, Dewi Sekardadu, Patih Semboja, Raja Blambangan, dan Nyi Ageng Pinatih dan lainnya. Para elite ini, meminjam teori hegemoni Gramscian, bisa dimasukkan ke dalam golongan elite penguasa dalam kapasitasnya masing-masing. Elite penguasa menurut ahli selalu berusaha memelihara posisinya melalui simbol-simbol ideologis (inheren mitos dan legenda), cenderung memaksakan kehendak politiknya.⁴⁷⁰ Pembentukan mitos dan legenda di dalam Babad Tanah Jawi, mengikuti pandangan Gramscian, bisa dikatakan sebagai bagian dari kosmologi elite penguasa, dalam upaya melakukan dominasi atau hegemoni terhadap yang dikuasai.⁴⁷¹

Mitos dan legenda Sunan Giri di dalam Babad Tanah Jawi, produk budaya masyarakat peralihan yang kosmosentris, ter-aktualisasi dan ter-abstraksi dalam bahasa ataupun simbolik. Dalam perspektif sosiologi politik, mitos dan legenda tersebut bisa dimaknai sebagai refleksi akumulasi legitimasi kekuasaan, sesuai logika *religio-ideologi-politik*. Dalam masyarakat demikian, mitos dan legenda berbasis agama merupakan sarana sangat strategis dalam upaya elite melakukan hegemoni dan tidak jarang kemudian menentukan dominasi, sehingga kepercayaan kolektif bergeser ke arah struktur baru yang dikonstruksi oleh elite penguasa.⁴⁷²

Perspektif strukturasi, elite adalah penentu konstruksi masyarakat, dimana agama, mitos ataupun legenda merupakan landasan struktur ideologis atau *rule of*

⁴⁷⁰ Mills, dalam Maliki, *Sosiologi Politik*.

⁴⁷¹ Quintin Noare, *the Prison Notebooks*.

⁴⁷² Ignas Kleden, dalam Hardiman, *Strategi Kebudayaan*., 21-23.

the games dan bagi elite, mitos, legenda, maupun simbol budaya seperti *pallus* merupakan sarana elite mengkonstruksi masyarakat, melalui proses-proses dalam dualitas struktur, agar kemudian mendapatkan legitimasi dari masyarakat.

Mengikuti garis besar, teori strukturasi, tindakan aktor maupun agen dalam struktur, melibatkan tiga hal, yakni makna, norma dan kekuasaan. Maknanya, relasi elite dengan warga, dalam perspektif sosiologi politik ada kepatuhan terhadap *rule of the games* atau budaya non fisik yakni nilai-nilai kolektif, berupa ideologi dan mitos, yang dikonstruksi oleh elite Islam, mengakomodasi nilai kolektif lama, kemudian dikonstruksi dengan nilai-nilai baru.

Elite/agen dalam teori strukturasi, secara kontinyu selalu memproduksi-mereproduksi struktur sosial; artinya, elite secara individual dapat merubah struktur sosial.⁴⁷³ Maknanya, struktur sosial produksi elite Islam, memuat ideologi, mitos ataupun nilai-nilai kolektif pedoman tindakan, berfungsi sebagai *rule of the games*, kemudian di ikuti dan didukung warga yang dipimpin elite dalam jangka waktu lama, sehingga produksi-reproduksi struktur terjadi dalam interaksi secara terus-menerus (*repetitive*).

Selanjutnya bisa dikatakan, elite memiliki kemampuan secara individual berinteraksi dalam dualitas struktur, didukung warga, sehingga dapat melakukan perubahan terhadap struktur sosial.

Berdasarkan proposisi teori strukturasi, struktur inheren di dalamnya aturan dan sumberdaya, digunakan elite dalam produksi tindakan sosial. Maknanya struktur merupakan *rule of the games* dalam dualitas struktur. Giddens memilah struktur ke dalam tiga gugus, yakni gugus signifikansi, gugus dominasi, dan gugus

⁴⁷³Pip Jones, *Pengantar Teori-Toeri Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-modernisme*. (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009).

legitimasi. Gugus signifikansi atau struktur penandaan menyangkut skemata simbolik, pemaknaan, penyebutan dan wacana. Gugus legitimasi, atau struktur pembenaran yang menyangkut skemata peraturan normatif, terungkap dalam tata hukum. Gugus dominasi, atau struktur penguasaan, mencakup skemata penguasaan atas orang/politik dan atau barang atau ekonomi. Proposisi teori elite, dalam masyarakat manapun kapanpun, elite memonopoli kekuasaan, semua energinya selalu dipergunakan untuk mendapat keuntungan dari kekuasaan serta mempertahankannya, baik legal, arbitrer, ataupun dengan kekerasan.⁴⁷⁴

Istilah Mills, semua elite harus mengerahkan energi untuk mempertahankan kekuasaan dan kebijakannya, dengan mengkonstruksi lembaga kesadaran, seperti pendidikan, juga bahkan agama, untuk kepentingan elite. Melalui lembaga kesadaran, simbol diproduksi elite untuk mengkonstruksi masyarakatnya.⁴⁷⁵

Sunan Giri sebagai elite Islam, mendirikan pesantren,⁴⁷⁶ lembaga pembentuk kesadaran dalam rangka mengkonstruksi masyarakatnya. Bargaining terus menerus, tentu mudah dilakukan, karena kuatnya legitimasi Sunan Giri, sehingga mudah mengambil keputusan-keputusan terhadap masyarakatnya, serta bermanfaat untuk mempertahankan kekuasaannya.⁴⁷⁷

C. Konstruksi Elite Terhadap Perubahan Sosial Pada Masa Akhir Kekuasaan Majapahit

Menurut Duverger, konsep ilmu sosiologi, mengalami perubahan radikal, tidak sepenuhnya ilmiah. Meski menggunakan metode ilmiah, sebagian besar fenomena sosial tidak bisa menggunakan metode ilmiah. Keterikatan ahli sosiologi

⁴⁷⁴ Thomas R. Dye dan L. Harmon Zeigler, *The Irony Of Democracy: An Uncommon Introduction to American Politics* (California: Duxbury Press, 1972), 4-7

⁴⁷⁵ Dalam, Zainuddin Maliki, *Agama Priyayi* (Yogyakarta: Pustaka Marwah, 2002), 44-45. Baca juga, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 144-145. lihat, W.F. Wertheim, *From Aliran to Class Struggle in Contry Side Of Java* (Pacifice: Viewpoint, 1969), 10-12.

⁴⁷⁶ Mustopo, *Kebudayaan Islam.*, 2.

⁴⁷⁷ Dalam Maliki, *Agama Priyayi*, 14-16. Baca David Held, *Political Theory and The Modern State* (California: Stamford University Press, 1989), 45.

kepada sistem nilai masyarakat di mana dia hidup memberikan proyeksi terhadap hasil pemikirannya.⁴⁷⁸ Kajian subbab ini, *pertama*, masyarakat konstruk elite, *kedua*, masyarakat Giri dalam perspektif strukturasi, *ketiga*, masyarakat Giri dalam bingkai kosmologi ritual dan bahasa, *keempat* masyarakat Giri Kedhaton konstruk elite dan *kelima*, perubahan social masa akhir kekuasaan Majapahit.

1. Masyarakat konstruk elite

Masyarakat konstruk elite mengkaji, *pertama* masyarakat mitos, *kedua*, masyarakat Giri dalam Kitab Sarto Barqoh, *ketiga*, *pallus* simbol integrative, *keempat*, ideology dan mitos di Giri Kedhaton.

a. Masyarakat Mitos

Hardiman memilah masyarakat menjadi masyarakat modern dan pramodern, istilah C.A. van Peursen, sebagai pola kebudayaan mitis. Masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit adalah masyarakat pra-modern bersifat kosmosentris berbingkai budaya mitis, mengutamakan makna religious, mengutamakan penghayatan harmoni makro dan mikrokosmos.⁴⁷⁹

Dalam perspektif strukturasi, tiap masyarakat memiliki, *pertama* gugus signifikansi atau struktur penandaan, menyangkut skemata simbolik, pemaknaan, penyebutan atau wacana, *kedua*, gugus legitimasi, atau struktur pembenaran yang menyangkut skemata peraturan normative, terungkap dalam tata hukum, *ketiga*, gugus dominasi, atau struktur penguasaan yang mencakup skemata penguasaan atas orang (politik), barang (ekonomi).⁴⁸⁰ Masyarakat masa akhir kekuasaan kerajaan Majapahit memiliki ketiga gugus tersebut. Gugus

⁴⁷⁸ Maurice Duverger, *Sosiologi Politik/Maurice Duverger*, trj. Daniel Dhakidae, sunting Alfian (Jakarta: Rajawali Pers. 2013).

⁴⁷⁹ Dalam Francois Budi Hardiman, *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius).

⁴⁸⁰ Giddens, *The Consequences*.

signifikan atau struktur penandaan, menyangkut skemata simbolik, pemaknaan, penyebutan dan wacana. Gugus signifikan pada masyarakat pada masa akhir kekuasaan kerajaan Majapahit khususnya di Giri Kedhaton, bisa ditelusuri dari legenda dan mitos serta hasil karya keagamaan serta artefaktual Giri Kedhaton, hasil kajian terdahulu. Sedangkan gugus legitimasi dan gugus dominasi dapat ditelusuri berdasarkan perkembangan kebudayaan masyarakat masa akhir kekuasaan kerajaan Majapahit, dalam melanjutkan kebudayaan sebelumnya.

Domain strukturasi melihat kosmisasi makna-makna religius dalam berbingkai budaya mitis pada masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit, berada pada gugus signifikan, yakni struktur sosial pada ranah pemaknaan dari nilai-nilai kepercayaan kolektif sebagai dasar kehidupan.

Searah Berger, agama merupakan *kosmisasi*, mengubah khaos dalam pengalaman dan interaksi menjadi suatu kosmos tertata.⁴⁸¹ Masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit, struktur signifikan menempatkan nilai-nilai kolektif kosmosentris religius berbingkai budaya mitis. Maknanya, masyarakat yang tidak memisahkan antara sakral dengan profan. Seluruh lingkungan alam sosial adalah totalitas sakral. Pranata religius bukan sekedar salah satu pranata, melainkan, semua pranata itu sendiri religius.

Lebih jauh Berger menyatakan, agama adalah hasil konstruksi manusia. Agama adalah usaha manusia membentuk kosmos keramat, kosmisasi, cara keramat (sakral).⁴⁸² Setara dengan konsep strukturasi, elite mengkonstruksi masyarakat berdasar nilai-nilai religius.

⁴⁸¹ Berger, *Langit Suci*, 25

⁴⁸² Berger, *Langit Suci*.

Setelah elite memproduksi struktur gugus signifikan, pertanyaannya bagaimana kemudian gugus legitimasi sebagai fakta historis bisa dilihat, atau bagaimana struktur konstruk elite dapat memperoleh legitimasi warga masyarakat pada masa akhir kekuasaan Majapahit. Sedangkan fakta historis tidak meninggalkan berita teks secara empiris.

Struktur legitimasi fakta historis, dapat dilihat dari masyarakat akhir kekuasaan Majapahit, *pertama*, tidak ada berita konflik perlawanan struktur. Maknanya masyarakat mengikuti struktur konstruk elite dalam proses- hubungan social, yang kemudian melahirkan kebudayaan baru. Sebaliknya, gugus legitimasi bisa dilihat dari keikutsertaan masyarakat dalam proses- proses hubungan sosial dengan struktur baru konstruk elite. Dalam konsep Berger dikatakan, manusia tenggelam dalam struktur masyarakat yang berbasis kosmisasi keramat. Maksud kosmisasi keramat adalah agama dalam bentuk struktur sosial yang keramat, yaitu kualitas kekuasaan misterius, menakjubkan, bukan dari manusia tetapi berkaitan dengannya, diyakini berada di dalam obyek- obyek pengalaman tertentu. *Kedua*, baik gugus signifikan maupun legitimasi, dapat dilihat dari artefaktual sebagai kesinambungan budaya sebelum dan sesudah berdirinya Giri Kedhaton. Bukti kelanjutan kebudayaan lama, adalah dukungan masyarakat terhadap struktur baru konstruk elite Islam Giri. Seperti nama *giri* tidak dapat dilepaskan dari perkembangan kebudayaan di Jawa pra- Islam. Nama *giri* dihubungkan dengan dewa Ciwa, dewa gunung: Girindra. Nama *giri* juga digunakan sebagai nama raja Girindrawardhana dari Majapahit yang mengeluarkan prasasti Djiu tahun 1486. Nenek moyang dinasti

Majapahit, Ken Arok, juga dikenal gelarnya Girindra, artinya raja gunung. Gelar lainnya Rajasa sang Amurwabhumi.

Pertimbangan pemilihan tempat mendirikan bangunan suci pada jaman awal Islam di Jawa, kenyataannya, yang dianggap suci bukanlah bangunannya, ataupun pertimbangan kepentingan umat, tetapi lebih penting adalah unsur sakralitas lokasi bangunan didirikan. Tempat yang dianggap sakral untuk mendirikan bangunan suci sejak jaman Hindu, misalnya untuk mendirikan candi harus dipilih tempat yang suci atau sakral adalah, gunung.

Demikian pula, pemilihan tempat di atas gunung, dilakukan Raden Paku untuk mendirikan masjid sebagai tempat menyiarkan agama Islam, berdasarkan petunjuk Maulana Ishak, ayahnya, ulama di Malaka yang sebelumnya juga pernah di Jawa Timur. Proses pemilihan lokasi sejalan atau bahkan dapat dikatakan sebagai kelanjutan dari kepercayaan rakyat sejak jaman pra-sejarah yang menganggap gunung tempat keramat, dan tempat tinggal arwah nenek moyang. Hanya saja pemanfaatan situs Giri diwarnai corak keislaman.

Untuk bersemayamnya atau makam buat punden berundak yang berkiblat ke puncak gunung. Bangunan berwujud peninggalan punden berundak banyak di lereng gunung Penanggungan,⁴⁸³ candi Sukuh dan candi Ceta di lereng gunung Lawu.⁴⁸⁴ Ketika masyarakat Indonesia dipengaruhi budaya Hindu secara aktif dari abad pertama sampai sekitar abad ke-16 M.⁴⁸⁵

Pemujaan terhadap gunung tetap diteruskan meskipun dipadu atau dijalin dengan pengaruh Hinduisme. Bahkan, dewa Ciwa juga dipercaya sebagai

⁴⁸³M. Habib Mustopo, "Aliran Neo Megalitik dalam Kebudayaan Klasik Indonesia, dalam *Mimbar Ilmiah* (FKIS IKIP Malang : Malang, 1968), 33.

⁴⁸⁴A.J. Bernet Kemperas, *Ancient Indonesian Art* (Cambridge-Massachuset: Harvad University Press, 1959), 102-104.

⁴⁸⁵R. Pitono, *Sedjarah Indonesia Lama* (Malang: Lemlit IKIP Malang , 1961).

dewa yang menguasai gunung atau Girindra.⁴⁸⁶ Bangunan fisiknya, yaitu candi-candipun diyakini sebagai replika Gunung Mahameru. Gunung Mahameru sebagai tempat kediaman dewa yang digambarkan dalam bentuk gunung yang puncaknya dikelilingi oleh empat puncak lainnya yang lebih kecil. Ada pula yang menganggap bahwa candi itu sama dengan meru. Padahal meru sebenarnya merupakan gunung kosmos sebagai gambaran dari diri manusia itu sendiri.⁴⁸⁷

Mulai redupnya pengaruh budaya Hindu, mulai bersemi unsur budaya pra-sejarah periode akhir Majapahit, khususnya leluri atau pemujaan terhadap arwah nenek moyang dan hubungan dengan gunung.⁴⁸⁸ Terbukti peninggalan purbakala di lereng gunung Penanggungan yang dianggap sebagai gunung suci oleh orang Jawa.⁴⁸⁹ Bangunan punden berundak di lereng gunung Penanggungan umumnya berasal dari periode abad ke-15 M.⁴⁹⁰ Peninggalan arkeologis sejaman, adalah candi *Cetha* di lereng Gunung Lawu, juga berbentuk punden berundak, berasal abad ke-15 M. Dari reliefnya dapat diketemukan candra sangkala yang menunjukkan angka tahun 1415-C atau 1499-M.⁴⁹¹ Tradisi demikian, kemudian dilanjutkan pada jaman Indonesia Islam. Terbukti ciri situs bangunan Islam tertua di pantai utara Jawa, umumnya di atas pegunungan. Misalnya situs Sendang Duwur, makamnya bertarih 1507-Caka (1585-M),⁴⁹² situs Sunan Gunung Jati (1570-M),⁴⁹³ situs Sunan Bonang (1525-

⁴⁸⁶Kempers, *Ancient Indonesian*, 249-250.

⁴⁸⁷Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Budha* (Jakarta: BPK: 1971).

⁴⁸⁸Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 249-250.

⁴⁸⁹Agus Aris Munandar, *Kegiatan Keagamaan di Pawitra: Gunung Suci di Jawa Timur Abad 14-15-M* (Jakarta: FS UI, 1994).

⁴⁹⁰*Ibid.*

⁴⁹¹AJ. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*, 255.

⁴⁹²Menurut pembacaan Habib Mustopo, angka tahun 1407-C/1485-M.

⁴⁹³H. Abubakar Atjeh, *Sejarah Al'Quran* (Djakarta: Sinar NBA, 1955), 303.

M),⁴⁹⁴ situs Sunan Kudus, dan situs Sunan Giri. Di dalam masjid dan makam-makam itu banyak dilukiskan relief unsur gunung suci, teratai dan garuda, kelanjutan tradisi budaya periode sebelum Islam, khususnya dalam hal pemujaan arwah leluhur dan pemujaan yang tempatnya di gunung.⁴⁹⁵ Gugus signifikan dan legitimasi berbasis nilai religious, diperkuat dengan konseptual Clifford Geertz;

kepercayaan atau agama sebagai sistem budaya dapat dideskripsikan sebagai sistem simbol, etos dan pandangan hidup (*world view*) atau *pattern for behaviour, pattern of behaviour, emic view, local knowledge, from the native point's of view, thick description*. Menurut Geertz agama sebagai sistem budaya merupakan sistem simbol, bertindak memantapkan perasaan-perasaan (*moods*) dan motivasi- motivasi kuat, menyeluruh, bertahan lama pada diri manusia, dengan cara memformulasikan konsepsi mengenai hukum (order), berlaku umum, berkenaan dengan eksistensi manusia, menyelimuti konsepsi dengan suatu aura tertentu, mencerminkan kenyataan, sehingga perasaan-perasaan dan motivasi-motivasi tampak secara tersendiri (unik) adalah nyata ada.⁴⁹⁶

Pemahaman agama dan masyarakat, istilah Geertz, dalam domain strukturasi, bisa dimaknai masyarakat masa akhir kekuasaan kerajaan Majapahit merupakan produksi-reproduksi struktur masyarakat berbasis agama secara terus-menerus, mencipta kebudayaan yang repetitive. Dalam domain strukturasi, struktur sebagai *rule of the games* bagi masyarakat merupakan produksi-reproduksi elite masa akhir kekuasaan Majapahit, dan gugus signifikan dan gugus legitimasi berada di dalamnya. Memang agama menurut Schumann, selain mengarahkan kesadaran spiritual, moral, dan etis, sejak zaman purba sampai sekarang masih memainkan peran penting dalam kehidupan manusia

⁴⁹⁴ G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Sheh Bari* (Martinus Nijboff: The Hague, 1969).

⁴⁹⁵ G.F. Pijper, "Minaret in Java", dalam *India Antiqua* (Leiden: 1947), 279.

⁴⁹⁶ Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi*, trj., Aswab Mahasin, Judul Asli. *The Religion of Java* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

baik dalam kehidupan pribadi maupun dalam kehidupan kolektif. Agama mengarahkan manusia berusaha menanamkan rasa tanggung jawab terhadap dunia dan makhluk sekitar. Agama menekankan Tuhan ada di luar jangkauan manusia, tidak dapat dimanipulasi oleh manusia dan Tuhan minta pertanggungjawaban manusia tentang perbuatan dan pemikirannya.⁴⁹⁷

b. Masyarakat Giri dalam Kitab *Sarto Barqoh*

Kajian ini membahas salah satu karya tulis Sunan Giri, berjudul, “*Sarupane Barang Inkgang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh*” telah dikaji Ahwan Mukarrom terkait kebatinan Islam di Jawa Timur.⁴⁹⁸

Kajian terdahulu baik perspektif domain peristiwa ataupun domain struktur, sejauh penelusuran peneliti belum ada kajian khusus terhadap kitab *Sarto Barqoh* menggunakan pendekatan strukturasi.⁴⁹⁹ Sejarah peristiwa atau sejarah analitis deskriptif selalu berpijak pada fakta historis empiris. Sedangkan keterkaitan relasi antara pengarang teks dan audiennya, bisa didekati dengan pendekatan Sosiologi Sastra ataupun analisis teks dan wacana. Dalam perspektif sosiologi sastra, perspektif strukturalisme marxian, Abrams mengemukakan;

sastra adalah refleksi masyarakat, dipengaruhi kondisi sejarah. Fenomena-fenomena kultural, aktivitas, dan produk budaya merupakan lembaga sosial, sistem penandaan, terbangun dari sebuah struktur yang memenuhi dirinya sendiri. Sastra karenanya, merupakan refleksi lingkungan budaya dan merupakan teks dialektik antara pengarang dan audien. Situasi sosial yang membentuknya atau merupakan penjelasan sejarah dialektik yang dikembangkan dalam karya sastra.⁵⁰⁰

Berangkat dari konsep Abrams, judul Kitab “*Sarto Barqoh*” dapat dilihat tiga penandaan aliran-nilai kolektif struktur sistem kepercayaan

⁴⁹⁷ Schumann, et.al, *Agama-Agama*, 11-12.

⁴⁹⁸ Ahwan Mukarrom, “Kebatinan Islam di Jawa Timur, terhadap naskah *Sarupane Barang Inkgang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh*” (“Disertasi”-- Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2008).

⁴⁹⁹ Leirissa. *Strukturalisme dalam*.

⁵⁰⁰ Abrams, *A Glosay*.

masyarakat ⁵⁰¹ pertama, *Kejawen*, kedua, *Suluk*, dan, ketiga, *Sarto Barqoh*. Abrams menulis, kritikus atau peneliti Sosiologi Sastra selalu memiliki tiga perhatian pertama, penulis dengan lingkungan budaya tempat ia tinggal. Kedua, karya dengan kondisi sosial yang direfleksikan di dalamnya. Ketiga, audien atau pembaca.⁵⁰²

Dengan demikian kitab *Sarto Barqoh* sebagai produk sastra Giri merupakan hasil dialog pengarang (Sunan Giri) dalam merefleksikan fenomena kultural dan aktivitas warga masyarakat yang dipengaruhi oleh perkembangan sistem kepercayaan atau sistem nilai yang berkembang sejak jaman prasejarah sampai dengan kitab ini ditulis (yakni pada masa akhir kekuasaan kerajaan Majapahit).⁵⁰³ Dialog yang dilakukan Sunan Giri sebagai pengarang kitab *Sarto Barqoh* tidak semata melukiskan keadaan masyarakat sesungguhnya, tetapi juga berusaha mengubah sedemikian rupa sesuai kualitas kompetensi leadershipnya.

A Teeuw mengemukakan, ada empat cara pengarang berdialog untuk menyusun sastra, *pertama*, afirmasi, memahami norma yang sudah ada; *kedua*, restorasi, upaya mengungkapkan kerinduan pada norma yang sudah usang; *ketiga*, negasi, memberontak terhadap norma yang sedang berlaku; dan *keempat*, inovasi, yakni mengadakan pembaharuan terhadap norma yang ada.⁵⁰⁴

Mengikuti Teeuw, bisa dimaknai, Sunan Giri berusaha mengkonstruksi masyarakat jamannya menjadi masyarakat sesuai nilai yang dicitakan dengan mengakomodasi nilai-nilai yang sedang berjalan sesuai eksisting aliran nilai kolektif yang dianut ketiga elemen masyarakatnya.

⁵⁰¹ Duverger, *Sosiologi Politik*.

⁵⁰² Abrams, *A Glossary*.

⁵⁰³ Identifikasi Fenomena-fenomena kultural dan aktivitas warga masyarakat pada masa akhir kekuasaan Majapahit yang telah terbentuk lembaga-lembaga sosial, dan sistem penandaan yang terbangun dari sebuah struktur yang memenuhi dirinya sendiri, dapat ditelusuri dari hasil kajian terdahulu.

⁵⁰⁴ A, Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1984).

Dalam perspektif strukturasi, konstruk elite terhadap masyarakat tidak bisa lepas dari struktur sosial yang telah ada, artinya terjadi relasi dinamis antara elite dengan struktur dalam dualitas struktur. Sejarah mencatat bahwa kekuasaan politik Giri Kedhaton berusia lebih 200 tahun, sampai dikalahkan Sultan Agung dari Mataram.⁵⁰⁵ Namun, Sunan Giri sebagai elite mampu mengkonstruksi kebudayaan yang ada dengan inovasi menjadi kebudayaan baru, yakni kebudayaan Islam. Sejarah merekam begitu besar pengaruh elite Giri di bidang keagamaan dan kebudayaan, pengaruhnya masih sangat kuat sampai sekarang dengan skop spasial sampai ke Indonesia Timur dan Indonesia Barat.⁵⁰⁶

Sesuai perspektif Sosiologi Sastra, masyarakat Giri Kedhaton, mengikuti konseptual Sartono Kartodirdjo, masuk masa transisi yang selalu diikuti adanya perubahan konstruksi sosial dalam relasi antagonis antara dua golongan kekuatan sosial. Satu pihak, golongan kekuatan berusaha mempertahankan kelampauan, bersifat konservatif, pihak lain, golongan pembaharu, bersifat progresif. Sartono menyatakan, di dalam relasi itu selalu ada elite penggerak atau pemimpin.⁵⁰⁷

Pada masa akhir kekuasaan kerajaan Majapahit, golongan kekuatan sosial konservatif adalah pendukung budaya asli Jawa (linier pemilik nilai kolektif *ingkang kejawan*), budaya Hindu Budha (linier pemilik nilai kolektif *suluk*), keduanya dipimpin elite Majapahit. Sedangkan kekuatan progresif pembawa kebudayaan Islam, dipimpin para wali (linier pemilik nilai kolektif *sarto barqoh*).

⁵⁰⁵ HJ. De Graaf, *Puncak kekuasaan Mataram Politik Ekspansi Sultan Agung* (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1990), Baca juga HJ. De Graaf, dan TH. Pigeaud. *Kerajaan Islam Pertama Di Jawa Tinjauan Politik Abad XV dan XVI* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

⁵⁰⁶ Lembaga Research Pesantren Luhur Islam Sunan Giri, *Sejarah dan Dakwah Islamiyah* (Malang: Pesantren Luhur, 1975).

⁵⁰⁷ Sartono Kartodirdjo, *Elite dalam perspektif*

Tiga golongan inilah, sangat boleh jadi, mendorong Sunan Giri sebagai pengarang untuk melakukan, sebagaimana Teuuw, *pertama*, afirmasi memahami nilai-nilai dan norma yang sudah ada; *kedua*, melakukan restorasi, mengungkapkan kerinduan pada norma yang sudah usang, yakni nilai-nilai prasejarah; *ketiga*, memutuskan negasi, mengadakan dekonstruksi terhadap norma yang sedang berlaku; dan *keempat*, melakukan rekonstruksi, melakukan inovasi, mengadakan pembaharuan terhadap norma yang ada. Baru kemudian Sunan Giri menyusun karyan fenomenal, kitab berjudul “*arupane Barang Ingkang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh*” yang dikaji Ahwan Mukarrom.⁵⁰⁸

c. *Pallus* Simbol Integratif

Pallus merupakan salah satu simbol unik, fenomenal termuat di dalam kitab karya Sunan Giri berjudul, *Sarupane Barang Ingkang Kejawen, Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh*. *Pallus* yang termaktub di dalam kitab tersebut, sebagai produk sastra budaya, hasil dialog kontemplatif pengarang Sunan Giri, dalam merefleksikan fenomena-fenomena kultural masyarakat Giri yang dipengaruhi perkembangan kepercayaan atau sistem nilai sejak jaman prasejarah sampai kitab ditulis pada akhir kekuasaan Majapahit.⁵⁰⁹

Dialog Sunan Giri sebagai pengarang kitab “*Sarto Barqoh*” tidak semata melukiskan keadaan masyarakatnya, tetapi juga berusaha mengubah struktur soial sesuai kualitas kompetensi dan kreativitasnya. Mengikuti A. Teeuw, bisa dimaknai, Sunan Giri melakukan inovasi struktur masyarakat jamannya dengan

⁵⁰⁸Ahwan, “Kebatinan Islam.

⁵⁰⁹Identifikasi Fenomena-fenomena kultural dan aktivitas warga masyarakat pada masa akhir kekuasaan Majapahit yang telah terbentuk lembaga-lembaga sosial, dan sistem penandaan yang terbangun dari sebuah struktur yang memenuhi dirinya sendiri, dapat ditelusuri dari hasil kajian terdahulu.

mengkonstruksi simbol “*pallus*” yang telah lama berkembang di masyarakat. Sunan Giri melakukan negasi sekaligus afirmasi, dengan melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap nilai-nilai kolektif yang terkandung di dalam “*pallus*” dengan memasukkan nilai-nilai baru yang diperjuangkan, yakni nilai-nilai Islam. Maknanya, kitab sarto barqoh merupakan konstruk struktur masyarakat baru, inovasi Sunan Giri terhadap struktur lama. Setelah karya sastra memiliki audien atau didukung masyarakat, secara evolutif berkembang kebudayaan baru, yakni kebudayaan Islam.⁵¹⁰ *Pallus* di dalam kitab Sarto Barqoh bisa dilihat kutipan:

syahadat kang kaping nenem iku syahadat ghaib. Panggonane ing rahsya kita kang jero. Rahsya kita kang jero iku paningal kita kang weruh ing Allah, kang weruh ing dzat Allah; kayata syahadat kang ghaib iku anunggalaken ing sakabehe syahadat. Mangka den campuraken syahdat kang ghaib iku maring tetalining urip; dadi pujine Allah Ta’ala. Iki lah sabdane ing batin

Ana dene ingkang duweni pangucap ingkang ghaib iku rahsya kita. Anapun syahadat kang kaping pitu iku syahadat barzakh arane, kerana syahadat barzakh iku nggone kita sapatemon kawula kelawan gusti ing Qondam ma’tsur arane. Basa qondam ma’tsur iku pakumpulane tingal kawulo kelawan gusti . Iki lah sabdane

Artinya kurang lebih:

Keenam, syahdat yang ghaib, bertempat di rahsya kita yang dalam. Rahsya kita yang dalam itu menjadi penglihatan kita yang tahu pada Allah dan dzat Allah. Syahadat ghaib inilah yang menyatukan seluruh syahadat dan kemudian diintegrasikan pada ikatan hidup yang menjadi pujiannya Allah Ta’ala.

Simbol tersebut telah lama dikenal masyarakat Jawa jauh sebelum Giri Kedhaton berdiri,⁵¹¹ dan bisa dimaknai sebagai upaya visualisasi konseptual tentang ketuhanan. Perspektif sejarah kebudayaan, Habib Mustopo, menjelaskan dalam suasana kemerosotan pengaruh Hindu Budha, ada upaya fihak kerajaan Majapahit untuk memperkokoh kembali pengaruh agama negara di tengah

⁵¹⁰Teeuw. *Sastra dan Ilmu*

⁵¹¹Mustopo, *Kebudayaan Islam* .

masyarakat dengan menyebarkan ciri Syiwa kepada masyarakat agar mengingat kembali agama resmi negara. Ciri Syiwa yang dikampanyekan besar-besaran salah satunya lambang *lingga* atau *pallus*,⁵¹² yang secara historis sudah cukup dikenal dan berakar dan menjadi wacana umum masyarakat penganut kepercayaan agama asli. *Pallus* pada agama asli adalah lambang penghormatan dan pemujaan kepada arwah nenek moyang. Penghormatan itu diwujudkan dengan membuat tugu peringatan, disebut "*menhir*." Semakin tinggi jasa dan status sosial masa hidup, makin tinggi penghormatan masyarakat terhadapnya.⁵¹³

Pada periode akhir Majapahit aktualisasi lambang *pallus* diwujudkan secara epigrafis menjadi relief-relief candi, di antaranya di candi C'etho, Sுகു, Surawana, Tegawangi, prasasti Samirono, prasasti Palembang, Tamiajeng. Simbolisme ini dikonstruksi agar masyarakat bisa memiliki kembali, komitmen Syiwaisme tanpa harus meninggalkan kepercayaan asli. Ekspresi *pallus* yang naturalis bisa dilihat pada kompleks percandian Sுகു dan area di Gprang, Blitar.

Upaya menyebarkan lambing *pallus* untuk memperkokoh kembali agama Hindu Syiwa, tampaknya tidak dapat membendung semangat masyarakat kembali kepada kepercayaan asli. Analitis ahli menjelaskan, salah satu faktor kegagalan itu adalah pergolakan politik berkepanjangan, dan sebaliknya, dalam waktu bersamaan semakin kokoh agama Islam di pantai utara pulau Jawa.

Habib Mustopo menjelaskan, bersamaan dengan kemunduran pengaruh

⁵¹²Mustopo, *Kebudayaan Islam*

⁵¹³van Heekeren, 1958: *ibid* . 44.

Hindu-Buddha masa Majapahit akhir, dan semaraknya agama Islam khususnya di Jawa Timur, muncul kembali simbolik budaya prasejarah, *megalitikum*, khususnya pemujaan arwah nenek moyang, leluhur, kepercayaan animisme- dinamisme dan sinkretisme antara budaya asli dengan aliran Buddha Tantrayana dan Hindu. Perpaduan simbolik Jawa kuno dengan Buddha Tantrayana dan Hindu, kemudian menjadi basis berkembangnya ajaran *manunggaling kawula gusti* baik madzhab *ittihadiyyah* maupun *wujudiyah* di dalam Islam.

Perspektif berbeda, namun merekam kuatnya agama Islam di Jawa, adalah hasil penelitian Woodward, “Islam merasuk begitu cepat dan mendalam ke dalam struktur kebudayaan Jawa, sebab ia dipeluk oleh keraton sebagai basis budaya, negara teokratik. *Sufisme* (Islam mistik) membentuk inti kepercayaan negara (*state cult*) dan teori kerajawian, seperti tampak di kerajaan Bali yang ter-Indianisasi dan daratan Asia Selatan yang merupakan model utama agama rakyat. Perselisihan agama tidak didasarkan pada penerimaan yang berbeda terhadap Islam oleh orang-orang Jawa, tetapi pada persoalan Islam mengenai bagaimana menyeimbangkan dimensi hukum (*syari'at*) dan dimensi mistik (*tashawwuf*).

Lebih lanjut Woodward menyatakan salah satu ciri Islam Jawa yang menyolok adalah kecepatan dan kedalamannya mempenetrasi masyarakat Hindu-Buddha yang paling canggih, berbeda dengan di Asia Selatan yang mayoritas penduduknya masih berpegang kuat pada Hindu, sementara semua orang di Jawa sesungguhnya adalah Muslim. Walaupun demikian pengaruh Hindu-Buddha tak begitu saja hilang. Pengaruh unsur Hindu-Buddha terhadap budaya Islam terlihat terutama pada seni bangunan dan karya tulis. Bentuk

bangunan dapat dilihat misalnya ornamen masjid dan cungkup makam para Wali.⁵¹⁴

Persesuaian konsep sinkretik ketiga aliran kepercayaan, dalam perspektif strukturasi disebut rekonsiliasi struktur yang menghasilkan struktur baru. Giddens menyatakan, berbeda dengan alam, karena alam tidak diproduksi manusia. Masyarakat (kehidupan sosial) adalah hal baru yang diciptakan dan diciptakan-ulang, oleh partisipan di setiap pertemuan sosial sehari-hari. Produksi masyarakat (kehidupan sosial) adalah sebuah performa yang penuh keahlian, dipertahankan dan “dibuat terjadi” oleh manusia.

Giddens menyatakan, teori strukturasi, berkonsentrasi kepada elemen-elemen peran agensi sosial dan praktik sosial yang di dalamnya ada proses-proses reproduksi sosial dan rekonsiliasi struktur dan tindakan. Keberhasilan agensi bergantung sepenuhnya pada kemampuan agensi membuat perbedaan dalam pemroduksian hasil-hasil tertentu. Membuat perbedaan berarti mentransformasikan sejumlah aspek bagi proses kejadian. Agensi dalam strukturasi sama dengan kemampuan transformatif.⁵¹⁵

Berdasarkan pemikiran Giddens tersebut, struktur baru terbentuk melalui proses-proses produksi-reproduksi struktur sosial di dalam dualitas struktur. Di dalamnya terjadi interaksi antara agen-aktor dan struktur, sebagai faktor perubahan sosial pada masa akhir kekuasaan Majapahit yang kemudian melahirkan kebudayaan baru, yakni kebudayaan Islam.⁵¹⁶ Berangkat dari

⁵¹⁴R. Mark Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif versus Kebatinnan* Terj. Hairus Salim (Yogyakarta: LKIS, 1990), 63.

⁵¹⁵Anthony Giddens dan Jonathan Turner, *Social Theory Today, Panduan Sistematis Tradisi dan Tren Terdepan Teori Sosial*. Terj. Yudi Santoso (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2008)

⁵¹⁶Lihat Damais dalam Mustopo, *Kebudayaan Islam*, lihat juga, Sartono kartodirjo, *Elite dalam*.

konsep di atas, simbol “*pallus*” dimaknai sebagai simbol integratif, bersama simbol-simbol lainnya telah menjadi *rule of the games* dalam struktur sosial masyarakat baru di Giri Kedhaton.

d. Ideologi dan Mitos di Giri Kedhaton

Keyakinan kolektif setiap masyarakat meliputi ideologi⁵¹⁷ dan mitos. Ide-ide yang tidak mendapatkan dukungan hanyalah *states of mind*. Ideologi adalah keyakinan kolektif, lebih rasional dan disistematisasi rumusnya. Sedangkan mitos adalah keyakinan kolektif irrasional, bersifat spontan. Baik ideologi ataupun mitos mencerminkan situasi masyarakat di mana mereka berasal. Ideologi dan mitos diproduksi oleh agen atau elite dalam bentuk ide-ide, struktur-struktur dan teknik bertindak di bawah tekanan kebutuhan sosial (struktur sosial). Ide-ide para agen-elite ideolog merupakan *sonorous echos* (gema berlalu) mencerminkan jeritan generasinya.⁵¹⁸

Dalam kajian ini, simbol *pallus* yang termaktub di dalam karya sastra Sunan Giri, kitab Sarto Barqoh, dimaknai sebagai ideologi Giri Kedhaton, diproduksi pada masa akhir kekuasaan Majapahit.

Simbol *pallus* dimaknai ideologi Giri Kedhaton, karena itu simbol *pallus* pada subbab terdahulu telah diuraikan sebagai sarana elite kerajaan Majapahit dalam upaya untuk memperkuat kembali pengaruh agama negara (akumulasi legitimasi kekuasaan) yang mengalami kemerosotan, namun tidak memperoleh dukungan yang signifikan. Pada periode berikutnya, simbol *pallus* kemudian

⁵¹⁷ Istilah ideologi diperkenalkan Antoine Louis Destutt de Tracy, pada saat revolusi perancis abad 18. Namun keberadaan ideologi itu sendiri telah ada sepanjang sejarah masyarakat manusia.

⁵¹⁸ Maurice Duverger menyatakan bahwa setiap masyarakat merupakan suatu kebudayaan (*culture*). kebudayaan dalam arti luas meliputi, faktor material (fisik, teknik, lembaga bahkan faktor geografi dan demografi), dan faktor immaterial berupa keyakinan-keyakinan kolektif. Dalam arti sempit, masyarakat menurut Duverger, adalah jumlah keseluruhan dari ide-ide dan citra-citra yang telah dibentuk oleh anggota-anggotanya, berupa ideologi dan mitos. Kaum Marxian mengklaim bahwa penganut ideologi tidak lebih dari refleksi dari situasi kelas. Walaupun ideologi diciptakan oleh individu para pemikir, ahli-ahli filsafat, pembuat sistem (sebut agen-elite), menurut kaum marxian “ideologi”- tetap penting.

dikonstruksi oleh Sunan Giri di dalam salah satu karya tulisnya yang berjudul “*Kitab Sarupane Barang IngkangKejawen, Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh.*”

Penggunaan simbol *pallus* oleh elite Kerajaan Majapahit berbeda dengan Sunan Giri yang juga menggunakan simbol *pallus* di dalam karya tulisnya. Apabila elite kerajaan Majapahit menggunakan simbol *pallus* dalam upaya untuk memperkuat kembali pengaruh agama negara (indoktrinasi Hindu- Buddha) yang sedang mengalami kemerosotan, maka Sunan Giri memproduksi simbol *pallus* lebih bersifat integrative, alat pemersatu ketiga golongan sebagaimana dideskripsikan di dalam judul karya tersebut.

Judul tersebut sebagai karya sastra, meminjam konseptual Abrams, merupakan fenomena budaya yang merekonstruksi lembaga sosial. Memang di dalam kitab tersebut tidak dideskripsikan perbedaan ketiganya. Namun, dalam perspektif strukturasi, bisa dimaknai bahwa Sunan Giri sebagai elite secara riil memiliki kemampuan mengidentifikasi warga masyarakat, yang terdiri dari aktor-aktor yang dipimpin ke dalam golongan Kejawen, golongan Suluk dan golongan Sapto Barqoh.

Masing-masing golongan, direfleksikan oleh sang pengarang, yakni Sunan Giri, meminjam konsep strukturalisme, memiliki struktur, aktivitas dan sistem penandaannya sendiri-sendiri, terbangun dari sebuah struktur yang memenuhi diri sendiri masing-masing. Struktur, menurut Jean Piaget, pada prinsipnya merupakan jalinan dari berbagai unsur yang dilandasi oleh tiga ide dasar, yakni *wholeness*, *transformation*, dan *self-regulation*.⁵¹⁹ Ketiga golongan tersebut memenuhi tiga ide dasar struktur, yakni *wholeness*, *transformation*, dan

⁵¹⁹ Jean Piaget, dalam Hawkes, Terence. *Structuralism and Smiotics* (London: Methuen and Co Ltd. 1977), 16

self-regulation.

Dengan demikian, Sunan Giri sebagai agen memiliki kemampuan untuk mentransformasikan masyarakatnya ke dalam struktur baru, dan judul buku tersebut merupakan simbol baru produksi elite Islam Giri, dengan mempertimbangkan kausal faktor eksogen, yakni faktor jaringan ekonomi global dan masuknya pengaruh ajaran Islam, serta kausal faktor endogen, yakni revivalnya kebudayaan Jawa Kuno dan kemerosotan pengaruh agama Hindhu Budha. Dengan demikian, judul tersebut dapat dimaknai sebagai upaya Sunan Giri dalam mereproduksi struktur lama, sekaligus sebagai upaya memproduksi struktur sosial masyarakat baru di dalam dualitas struktur, pada masa akhir kekuasaan Majapahit.⁵²⁰

Sedangkan pemaknaan *pallus* dalam kitab tersebut merupakan karya kreatif Sunan Giri sebagai elite dalam memberikan makna gugus signifikan dari struktur lama. Domain strukturasi meletakkan Sunan Giri dalam hal ini berada dalam dualitas struktur, mengubah atau melakukan transformasi gugus signifikan yang telah ada sebelumnya, kemudian mengkonstruksi pemaknaan baru berbasis struktur lama (istilah manajemen inovasi struktur).

Pallus dalam karya tersebut, dimaknai konsep ideologi integratif terhadap tiga sistem kepercayaan, yakni kepercayaan Jawa Kuno, Hindu Budha dan Islam. Perspektif analitis kritis, istilah Aminuddin Kasdi, simbol *pallus* merefleksikan adanya kesejajaran pemikiran tiga ajaran atau sistem kepercayaan di Giri Kedhaton dan sekitarnya. Penjelasan analitis kritis tersebut, dalam domain strukturasi, bisa dikatakan, pada gugus struktur signifikansi,

⁵²⁰ Moehamad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*, Yogyakarta: Jenderal, 2001), 1. Habib Mustopo menjelaskan perubahan penggunaan *pallus* oleh elite Majapahit dengan penggunaan oleh Sunan Giri

pemaknaan konstruk elite Islam Sunan Giri) berbentuk simbol unik, *pallus* dengan penjelasan berulang-ulang (*repetitive*), menunjukkan bahwa elite Islam Sunan Giri berupaya mengkonstruksi simbolik berbasis kesamaan pemikiran tentang ketuhanan terhadap tiga golongan masyarakat sebagaimana diabstraksikan di dalam judul karyanya. Kesejajaran pemikiran menurut Kasdi juga menurut Koentjaraningrat dari sistem kepercayaan Jaman Kuno, Hindu-Buddha dan Islam.⁵²¹

Melihat perkembangan pengaruh Sunan Giri yang begitu masif, penggunaan simbol *pallus* dalam perspektif teori sosiologi politik bisa dimaknai sebagai simbol ideologi dan mitos gerakan pemersatu. Dengan kata lain, simbol *pallus* adalah ideologi Giri Kedhaton, mengintegrasikan tiga struktur, di dalam dualitas struktur, berlangsung lama, di tengah pengaruh kausal faktor endogen dan faktor eksogen zamannya.⁵²²

Produksi simbol *pallus*, dapat masif didukung masyarakat, maknanya penciptaan konsep ideologi itu relevan dengan nilai-nilai yang berlaku pada struktur masyarakat. Sehingga makin lama, semakin banyak pendukung yang juga ikut memperkuat reproduksi struktur sosial berbasis simbol *pallus* ke dalam sistem yang logis dan koheren. Dengan simbol *pallus* Sunan Giri mendapatkan legitimasi sampai jauh di luar Jawa terutama di Indonesia timur.

Di muka telah diuraikan bahwa keyakinan kolektif pada setiap masyarakat meliputi ideologi dan mitos. Giri Kedhaton juga kaya dengan mitos. Ada mitos pulau pancikan, mitos bayi bersinar di tengah laut, mitos tidur kaki

⁵²¹ Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*. baca juga Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1973).

⁵²² Duverger, *Sosiologi Politik*.

bersinar, mitos pemilihan tanah yang sama dan lainnya. Dalam kajian ini, dibahas salah satu mitos fenomenal dari Giri Kedhaton, yakni mitos *keris kolomunyeng*. Mitos dalam perspektif teori ideologi, menurut Surrel⁵²³ merupakan simbol tentang keyakinan kolektif, dan sebenarnya maknanya kurang jelas, kurang rasional, kurang bisa diolah dalam pikiran logis, dibandingkan ideologi, namun mitos mudah dipahami.

Konsep mitos memperoleh bentuk lebih deskriptif pada awal abad kedua puluh. Seorang jurnalis Perancis Georges Surrel mengembangkan suatu pandangan tentang mitos. Ada dua macam mitos, yakni mitos tradisional (fabel) dan mitos aksi (*myth of action*).⁵²⁴

Surrel percaya bahwa salah satu cara paling efektif untuk mempengaruhi suatu komunitas adalah memberikannya citra-citra singkat, tidak rumit tentang suatu masa depan fiktif atau masa lalu yang bersifat fabel, yang mempolarisasi emosi-emosi masyarakatnya dan bergerak menuju aksi.

Mitos pada masyarakat tradisional, termasuk di Giri Kedhaton, merupakan proses upaya membuat dan mengidolakan tokoh-tokoh terkenal dalam kehidupan politik. Mitos *keris kolomunyeng*, bisa dimaknai sebagai mitos aksi (*myth of action*) sebagaimana konsep Surrel.

Mitos *keris kolomunyeng* difahami masyarakat berasal dari pena sang (?) Sunan yang dilempar, berubah menjadi senjata berbentuk keris diberi nama *keris kolomunyeng*. Mitos ini bisa dimaknai sebagai mitos aksi karena mitos ini diproduksi pada saat Giri Kedhaton sedang menghadapi pasukan musuh.

⁵²³ Dalam Duverger, *Sosiologi politik*

⁵²⁴ George Surel dalam Duverger, *Sosiologi Politik*. Kaum Marxian dengan teori materialistiknya, melihat mitos tradisional, agama-agama, bahkan pengembangan mitos modern, merupakan produksi elite dari kelas sosial tertentu, mitos bertujuan untuk mengaburkan eksploitasi atas manusia lain dan kelas lain.

Mitos aksi *keris kolomunyeng* membawa pengaruh Sunan Giri semakin besar. Jadi, *mitos keris kolomunyeng* berhasil membuat Sunan Giri menjadi tokoh Islam idola masyarakat, tidak hanya tokoh politik, lebih dari itu sebagai tokoh Islam, salah satu anggota Walisongo. Ketokohnya melampaui jaman hidupnya, bisa ditelusuri melalui *over living* masih kuat dan dikagumi sebagian besar umat Islam hingga sekarang.

Masyarakat akhir kekuasaan Majapahit, atau masyarakat transisi yang kosmosentris, usaha elite dalam mengakumulasi legitimasi kekuasaan senantiasa di konstruk atau mengkonstruk kepercayaan ideologis mitis ataupun legenda. Keberhasilan Sunan Giri memperoleh legitimasi dan kemudian mampu mendirikan Giri Kedhaton merupakan indikator keberhasilan Sunan Giri sebagai elite Islam dalam menciptakan ideology dan mitos. Akumulasi legitimasi kekuasaan diterima oleh masyarakatnya, sehingga Sunan Giri sebagai elite berhasil membangkitkan warga masyarakat menuju aksi aksi dalam proses produksi reproduksi terhadap perubahan social yang kemudian melahirkan kebudayaan baru yakni kebudayaan Islam.⁵²⁵

Surel lebih jauh menyatakan bahwa konsep mitos dan ideologi memiliki peranan dan fungsi yang sama dalam politik. Keduanya berguna untuk memobilisasi warga masyarakat atau negara, untuk menjadikan golongan oposisi terhadap kekuasaan atau sebaliknya menjadi pendukung kekuasaan. Mobilisasi ini sering kali bersifat kamouflase (*camouflage*).

⁵²⁵Surel dalam Duverger, *Sosiologi Politik*., Myths of action bisa menggugah gerakan revolusioner, diyakini Surel, setiap mereka bisa menyumbangkan untuk mempertahankan ketertiban sosial (bandingkan misal, mitos sekarang, *society of abundance* (masyarakat limpah ruah) membius permintaan rakyat dengan mengaburkan masa depan, katanya sudah di tangan, tapi sebenarnya tidak direalisasikan sama sekali). Saat ini, era reformasi, media baik cetak, elektronik maupun media sosial, dipenuhi mitos-mitos aksi, seperti, sederhana, blusukan, merakyat, pluralisme, toleran, radikal, teroris dan lainnya, dipergunakan elite era reformasi.

Artinya keyakinan bisa berlaku untuk menyembunyikan realitas agar diterima. Dengan demikian, mengikuti Surrel, *pallus* sebagai mitos bisa dikatakan produksi Giri Kedhaton dalam mengkonstruksi struktur sosial sekaligus mengakumulasi legitimasi kekuasaan politik berbasis agama sebagai *rule of the game* masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit.

Masa akhir kekuasaan Majapahit adalah masa transisi, dikatakan Sartono ada relasi antagonis antara golongan konservatif dan golongan progresif. Realitasnya, setiap golongan sosial membentuk mitos dan ideologinya sendiri-sendiri di dalam perjuangan politik. Upaya akumulasi legitimasi kekuasaan juga mengembangkan mitos dan ideologinya sendiri, yang cenderung meredakan konflik dan menghasilkan integrasi sosial.⁵²⁶ Berdasarkan konseptual demikian, Sunan Giri mampu memproduksi mitos bermacam-macam. Simbolik *pallus* sebagai ideology, bisa dipergunakan sebagai sarana efektif, bukan kamufase, tetapi bisa menggambarkan kenyataan struktur sosial pada masa masa akhir kekuasaan Majapahit, di mana tiga golongan masyarakat itu memiliki kesejajaran nilai-nilai tentang baik buruk, benar salah, yang diterima masing-masing golongan, yang kemudian dikonstruksi menjadi satu sistem *rule of the game* yang disepakati bersama. Dalam hal ini relevan ketika Jung mengembangkan teori yang lebih orisinal tentang dunia tidak sadar kolektif yang disebut *archetypes*, yang adalah penampung bagi mitos-mitos besar dari umat manusia.⁵²⁷

Berdasar konseptual Jung, bisa dikatakan bahwa struktur legitimasi

⁵²⁶ Sartono Kartodirdjo, *elite dalam*,

⁵²⁷ Karel Gustave Jung, dalam Duverger, *Sosiologi Politik*. Jung menyatakan, pada saat yang lain: mitos bisa membuat cara pendek mencapai tujuan, dipergampang, membuat realitas lebih hidup dan mudah didekati; ideologi membuatnya lebih persis dan lebih terperinci. Mitos dan ideologi bisa dibuat untuk berdusta atau menceritakan kebenaran. Mitos dan ideologi membentuk sistem nilai. i.

ideologi *pallus* mampu mengakumulasikan kekurangan atau kelebihan berbagai struktur sosial yang ada sebelumnya ke dalam keyakinan kolektif yang baru yang diyakini bersama, sehingga warga masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit cenderung, membenarkan terhadap struktur sosial baru, karena diyakini mampu memenuhi tuntutan masyarakat yang menjalankan kekuasaan.

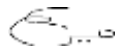
Dengan kata lain, bisa dimaknai bahwa ideologi *pallus* mampu mengubah situasi sosial temporer saat itu, dan relatif ke dalam suatu yang permanen dengan memberikan karakter absolut dan abadi. Bisa juga dimaknai bahwa keyakinan kolektif masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit terhadap legitimasi kekuasaan elite Giri cenderung menempatkan kekuasaan ke dalam kategori yang sudah sama dengan hal-hal yang absolut dalam mitos *pallus*.

Dalam situasi keyakinan kolektif searah dengan kekuasaan yang melekat pada mitos *pallus*, benarlah George Ferrero menyatakan, legitimasi adalah "pengawal kota yang tak kelihatan, menjaga Negara, ketertiban sosial berbasis perilaku kepatuhan para warganya."⁵²⁸

Dalam kajian terdahulu simbol *pallus* dalam karya Sunan Giri yang berjudul *Kitab Sarupane Barang Ingkang Kejawen, Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh* tersebut bisa dimaknai sebagai upaya upaya memvisualkan Tuhan sebagaimana kutipan:

“syahadat kang kaping nenem iku syahadat ghaib. Panggonane ing rahsya kita kang jero. Rahsya kita kang jero iku paningal kita kang weruh ing Allah, kang weruh ing dzat Allah; kayata syahadat kang ghaib iku anunggalaken ing sakabehe syahadat. Mangka den campuraken syahdat kang ghaib iku maring tetalining urip; dadi pujine

⁵²⁸ Duverger, *Sosiologi politik*.

Allah Ta'ala. Ikilah sabdane ing batin 
Ana dene ingkang duweni pangucap ingkang ghaib iku rahsyia kita. Anapun syahadat kang kaping pitu iku syahadat barzakh arane, kerana syahadat barzakh iku nggone kita sapatemon kawula kelawan gusti ing Qondam ma'tsur arane. Basa qondam ma'tsur iku pakumpulane tingal kawulo kelawan gusti . Ikilah sabdane

Artinya kurang lebih sebagai berikut:

Keenam: syahdat yang ghaib, bertempat di rahsyia kita yang dalam. Rahsyia kita yang dalam itu menjadi penglihatan kita yang tahu pada Allah dan dzat Allah. Syahadat ghaib inilah yang menyatukan seluruh syahadat dan kemudian diintegrasikan pada ikatan hidup yang menjadi pujiannya

Allah Ta'ala. Inilah sabdanya di batin: 

Adapun yang mempunyai ucapan yang ghaib itu adalah *rahsyia* kita. Ketujuh : syahadat barzakh. Itu tempat pertemuan kita. Pertemuan antara manusia dengan tuhan, di suatu tempat yang bernama "Qandam ma'shur". "Qandam ma'shur" itu adalah bersatunya penglihatan antara hamba dengan tuhan. Inilah sabdanya....

Pen-simbol-an *pallus* di dalam karya tulis Sunan Giri tersebut ditulis dalam bahasa daerah dan telah berkembang melampaui rentang waktu yang cukup lama. Sudah barang tentu dalam rentang waktu yang lama terjadi proses hubungan sosial di dalam dualitas struktur antara agen dan struktur secara berulang-ulang (repetisi). Di dalam perulangan itulah Sunan Giri sebagai elite melakukan tindakan ke-agensi-an, memproduksi dan mereproduksi simbol-simbol seperti *pallus* dalam proses transformasi struktur sosial masa masa akhir kekuasaan Majapahit, yang menghasilkan perubahan sosial.

Dengan keberhasilan Sunan Giri membangun Giri Kedhaton, bisa dimaknai, struktur signifikan yang dikonstruksi dalam simbol *pallus*, oleh Sunan Giri mampu memasuki ranah gugus legitimasi dengan mendapatkan dukungan masyarakat sehingga mampu memasuki ranah gugus dominasi (bukan hegemoni), dan kemudian lahirlah dinasti rohani di Giri Kedhaton, di mana Sunan Giri sebagai pemimpinnya dengan gelar Prabhu Satmata.

Pendirian Giri Kedhaton dalam perspektif teori politik bisa dikatakan sebagai satu sistem representasi yang terkait dengan politik atau kekuasaan. Ideologi *pallus* merupakan konstruk kreasi Sunan Giri yang mengintegrasikan struktur-struktur dari golongan-golongan masyarakat yang ada pada masa-masa akhir kekuasaan Majapahit.

Kepercayaan kolektif sebagai fenomena ideologi dalam perspektif strukturasi memunculkan pertanyaan yang tidak dapat diuraikan sekehendak hati; artinya, Sunan Giri mengkonstruksi struktur baru dan tidak bisa meninggalkan struktur lama. Karena itu, sejauh ideologi *pallus* dipahami sebagai keyakinan kolektif baru warga masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit, maka ideologi *pallus* merupakan suatu bentuk pemaknaan yang menilai relasi sosial yang lama, dan ideologi *pallus* merupakan ideologi integratif konstruk Sunan Giri, yang kemudian berhasil menjadi sistem *rule of the game* yang disepakati bersama.

Dengan demikian, maka ideologi *pallus* sebagai gugus signifikan masa kekuasaan Majapahit memunculkan fenomena tentang Sunan Giri sebagai elite Islam, memperoleh legitimasi, kemudian mendapatkan gugus dominasi dalam bentuk kekuasaan pada dinasti rohani di Giri Kedhaton.

Proses-proses relasi sosial masa akhir kekuasaan Majapahit sebagai proses di dalam dualitas struktur, menghantarkan Sunan Giri memperoleh kekuasaan, dapat digambarkan sebagai relasi antar kekuatan sosial, yang mengikat individu-individu dan mendasari ucapan serta tindakan mereka, maka fenomena ideologi masa-masa akhir kekuasaan Majapahit merupakan satu tantangan bagi elite lain, termasuk penulis Babad Tanah Jawi yang mendukung

konstruk Sunan Giri, dengan anggitan-anggitan hermeneutik terhadap bentuk simbolik dunia sejarah sosial pada masa-masa akhir kekuasaan Majapahit.⁵²⁹ Dalam perspektif teori kritik ideologi Tompson, alur lahirnya gugus struktur dominasi memperoleh kritik dari elite lain sejaman, terbukti dengan adanya kesejajaran tiga substansi nilai-nilai ajaran. Kemudian, setelah kritik dominasi mencapai keseimbangan dalam dualitas struktur, Sunan Giri, memperoleh legitimasi kekuasaan dan kemudian berdirilah Giri Kedhaton.

Dengan demikian, maka masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit adalah masyarakat kosmis dengan bingkai kebudayaan mitis, memiliki keyakinan kolektif (istilah Tompson, ideologi) dalam bentuk struktur sosial sebagai *rule of the game* dalam kehidupan sehari-hari berbasis nilai-nilai agama, dikonstruksi oleh elite berbentuk kosmisasi, bahkan seringkali berbentuk legenda dan mitos.⁵³⁰

Berdasarkan uraian di atas, bisa dimaknai, Sunan Giri sebagai elite keturunan Majapahit, mendirikan dinasti rohani Giri Kedhaton, dalam arti politis, sosiologis maupun kebudayaan, adalah penerus budayab dinasti Majapahit, bukan sebaliknya, seperti yang dikatakan sebagian penulis sebagai pemberontakan terhadap kekuasaan Majapahit.

2. Masyarakat Giri Kedathon dalam Perspektif Strukturasi

Masyarakat Giri masa akhir kekuasaan Majapahit dalam perspektif Anthropologi budaya adalah masyarakat pra-modern, yakni masyarakat religius, kosmosentris dalam bingkai budaya mitis, dalam arti mengutamakan makna

⁵²⁹ Duverger, *Sosiologi politik*.

⁵³⁰ Thompson, *Analisis Ideologi, Kritik*

religious, mengutuhkan penghayatan harmoni makro- mikrokosmos.⁵³¹

Kajian ini berupaya meletakkan masyarakat Giri Kedathon masa akhir kekuasaan Majapahit kedalam tiga gugus struktur dalam pendekatan strukturasi; pertama, gugus signifikansi atau struktur penandaan, menyangkut skemata simbolik, pemaknaan, penyebutan dan wacana; kedua, gugus legitimasi atau struktur pembenaran, menyangkut barang atau hal (ekonomi) termasuk menyangkut skemata peraturan normatif yang terungkap dalam tata hukum; ketiga, gugus dominasi atau struktur penguasaan yang mencakup skemata penguasaan atas orang (politik).⁵³²

Berdasar hasil kajian terdahulu, gugus signifikan masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit bisa ditelusuri dari legenda, mitos serta hasil karya keagamaan serta artefaktual Giri Kedathon. Sedangkan gugus legitimasi dan gugus dominasi dapat ditelusuri berdasarkan perkembangan kebudayaan masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit sebagai perkembangan kelanjutan kebudayaan sebelumnya.

Ketiga gugus struktur dalam pendekatan strukturasi, yakni gugus signifikan, gugus legitimasi dan gugus dominasi, bisa digunakan untuk memilah masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit, sebagai masyarakat pra-modern yang kosmosentris dalam bingkai mitos, berdasarkan hasil kajian terdahulu yang salah satu di antaranya adalah penggunaan nama *giri*. Pemakaian nama *giri* tidak dapat dilepaskan dari perkembangan kebudayaan di Jawa dari periode sebelum Islam. Pada jaman itu nama *giri* dihubungkan dengan nama dewa Ciwa sebagai dewa gunung, *girindra*. Nama *giri* kemudian juga digunakan sebagai nama raja

⁵³¹Francois Budi Hardiman, kutip. Van Peursen, C.A., *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996).

⁵³²Giddens, *The Consequences*.

Girindrawardhana dari Majapahit yang mengeluarkan prasasti Djiu tahun 1486.

Tokoh yang dianggap sebagai nenek moyang dinasti Majapahit, yaitu Ken Arok, juga dikenal dengan gelarnya Girindra, artinya raja gunung. Gelar lainnya ialah Rajasa sang Amurwabhumi. Sebenarnya, pertimbangan pemilihan tempat untuk mendirikan bangunan suci pada jaman permulaan Islam merupakan suatu kenyataan bahwa yang dianggap suci bukanlah bangunan-bangunannya, ataupun karena berdasarkan pertimbangan kepentingan umat. Akan tetapi, yang lebih penting adalah unsur sakralitas lokasi bangunan tersebut didirikan.

Pemilihan tempat yang dianggap sakral untuk mendirikan suatu bangunan suci sebenarnya telah ada pada jaman Hindu. Misalnya, untuk mendirikan candi harus dipilih tempat yang suci atau sakral yaitu, gunung. Demikian pula pemilihan tempat di atas gunung yang dilakukan oleh Raden Paku untuk mendirikan masjid sebagai tempat menyiarkan agama Islam dilakukan berdasarkan petunjuk Maulana Ishak seorang ulama di Malaka yang sebelumnya juga pernah di Jawa Timur.

Proses pemilihan lokasi itu dapat dikatakan sejalan atau bahkan kelanjutan dari kepercayaan rakyat yang semenjak jaman prasejarah menganggap gunung tempat keramat, tempat tinggal arwah nenek moyang.

Pada kompleks bangunan makam Giri Kedhaton dibuatkan punden berundak-undak yang berkiblat ke puncak gunung. Bangunan-bangunan semacam itu misalnya peninggalan-peninggalan punden berundak-undak yang banyak berserakan di lereng gunung penanggungan,⁵³³ candi Sukuh dan Ceta di lereng gunung Lawu.⁵³⁴ Ketika masyarakat Nusantara dipengaruhi oleh kebudayaan

⁵³³M. Habib Mustopo, "Aliran Neo Megalitik dalam Kebudayaan Klasik Indonesia. dalam *Mimbar Ilmiah* (FKIS IKIP Malang : Malang, 1968), halaman 33.

⁵³⁴AJ. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art* (Cambridge-Massachusset: Harvard University Perss, 1959), 102-104.

Hindu secara aktif dari abad-abad pertama sampai kira-kira abad ke-16 M.⁵³⁵ Pemujaan terhadap gunung tetap diteruskan meskipun dipadu atau dijalin dengan pengaruh Hinduisme. Bahkan, dewa Ciwa juga dipercaya sebagai dewa yang menguasai gunung, atau Girindra.⁵³⁶ Bangunan fisik, yaitu candi-candinya pun diyakini sebagai replika Gunung Mahameru sebagai tempat kediaman dewa yang digambarkan dalam bentuk gunung yang puncaknya dikelilingi oleh empat puncak lainnya yang lebih kecil. Ada pula yang menganggap bahwa candi itu sama dengan *meru*. Padahal *meru* sebenarnya merupakan gunung kosmos sebagai gambaran dari diri manusia itu sendiri.⁵³⁷ Namun, setelah pengaruh kebudayaan Hindu mulai redup, sedikit demi sedikit unsur-unsur kebudayaan prasejarah pada periode akhir Majapahit muncul kembali, khususnya leluri atau pemujaan terhadap arwah nenek moyang dan dalam hubungannya dengan gunung⁵³⁸. Hal ini terbukti dengan peninggalan purbakala di lereng gunung Penanggungan yang dianggap sebagai gunung suci oleh orang Jawa.⁵³⁹ Bangunan punden berundak-undak di lereng gunung Penanggungan pada umumnya berasal dari abad ke-15 M.⁵⁴⁰

Peninggalan arkeologis sejaman, yaitu candi Cetha di lereng Gunung Lawu, berbentuk punden berundak berasal dari abad ke-15 M. Dari reliefnya dapat ditemukan candra sangkala, berangka tahun 1415-C atau 1493 M.⁵⁴¹

Dalam kajian ini, penggunaan nama *giri* pertama, berada dalam struktur signifikan menempatkan kosmosentris religius dalam bingkai budaya mitis masa masa akhir kekuasaan Majapahit. Istilah *giri* terikat dengan dewa Syiwa, dewa

⁵³⁵R. Pitono, *Sedjarah Indonesia Lama* (Lemlit IKIP Malang : Malang, 1961).

⁵³⁶AJ. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian*. 105

⁵³⁷Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Budha* (Jakarta: BPK , 1971)

⁵³⁸A.J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian*, 249-250.

⁵³⁹Agus Aris Munandar, *Kegiatan Keagamaan di Pawitra : Gunung Suci di Jawa Timur Abad 14-15 M* (Jakarta: FS UI, 1994).

⁵⁴⁰Ibid.

⁵⁴¹AJ. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian*, 255.

gunung, bermakna sakral dan sakralitas menjiwai baik tempat maupun berbagai aktivitas kehidupan.

Ritual pemujaan gunung sebagai tempat suci ataupun tempat roh leluhur masih berlanjut sampai jaman Islam, bahkan sampai jaman modern. Struktur signifikan demikian, kemudian menjadi basis legitimasi kekuasaan (gugus legitimasi), di mana norma dan aturan kehidupan dalam struktur sosial semuanya berbasis kosmosentris dalam bingkai mitis. Oleh karena itu, raja yang berkuasa dinyatakan sebagai keturunan dewa Syiwa (konsep Dewa Raja). Sabda raja adalah perintah yang maha kuasa. Gugus legitimasi dilanjutkan dengan gugus dominasi, di mana nama *giri*, juga digunakan sebagai nama raja Majapahit, Girindrawardhana, yang mengeluarkan prasasti Djiu tahun 1486 M. Tokoh nenek moyang dinasti Majapahit, Ken Arok, juga dikenal dengan gelarnya Girindra. Berdasarkan struktur signifikan konsep *giri*, maka legitimasi genealogis selalu didasarkan kepada keturunan dewa. Sehingga, konstruk kekuasaan merupakan wahyu kedewataan yang tidak terbagi-bagi. Dengan demikian, dapat dikatakan, istilah *giri* memiliki nilai ideologis, mitis religius.

Konsep *giri* sebagai basis ideologis, mitis religius, juga dipergunakan oleh Sunan Giri dalam mengkonstruksi masyarakatnya setelah menjadi raja di Giri Kedhaton. Konsep mitis religius pra-Islam, selain di Giri Kedhaton, juga dijumpai pada situs-situs Islam lain seperti situs Islam tertua di pantai utara Jawa, umumnya didirikan pada situs terletak di pegunungan, seperti situs Sendang Duwur, yang makamnya bertarih 1507 Caka (1585 M),⁵⁴² situs Sunan Gunung Jati (1570 M),⁵⁴³

⁵⁴²M. Habib Mustopo, angka tahun 1407-C/1485-M.

⁵⁴³H. Abubakar Atjeh, Sejarah Al'Quran (Djakarta: Sinar Bapemi, 1955), 303.

situs Sunan Bonang (1525 M).⁵⁴⁴ situs Sunan Kudus dan situs Sunan Giri.

Di dalam masjid dan makam-makam wali, banyak dilukiskan relief unsur *gunung suci*, *teratai* dan *garuda*, kelanjutan tradisi budaya pra-Islam, khususnya pemujaan arwah leluhur dan pemujaan gunung.⁵⁴⁵

Konsep dewa raja dan sakralitas tempat maupun legitimasi kekuasaan, searah dengan konsep Berger, agama merupakan *kosmisasi*, mengubah khaos dalam pengalaman dan interaksi, menjadi suatu kosmos tertata. Masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit tidak memisahkan yang sakral dengan yang profan. Seluruh lingkungan alamiah dan sosialnya adalah totalitas yang sakral. Pranata religius bukan sekedar salah satu dari pranata lain, melainkan bahwa semua pranata itu sendiri religius.⁵⁴⁶

Selanjutnya Berger menyatakan, agama adalah hasil konstruksi manusia.⁵⁴⁷ Di sini bisa disetarakan dengan konsep strukturasi, peran elite mengkonstruksi masyarakat berdasar nilai-nilai religius. Setelah elite memproduksi struktur pada gugus signifikan. Pertanyaannya, bagaimana gugus legitimasi sebagai fakta historis bisa dilihat, atau bagaimana struktur konstruks elite mendapat dukungan legitimasi dari warga masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit, sedangkan fakta historis tidak meninggalkan berita teks secara empiris, padahal struktur legitimasi belum memiliki fakta historis. Namun gugus struktur legitimasi dapat dilihat dari masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit melalui, pertama, tidak ada berita konflik perlawanan struktur. Memang ada berita dialog antara penasehat raja Majapahit Sabdo Palon dan Noyo Genggong di dalam Babad Tanah Jawi dan

⁵⁴⁴G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Sheh Bari* (Martinus Nijhoff: The Haggu, 1969).

⁵⁴⁵G.F. Pijper, "Minaret in Java", dalam *India Antiqua* (Leiden, 1947), 279.

⁵⁴⁶Berger, *Langit Suci*, 25.

⁵⁴⁷Berger, *Langit Suci*, menyatakan bahwa, agama atau kepercayaan adalah suatu usaha manusia untuk membentuk suatu kosmos keramat. Agama adalah kosmisasi dalam suatu cara yang keramat (sakral).

Serat Dharmo Gandul. Dialog ini bisa dimaknai bahwa dalam masyarakat masa akhir kekuasaan Majapahit, walau ada keresahan fihak elite lain, masyarakat luas tetap mengikuti struktur konstruk elite Giri sebagai struktur baru dalam proses- proses hubungan sosial yang kemudian melahirkan kebudayaan baru, yakni kebudayaan Islam. Dengan kata lain, gugus legitimasi bisa dilihat dari keikutsertaan masyarakat luas dalam proses-proses hubungan sosial dengan struktur baru produk konstruk elite yang berbasis kosmosentris dalam bingkai budaya mitis dan di dalam religiusitas Islam.

Mengikuti konsep Berger, gugus struktur legitimasi masa akhir kekuasaan Majapahit bisa dikatakan, warga masyarakatnya tenggelam dalam struktur berbasis kosmisasi keramat. Kosmisasi keramat adalah agama dalam bentuk struktur sosial yang keramat, yaitu suatu kualitas kekuasaan yang misterius dan menakutkan, bukan dari manusia tetapi berkaitan dengannya, yang diyakini berada di dalam obyek-obyek pengalaman tertentu yang bersifat religius.⁵⁴⁸

Kemudian, baik gugus signifikan maupun legitimasi juga bisa dilihat dari produk-produk artefaktual yang menunjukkan adanya kesinambungan kebudayaan sebelum berdirinya Giri Kedhaton dan sesudahnya.

Gugus signifikan dan legitimasi berbasis nilai-nilai religius, diperkuat konsep Clifford Geertz, agama sebagai sistem budaya dapat dideskripsikan sebagai, sistem simbol, etos dan pandangan hidup (*world view*) *pattern for behaviour* dan *pattern of behaviour, emic view, local knowledge, from the native's point of view*, dan *thick description*. Agama sebagai sistem budaya, merupakan sistem simbol, bertindak memantapkan perasaan-perasaan (*moods*) dan motivasi- motivasi secara kuat, menyeluruh, bertahan lama pada diri manusia, dengan cara

⁵⁴⁸ Berger, *Langit Suci*.

memformulasikan konsepsi-konsepsi mengenai suatu hukum (order) yang berlaku umum, berkenaan dengan eksistensi manusia, dan menyelimuti konsepsi-konsepsi dengan suatu aura tertentu, mencerminkan kenyataan, sehingga perasaan-perasaan dan motivasi-motivasi nampak secara tersendiri (unik) adalah nyata ada.⁵⁴⁹

Dari pemahaman agama dan masyarakat Giri mengikuti konsep Geertz dalam domain struktur bisa dikatakan, masyarakat Giri masa akhir Majapahit merupakan produksi reproduksi struktur masyarakat berbasis agama secara terus-menerus, dalam mencipta kebudayaan yang terus berkembang. Domain strukturasi dan struktur sosial sebagai *rule of the games* bagi masyarakat merupakan produksi reproduksi elite masa akhir kekuasaan Majapahit, di mana gugus signifikan dan gugus legitimasi berada di dalamnya.

Memang agama, istilah Schumann, selain mengarahkan kesadaran spiritual, moral dan etis, sejak zaman lampau sampai sekarang, masih berperan penting dalam kehidupan manusia baik dalam kehidupan pribadi maupun dalam kehidupan kolektif. Lebih lanjut Schumann menyatakan, agama mendorong dan mengarahkan umat manusia untuk memiliki kesadaran spiritual, moral, etis dan usaha menanamkan rasa tanggung jawab terhadap dunia dan makhluk sekitarnya. Agama menekankan, Tuhan ada di luar jangkauan manusia. Tuhan tidak dapat dimanipulasi oleh manusia. Tuhan minta pertanggungjawaban dari manusia tentang perbuatan dan pemikirannya.⁵⁵⁰ Maknanya agama adalah bercorak ideologis.

Dalam perspektif hermeneutik, fenomena ideologi menjadi pusat perhatian. Tompson menjelaskan, sejak muncul pemikiran Dilthey, tradisi hermeneutik

⁵⁴⁹ Geertz, *Negara: The State*.

⁵⁵⁰ Schumann, et, al. *Agama-Agama*, Ibid, Hal 11-12.

banyak memfokuskan pada bentuk simbolik sejarah sosial. Masyarakat, konsep Tompson, tersusun dari individu-individu, berbicara dan bertindak dengan cara-cara penuh makna berbentuk kepercayaan terhadap legenda dan mitos. Elite menciptakan atau mengkonstruksi dunia, kemudian memunculkan identitas serta kehidupan mereka. Kreasi-kreasi elite hanya dapat dipahami melalui suatu tahapan proses interpretasi.⁵⁵¹

Mengikuti Tompson, bisa dikatakan, elite pada masa akhir kekuasaan Majapahit memproduksi simbol-simbol, konsep-konsep tertulis atau lisan baik religius, legenda atau mitos, dan berbagai bentuk-bentuk arsitektur bangunan, dalam rangka mengkonstruksi masyarakat dunianya. Kemudian memunculkan identitas serta kehidupan baru, berdasarkan kreasi-kreasi elite.

Hasil kajian terdahulu, dijumpai, *pertama*, berbagai simbol, seperti simbol meru, teratai, burung garuda, dan simbol yang spesifik yakni lambang *pallus* symbol integrative; *kedua*, karya sastra; *ketiga*, arsitektur sebagai kelanjutan kebudayaan sebelumnya; dan *keempat*, elite Giri juga memproduksi mitos dan legenda seperti perkawinan sayembara, pembuangan bayi dilaut dan mitos lainnya. Produksi tersebut, mengikuti Tompson, dalam rangka mengkonstruksi masyarakatnya, yakni masyarakat pada masa akhir kekuasaan Majapahit, terpenuhi logika *religio-ideologi-politik* menjadi kausal factor endogin konstruk elite Islam Sunan Giri saat mendirikan Giri Kedathon, di dukung perkembangan kausal factor eksogin, berdirinya Giri Kedathon tidak terlepas dari perkembangan bandar Gresik, sebagai Bandar internasional, dimana Sunan Giri adalah elite ekonomi, berperan besar dalam perdagangan saat itu, maka juga terpenuhi kerangka fikir

⁵⁵¹ Thompson, John B., *Analisis Ideologi, Kritik Wacana Ideologi-Idelogi Dunia*, Terjemah, Haqqul Yaqin, (Yogyakarta, IRCiSoD, 2003). Judul asli, *Studies in Theory of the ideology*, California: University of California Press, 1984).

logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*.

Dengan demikian dapat dimaknai, dalam perspektif strukturasi masyarakat Giri Kedhaton adalah konstruk elite Islam Sunan Giri.

3. Masyarakat Giri dalam Bingkai Kosmologi Ritual dan Bahasa Elite

Konstruk elite terhadap perubahan sosial, salah satu hal esensial yang harus dikedepankan, adalah pembahasan tentang proses relasi antara elite dengan masyarakat dalam dualitas struktur. Setiap elite berusaha menggunakan kosmologi kekuasaan politik dalam ritual dan bahasa.

Kosmologi elite dalam kajian ini adalah adanya upaya dominasi atau hegemoni setiap elite penguasa terhadap yang dikuasai.⁵⁵² Perubahan sosial terjadi bilamana ada elite lain yang dikuasai oleh elite penguasa. Elite lain itu bisa elite bawahan atau elite sederajat dengan elite penguasa. Elite lain menurut Giddens mendapatkan pengaruh dari luar.⁵⁵³

Menurut Sartono, mereka kemudian berhasil memperbaharui tatanan masyarakat melalui serangkaian kegiatan ritual dan budaya, terekspresi dalam bahasa ataupun simbol-simbol, maka terjadilah perubahan sosial. Masa terjadinya perubahan sosial disebut masa transisi atau masa akhir kekuasaan Majapahit.⁵⁵⁴

a. Kosmologi Kekuasaan dalam Ritual

Ritual sering tidak semata sebagai kegiatan keagamaan. Bersama budaya yang terekspresi dalam bahasa atau simbol sering tampak sebagai refleksi kekuasaan elite, berbingkai nilai agama, basis struktur-ideologis. Dalam hal ini,

⁵⁵² Antonio Gramsci, Quintin Noare and Geoffrey Nowel-Smith, ed, *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, (London: Lawrence and Wishart, 1971), *Passim.*; Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought, Hegemoni Concioussness and 'the Revolutionary Process*, (Oxford: Clarendon Press, 1987). Pada saat mendefinisikan negara, Antonio Gramsci menunjukkan bahwa kecenderungan negara yang hegemonik adalah bahwa golongan penguasa selalu memelihara posisinya melalui dominasi yang di dalamnya terkandung dominasi ideologis serta cenderung memaksakan kehendak politiknya.

⁵⁵³ Giddens, *The Consequences.*, agen transformative

⁵⁵⁴ Kartodirdjo, *Elite Dalam*, lihat juga Mustopo, *Kebudayaan Islam*.

agama sangat strategis dalam upaya elite melakukan hegemoni, dan tidak jarang mendominasi, sehingga kepercayaan kolektif bergeser kearah struktur baru, hasil konstruk elite penguasa.⁵⁵⁵

Dalam perspektif sejarah, ritual telah memberikan muatan religius bagi setiap gerak langkah politik kekuasaan di Nusantara. Interpretasi Pigeaud terhadap kitab Nagara Kertagama, menjelaskan, upacara *sraddha* oleh Hayam Wuruk secara praktis ditujukan untuk kepentingan politik. Melihat haldemikian diperkirakan, Majapahit melihat kenyataan, dominasi Hindu mulai luntur dan harus menerima kenyataan ”penyusupan” keyakinan Jawa asli.

Melalui *sraddha*, tentu disertai harapan akan ketenangan masyarakat secara luas. Dalam kaitanya dengan Gajah Mada, tentu yang paling bisa dilihat adalah kepentingan politik dalam rangka, memantapkan loyalitas masyarakat pada kerajaan dan kekuasaan Majapahit.⁵⁵⁶

Dalam konteks politik, ritual selalu mengambil peran penting, sehingga ritual sering dilaksanakan bersamaan dengan proses hegemoni. Karena tujuannya adalah negara hegemonik, maka prosesnya cenderung atau selalu melibatkan hubungan asimetris, dengan mendefinisikan budaya masyarakat yang dikuasainya ke dalam ideologi.

Proses politik, dominasi kekuasaan bisa terjadi melalui penyebaran ideologi dalam relasi antara masyarakat dengan penguasa negara, dan bisa terjadi bila ada keyakinan yang sama dengan nilai-nilai ideologi dan mitos sebagai citra-citra kolektif dan ide suatu komunitas, yang merupakan elemen spiritual dan psikologis dari warga masyarakat tersebut. Keyakinan dalam

⁵⁵⁵ Ignas Kleden, *Kekuasaan, Ideologi, Dan Peran Agama-Agama Di Masa Depan*, dalam Martin L. Sinaga ed., *Agama-Agama Memasuki Millenium Ketiga*, (Jakarta: PT. Grasindo, 2000), 21-23.

⁵⁵⁶ T.G.Th. Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century* (Martinus Nijjhof: The Hague, 1960), Volume 1.

bentuk ideologi dan mitos adalah bagian dari budaya non-fisik yang bersifat psikologis dan spiritual. Dalam arti, masyarakat adalah jumlah keseluruhan ide-ide dan citra-citra yang dibentuk anggota-anggotanya.⁵⁵⁷

Ide-ide dikonstruksi elite agen perubahan dalam mengkonstruksi struktur sosial. Sedangkan agama dipergunakan oleh elite sebagai basis nilai-nilai struktur ideologis, mitos ataupun simbol-simbol, sehingga ritual menjadi sarana kosmologis elite dalam memperkokoh kekuasaannya.

Sejarah peradaban manusia membuktikan, sejak agama dan negara menyatu dalam satu kepentingan, ataupun dalam negara sekuler yang memisahkan kepentingan agama dengan negara, ritual akan tetap ada.

Tidak hanya pada negara zaman dahulu, negara modern pun, dikatakan James L. Peacock, elemen citra religius tetap ada. Ritual ternyata penting bagi terciptanya suasana simbolik, mengandung makna otoritas dalam kehidupan politik. Melalui ritual dikonstruksi pengukuhan kekuasaan atau *status quo* dan siapa yang berkuasa pastilah melakukannya.⁵⁵⁸

Di berbagai wilayah Asia, arus utama perkembangannya ternyata memiliki kecenderungan politik ritual, lebih mencerminkan mekanisme pameran kekuatan, berfungsi sebagai pemelihara kekuasaan dari pada sebuah instrumen politik yang artifisial. Clifford Geertz, menyebut *indie* cenderung dilingkupi atmosfer religius.⁵⁵⁹ Ritual merupakan sesuatu yang sakral. Standardisasi kebudayaan menjadi penting, karena karakter politik negara selalu menempatkan dirinya sebagai pusat acuan.

⁵⁵⁷Maurice Duverger, *Sosiologi Politik*, (Jakarta: PT. Radja Grafindo Persada bekerjasama dengan Yayasan Ilmu-ilmu Sosial (YIIS), 1993). Terj. Daniel Dhakidae, Judul asli *The Study of Politics*, pengantar Alfian.

⁵⁵⁸James L. Peacock, *Rites or Modernization*, (Chicago & London: The university of Chicago Press, 1987).

⁵⁵⁹D.G.E. Hall, terj., *Sejarah Asia Tenggara*, (Surabaya: Penerbit Usaha Nasional, 1988), passim.; Geertz, *Negara: The Theatre*, 138.

Pada konteks politik kebudayaan juga harus terepresentasikan ke daerah pinggiran. Rekayasa adalah hal yang biasa. Kebudayaan pinggiran yang tidak sesuai dengan politik pusat akan "dibersihkan" untuk kemudian "diwarnai" oleh kebudayaan pusat. Proses standarisasi, melalui proses ritual, diselenggarakan negara bagi kepentingan politik kebudayaannya. Ritual memperlihatkan bahwa kekuasaan adalah sumber legitimasi yang diacu masyarakat dan harus disebarluaskan oleh negara.⁵⁶⁰

Asia Tenggara pada waktu lampau sifat hegemonik dari negara diwarnai oleh agama yang dianut oleh golongan penguasa. Contohnya, di Thailand agama Buddha menjadi kekuatan hegemonik.

Kekuatan negara ditampilkan melalui ritual keagamaan. Ritual mewujudkan loyalitas agamisnya serta memaknai daerah yang bersangkutan. Kenyataan ini diperlihatkan di delta sungai Chao-Phraya, dekat Bangkok, pusat *icon* budaya yang mengontrol daerah pinggiran.⁵⁶¹

Pada dasarnya penyebaran ideologi melalui ritual merupakan proses standarisasi kebudayaan. Daerah pinggiran patuh dan sekaligus menyerap atau mengacu berbagai unsur kebudayaan pusat. Dalam perspektif budaya Jawa masa lalu, istilah F.A. Sutjipto, pada masa Mataram penyebaran ideologi melalui ritual divisualkan, mengacu keberbagai hal, antara lain melalui bentuk rumah kediaman atau *Joglo* yang ada di pusat kerajaan.⁵⁶²

Hal di atas terjadi karena adanya pemaknaan terhadap pusat, atau

⁵⁶⁰ Edmund Leach, *Political System of Highland Burma*, (Boston: Beacon Press, 1954), *passim*.; Thomas A. Kirsch, *Feasting and Social Oscillations, religion and Society in Upland Southeast Asia* (Ithaca: SEAP Cornell University, 1973), *passim*.; O.W. Wolters, "Khmer Hinduism in the Seven Century", dalam: R.B. Smith and W. Watson, ed, *Early Southeast Asia* (New York: Oxford university Press, 1979).

⁵⁶¹ Clifford Geertz, *Negara. The Theatre.*, 3-8.; Robert Heine Geldern, *Conception of state Kingship in Southeast Asia*, (Ithaca: SEAP Cornell University, 1956).

⁵⁶² F.A. Sutjipto, "Beberapa Aspek Kehidupan Priyayi Jawa Masa dahulu", dalam: *Bacaan Sejarah* no.11 (Yogyakarta: Jurusan Sejarah Fakultas Sastra dan Kebudayaan UGM, Maret 1982).

exemplary center.⁵⁶³ Pusat menjadi *icon* kebudayaan yang keampuhannya dibuktikan melalui ritual, sebagai media reproduksi pemaknaan politik. Ritual berperan sebagai media reproduksi pemaknaan politik, dan sebagai arena reproduksi simbolik bagi sebuah kebudayaan.

Di arena itulah terjadi penyebaran wacana politik, penyebaran bahasa politik penguasa. Pada konteks ini, ritual haruslah dipandang sebagai media komunikasi penguasa dengan masyarakat yang asimetris.

Elite penguasa mampu memproduksi berbagai simbol atau *symbolic mode of production*, yang berpengaruh sangat dominan. Pada konteks itulah terlihat interaksi dimaknai sebagai upaya mengkooptasi rakyat. Produksi simbolik yang bertumpu pada ritual, disebut Edmund Leach sebagai *grammar of ritual action*.⁵⁶⁴

Menurut David L.Kertzer, selalu ada ruang untuk mengkooptasi, sehingga ritual adalah aspek komunikasi yang mendefinisikan perilaku, memeratakan makna dan bahkan mendefinisikan integritas politik dan ideologis.⁵⁶⁵ Melalui ritual, di dalamnya ada bahasa, negara hegemonik mendefinisikan proses kekuasaan negara.

Negara di manapun dan kapanpun, dalam konteks kebudayaan, menurut Riady Gunawan, akan selalu berusaha mendefinisikan kebudayaan rakyatnya.⁵⁶⁶ Pendefinisian terjadi melalui berbagai jalur kekuasaan secara integral. Akibatnya, jalur ritual menjadi "negara" dan menjelma dalam berbagai

⁵⁶³ Clifford Geertz, *Negara. The Theatre*, 11.

⁵⁶⁴ Edmund Leach, *Political System.*, 17.

⁵⁶⁵ David L.Kertzer, *Ritual, Politics & Power*, (New Haven and London: Yale University Press, 1988), 14.

⁵⁶⁶ Kebudayaan birokratik yang ada di Indonesia, telah merupakan gambaran pengejawantahan kebudayaan pusat yang terepresentasikan ke daerah pinggiran. Lihat, Ryadi Gunawan, *Disain Besar dan Demokratisasi Kebudayaan* (Surabaya: Makalah Seminar Budaya, diselenggarakan Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya) tanggal 10 Juli 1993.

bentuk dominasi.

Menurut Antonio Gramsci penindasan atau dominasi melalui ideologi atau budaya dilakukan melalui dua cara, yakni *consent* atau kepatuhan dan *coercion* atau pemaksaan. Dari hal ini, dapat dijelaskan bahwa golongan penguasa akan mampu melaksanakan kekuasaannya kalau ideologinya mampu "melayani" serta "memberi tempat" bagi budaya dan berbagai nilai golongan yang menjadi lawannya. Untuk melayani dan memberi tempat, maka proses hegemoni harus dilakukan terus menerus, tidak pernah selesai atau selalu berada dalam proses.

b. Kosmologi Kekuasaan dalam Bahasa

Budaya, terutama yang terekpresikan dalam bahasa atau berbentuk simbol, sesungguhnya bersifat bebas, terlepas dari pembicaraan sejarah perkembangan filsafat bahasa. Setiap orang dapat mempergunakan bahasa ataupun simbol, sekaligus menginterpretasikan secara bebas sesuai konteks.

Bahasa bagian dari budaya, menurut Maurice Duverger, dapat dipergunakan untuk menipu ataupun untuk berbohong, dapat berlaku dan dapat dipergunakan secara efektif di suatu masyarakat oleh elite penguasa. Dalam perspektif kosmologi kekuasaan, budaya atau kultur, di samping mengandung aspek material-fisikal berupa artefaktual, juga mengandung aspek non-fisikal spiritual, seperti keyakinan, ideologi dan mitos.

Bahasa sebagai gejala semiotika adalah modal bagi pemahaman dan penjelasan tentang semiotika lain. Namun, saat bahasa dipergunakan oleh kekuatan atau golongan elite penguasa, dikatakan Umberto Eco, juga dikatakan Sudaryanto, bahasa, menjadi tidak netral, karena banyak

dipergunakan sebagai alat "menipu" sehingga banyak kebohongannya.⁵⁶⁷ Pada saat penafsiran makna bahasa harus mengikuti standar penafsiran dari elite penguasa, atau penafsiran tunggal atas nama kekuasaan. Apalagi jika disebarluaskan menggunakan slogan ritual, terminologi yang selalu muncul dalam berbagai pernyataan elite penguasa, bahasa, menjadi "alat pemusnah" bagi siapa saja penentang kekuasaan. Dalam kondisi demikian, telah terjadi dominasi elite penguasa terhadap yang dikuasai.

Dalam perspektif Anthropologi budaya, penting untuk melihat deskripsi Geertz⁵⁶⁸ agama dipahami sebagai sistem symbol, berlaku untuk menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi kuat, meresapi dan tahan lama dalam diri manusia dengan merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi dan membungkus konsep-konsep dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga suasana hati dan motivasi-motivasi tampak realistis. Sejarah peradaban memberi bukti, sejak agama dan negara menyatu dalam satu kepentingan, ataupun dalam negara sekuler yang memisahkan agama dengan negara, ritual akan tetap ada.

4. Masyarakat Giri Kedhaton Konstruksi Elite

Masyarakat manapun, dimanapun dan kapanpun, selalu memiliki keyakinan kolektif dalam bentuk ideologi, mitos ataupun legenda, produksi elite dalam bentuk ide-ide, struktur-struktur dan teknik bertindak di bawah tekanan kebutuhan sosial (struktur sosial). Duverger menyatakan;

⁵⁶⁷ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1979), 7., baca juga Sudaryanto, *Menguak Fungsi Hakiki Bahasa* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1990), 51-52.

⁵⁶⁸ Clifford Geertz, "Agama Sebagai Sistem Budaya, 1993", Dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (Yogyakarta: Qolam, 1996), Parsudi Suparlan dalam Kata Pengantar bukunya Clifford Geertz yang lain, berjudul *Religion of Java*, edisi bahasa Indonesia, terj., Aswab Mahasin berjudul, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa 1981*, menjelaskan, agama harus dipahami sebagai sebuah sistem simbol dalam kebudayaan. Walaupun didukung Andrey Betty namun disanggah Harsja W. Bachtiar, Max Woodward dan Kuntowijoyo, buku itu menjelaskan fenomena kehidupan spiritualitas orang Jawa, dapat membantu, minimal perbandingan memahami konteks keagamaan Jawa pada masa transisi.

Ideologi adalah keyakinan-keyakinan yang lebih rasional ada rumusannya, sedangkan mitos adalah keyakinan-keyakinan irrasional, yang lebih bersifat spontan. Akan tetapi mitos diberikan rasional yang terperinci, sedangkan ideologi tidak selalu rasional. Kedua kategori ini kadang tidak dapat dipisahkan lagi; misalnya dalam kasus agama-agama yang menjadi ideologi. Ideologi adalah kumpulan keyakinan-keyakinan yang dirasionalisir dan disistematisir, yang mencerminkan situasi masyarakat di mana mereka berasal.⁵⁶⁹

Istilah ideologi diperkenalkan oleh Antoine destrut de Traccy, pada saat revolusi perancis abad ke-18. Namun keberadaan ideologi itu sendiri telah ada sepanjang sejarah masyarakat manusia. Dalam arti sempit, masyarakat adalah jumlah keseluruhan dari ide-ide dan citra-citra yang telah dibentuk oleh anggotan-anggotanya, berupa ideologi dan mitos. Kaum Marxian mengklaim bahwa penganut ideologi tidak lebih dari refleksi dari situasikelas. Walaupun ideologi diciptakan oleh individu para pemikir, ahli-ahli filsafat, pembuat sistem (agen- elite), menurut kaum marxian ideologi tetap penting.⁵⁷⁰

Berangkat dari nilai-nilai kolektif itulah elite mengkonstruksi masyarakatnya. Proses interaksi sosial yang dilakukan setiap elite dalam mengkonstruksi masyarakatnya di manapun, senantiasa menggunakan dunia simbol sebagai perantara dialog interaktif dengan audien atau pengikutnya. Dunia simbol berdasarkan teori semiotik merupakan perantara dari subjek-subjek yang berinteraksi.⁵⁷¹ Simbol-simbol merupakan instrumen kognisi atau bagian dari diri manusia. Menurut Ernest Cassirer manusia tidak hanya hidup di alam fisik, melainkan juga hidup dalam dunia simbolis. Bahasa, mitos, seni, dan agama adalah bagian dunia simbolis, yang merupakan benang yang menyusun jaring-jaring

⁵⁶⁹ Duverger, *Sosiologi Politik*

⁵⁷⁰ Duverger, *Sosiologi Politik*.

⁵⁷¹ Maliki, *Sosiologi Politik*, 82-84 kutip Winfried Noth. *Handbook of smiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 115-116.

simbolis, tali-temali rumit dalam pengalaman.⁵⁷²

Dalam perspektif politik, keyakinan kolektif dalam bentuk ideologi, mitos, legenda, ataupun produksi elite dalam bentuk ide-ide, struktur-struktur dan teknik bertindak di bawah tekanan kebutuhan sosial (struktur sosial) juga merupakan instrumen simbol pada ranah kognisi. Ideologi adalah keyakinan- keyakinan yang lebih rasional ada rumusnya, dan mitos adalah keyakinan- keyakinan irrasional, yang lebih bersifat spontan, tetapi mitos terperinci dan sederhana. Dalam kasus agama atau kepercayaan yang menjadi ideologi, kedua kategori ini kadang tidak dapat dipisah-pisahkan lagi.⁵⁷³ Berangkat dari simbol- simbol dari nilai-nilai kolektif itulah elite mengkonstruksi masyarakatnya.

Simbol adalah formulasi paling mungkin untuk mengungkap sesuatu yang relatif tidak dapat diketahui mengingat karakternya yang tidak mungkin diungkap secara jelas. Jika *semiotic* memberi makna ekspresi simbolik, analog dengan sesuatu yang dapat diketahui, sedangkan *allegory* merupakan ungkapan intensional atau perubahan bentuk dari yang dapat diketahui, maka simbol adalah dunia makna hasil translogika sesuatu yang tak bisa diketahui dalam diri sesuatu itu sendiri.⁵⁷⁴ Karakteristik simbol seperti itu hanya bisa didekati secara tidak langsung (*indirect/autistic thought*) dengan masuk ke dunia makna benda atau objek dalam konteks tertentu.⁵⁷⁵

Dalam perspektif politik, instrumen simbol pada ranah kognisi juga merupakan bagian tak terpisahkan dari keyakinan kolektif baik dalam bentuk

⁵⁷² Ernest Cassirer, *Manusia dan kebudayaan: sebuah esai tentang Manusia* terj., Alloys A. Nugroho (Jakarta: Gramedia 1987), 38-39. Cassirer bahkan menyarankan agar mendefinisikan manusia sebagai *animal symbolicum* dan bukan *animal rationale*. Baca juga Edward C. Withmont, *Ibid.*, 27

⁵⁷³ Duverger, *Sosiologi Politik*.

⁵⁷⁴ Edward C. Withmont, dalam Ernest Cassirer, 27

⁵⁷⁵ Edward C. Withmont, dalam Ernest Cassirer, 26. Air misalnya dalam *direct thought* diartikan untuk minum dan irigasi. Dalam (*indirect/autistic thought*) seperti misal orang katolik diartikan air suci yang sakral karena menjadi bagian dari ritual.

ideologi, mitos, legenda, ide-ide, struktur-struktur dan dan ataupun teknik bertindak di bawah tekanan kebutuhan sosial (sruktur sosial).⁵⁷⁶

Berdasarkan konsep di atas, kajian ini akan membahas simbol-simbol dari nilai-nilai kolektif yang dipergunakan elite Giri Kedhaton dalam mengkonstruksi masyarakatnya. Akhir kekuasaan Majapahit atau masa transisi ditandai adanya pergumulan keagamaan, yakni munculnya kembali secara fenomenal budaya atau tradisi kepercayaan Jawa Kuno, di tengah merosotnya pengaruh Hindu dan Budha⁵⁷⁷ bersamaan dengan berkembangnya agama Islam yang mulai “berani” untuk menempatkan dirinya secara lebih eksis (walaupun sudah lama berada di wilayah ini). Itulah maka di sini akan dicoba untuk mendapatkan gambaran konstruksi masyarakat terutama dalam hal keagamaan yang lebih konkrit.⁵⁷⁸

Fokus dalam pembahasan ini adalah bahan empirik berupa produk *archetype* elite Giri dari hasil kajian terdahulu, dengan tujuan untuk dapat memahami bagaimana peran sunan Giri dengan berbagai simbol-simbol keagamaan ataupun simbol-simbol lain yang diintegrasikan dalam simbol keagamaan, dalam mengkonstruksi masyarakat pada abad ke-15 dan ke-16.

Berbagai simbol yang dibangun oleh Sunan Giri dapat diidentifikasi dari sumber-sumber sejarah baik berupa karya sastra, manuskrip, sumber-sumber asing, sumber tradisi lisan, *over living* maupun sumber artefaktual yang menjadi warisan budaya Giri dan masih hidup dalam arti bisa ditemui dan dilihat sampai sekarang.

Sumber tertulis di dalam karya sastra bisa berupa, antara lain, *Babad*

⁵⁷⁶ Duverger, *Sosiologi Politik*.

⁵⁷⁷ Mustopo, *Kebudayaan Islam*., Dari beberapa bukti artefak pada saat krisis Majapahit akhir ada usaha untuk menegakkan kembali kehidupan agama Hindu-Buddha. Bersamaan dengan itu terlihat di sana mulai revivalnya semangat keagamaan/kepercayaan asli, pemujaan arwah leluhur.

⁵⁷⁸ Jacquast Waardenburg, "*Populair and Official Religion*" (New York: Mouton Paris, 1986), 125.

*Tanah Jawi, Babad Gresik, Kitab Sittin, Kitab Sarupane Barang ingkang Kejawen miwah Sulukmiwah Kitab sarto Barqoh,*⁵⁷⁹ manuskrip-manuskrip yang memuat ajaran para wali atau suluk, seperti *Suluk Wujil, Suluk Kholifah, Suluk Sukarsa,* dan *Serat Hidayat Jati.*⁵⁸⁰ Keberadaan naskah tersebut sebagai produk budaya, dengan minjam analisa Ernest Cassirer, merupakan rangkaian simbol yang dibangun oleh Sunan Giri dalam mengkonstruksi masyarakat pada zamannya.

Aplikasi karya sastra dalam perspektif sosiologi politik merupakan refleksi masyarakat. Sebagai produk budaya ia dapat dipergunakan untuk mengkonstruksi masyarakat.⁵⁸¹ Maknanya lebih dipertajam oleh Woodward, dengan mendasarkan pada teori praktis yang dipelopori Geertz, yang menyatakan bahwa kebudayaan bukan berada di dalam tetapi di antara pemikiran manusia. Ia dipahami melalui analisis simbol dan diskursus publik, seperti teks-teks suci di tengah-tengah kegiatan ritual dan keyakinan agama, sebagai perpaduan ide, persepsi, pandangan dan emosi yang menghubungkan individu dengan landasan yang paling mendasar dalam hidup dan kehidupan sehari-hari.⁵⁸²

Berdasarkan teori di atas, maka naskah-naskah sebagai produk budaya hasil pemikiran atau karya kreatif tokoh elite Giri atau karya elite di luar Giri dapat dipahami sebagai simbol dan diskursus publik, sebagai teks suci, yang menjadi pegangan kegiatan ritual dan keyakinan agama, yang mempengaruhi ide, persepsi, pandangan dan emosi individu dalam meletakkan inti ajaran naskah sebagai landasan paling mendasar dalam hidup dan kehidupan sehari-hari.

⁵⁷⁹ Ahwan Muharom, *Sarupane Barang Inggang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh* ("Desertasi" -- Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2008, "tt")

⁵⁸⁰ Kasdi, *Kepurbakalaan Gresik*. Ibid., 2

⁵⁸¹ Abrams, *A Glossary*.

⁵⁸² R. Mark Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif versus Kebatinan* Terjemah oleh Hairus Salim HS. Judul asli *Islam in Java Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. The University of Arizona Press Tucson (Yogyakarta: Penerbit. LKIS, 1990), 63

Sedangkan dalam persepektif konstruksi sosial warisan budaya yang tampak pada masa kini adalah keterikatan masyarakat Jawa Timur khususnya, dan masyarakat Indonesia pada umumnya, yang sampai saat ini masih terikat demikian besar dengan pusat di mana naskah/teks tersebut lahir yang sekaligus sebagai pusat keagamaan, bahkan saat ini, pusat naskah-naskah tersebut dilahirkan merupakan tempat wisata religius yang sangat populer, yakni di desa Giri, kabupaten Gresik.^b

Berbagai simbol kuno sebelum masuknya agama Hindu, berbagai macam gelar dan atribut sesuai tradisi dan ajaran agama yang digunakan Sunan Giri tersebut, merupakan peta kognisi, ilusi, image, gagasan, maupun tindakan elite, yang oleh Jung⁵⁸³ dinamakan *archetype* atau jiwa terdalam manusia yang merupakan bagian dari kompetensi elite dalam mengkonstruksi masyarakat pada jamannya. Dalam istilah Weber, tindakan sosial terutama *mind* dari seorang elite akan membentuk atau mengkonstruksi masyarakat. Dalam kasus Sunan Giri, *verstehen* yang bisa dipahami adalah penggunaan kata *Giri* (Gunung), *Hyang Suksma*, *Hyang Manon*, *Hyang Widi* (Tuhan), yang muncul jauh sebelum jaman Hindu. Istilah *Sunan* berasal dari kata-kata *Su-suhun-an*, artinya orang yang dipuja. Gelar *Satmata*, maknanya sama dengan *Ana'l Haq*.⁵⁸⁴

Kesemua istilah tersebut menurut Weber merupakan makna subjektif khusus yang disebut *sinn* dari elite (Sunan Giri), atau menurut Ernest Cassirer merupakan simbol kemampuan elite untuk menangkap seluruh kompleksitas masyarakat. Tindakan itu ditujukan untuk seluruh anggota masyarakat. Simbol

⁵⁸³ Zainuddin Maliki, *Narasi Agung Tiga teori Sosial Hegemonik* (Surabaya: Lpam 2003), 83.

⁵⁸⁴ J.P. Zoetmulder. “*Manunggaling Kawula- Gusti : Pantheisme dan monism dalam Sastra Suluk Jawa*. “Terjemahan Dick Hartoko. Judul Asli “*Pantheisme en monisme in de Javanese Soeloek-Literature*. Hasil kerjasama Perwakilan Koninklijk Institut voor Taal-Land en- Volkenkunde dengan (Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, bersama PT Gramedia, 1990), 358-368

tersebut dapat bermakna *semiotic* ataupun *allegory*, dalam arti bisa dimaknai sesuai dengan istilahnya, namun juga dapat dimaknai sebagai simbol untuk menyatukan masyarakat yang dikuasai sekaligus memperkuat kharisma ataupun ukuran ketaatan masyarakat terhadap sang elite, Sunan Giri. Dengan kata lain, elite dengan berbagai simbol yang digunakan adalah dalam rangka mengkonstruksi masyarakatnya.

Produktivitas elite Giri dalam membangun simbol dapat diusut lebih jauh bahwa Giri di samping sebagai pusat keislaman juga merupakan pusat kegiatan ekonomi, politik dan kebudayaan. Sebagai pusat kebudayaan Kedaton Giri telah melakukan koleksi terhadap karya sastra Jawa kuna, seperti naskah-naskah *Arjunawiwaha*, *Ramajana*, *Utharakanda*, dan *Bharatayudha*, yang dikoleksi oleh para penguasa Giri hingga pada akhirnya karya-karya tersebut sampai ke kerajaan Demak, Pajang, Mataram dan Kartasura.⁵⁸⁵

Diduga karya *Kodja Djadjahan*, salah satu karya sastra Islam dalam bentuk *matjapat* juga disusun di Giri.⁵⁸⁶ Karya sastra yang sampai dewasa ini eksis di lingkungan masyarakat Giri dan dianggap sebagai produk Giri asli adalah *Kitab Sittin*.

Di dalam kitab *Sittin* tersebut penyusunnya menerjemahkan kata *jama'* taksir "al-ulama" dengan kata-kata "para pendhita."⁵⁸⁷

Berdasarkan beberapa teori elite di muka, maka keberadaan naskah produk Giri tersebut merupakan salah satu rangkaian simbol perantara dialog interaktif

⁵⁸⁵ Soetjipto Wirjoseparto, "*Kakawin Bharatajudha*, P.T. (Jakarta: Penerbit Bhratara, 1956), 36.

⁵⁸⁶ R Ng. Poerbatjaraka, *Kapustakan Djawi* (Jakarta: Penerbit P.T. Djambatan, 1952), 56.

⁵⁸⁷ *Sunan Giri, Kitab Sittin*. MS. Code LOR:8581 (oral) :3008 Koleksi Rijksuniversiteit de Leiden, Netherland. Lihat pula T.E. Behrend et. Al, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara* Jilid 3-A (Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia dan Yayasan Obor, 1997), 369. Dalam sebuah diskusi Kasdi menyatakan bahwa pada periode-periode berikutnya dimungkinkan Giri dapat menghasilkan karya-karya tulis seperti *Babad Gresik*, *Babad Giri*, *Kitab Sittin* dan naskah *Sarupane Barang ing Kitab ingkang Kejawen miwah Suluk miwah Kitab Sarto Barqoh*. Karya yang disebutkan terakhir diteliti di dalam disertasi Ahwan Mukarrom.

elite Giri dalam mengkonstruksi realitas kehidupan masyarakat pada zamannya dan masa-masa berikutnya dan diharapkan bisa diambil hikmahnya untuk menatap kehidupan masa kini dan masa yang akan datang.

Karya tulis elite Giri tersebut, sebagai karya sastra agama dalam perspektif Woodward, berdasarkan teori praktis yang dipelopori Geertz, dapat dipahami melalui analisis simbol dan diskursus publik, seperti teks-teks suci di tengah-tengah kegiatan ritual dan keyakinan agama, sebagai perpaduan ide, persepsi, pandangan dan emosi yang menghubungkan individu dengan landasan yang paling mendasar dalam hidup dan kehidupan sehari-hari, dengan asumsi bahwa kebudayaan bukan berada di dalam tetapi di antara pemikiran manusia.⁵⁸⁸

Dengan meminjam perspektif Woodward di atas, dapat diartikan bahwa elite Giri dengan kompetensi pemikiran kreatifnya telah menciptakan simbol dan diskursus publik, berupa teks suci, yang dapat dipergunakan menjadi pegangan kegiatan ritual dan keyakinan agama, yang mempengaruhi ide, persepsi, pandangan dan emosi individu warga masyarakatnya dalam menjalankan inti ajaran teks suci sebagai pedoman dalam hidup dan kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, dialog interaktif antara elite Giri dengan masyarakat menggunakan media simbol yang termuat di dalam karya yang diciptakan pada zamannya dapat dimaknai sebagai proses bagaimana elite Giri mengkonstruksi dunianya.

Elite Giri dalam perspektif konstruksi sosial telah mewariskan budaya materiil berupa keurbakalaan Giri seperti kompleks makam dan gapura dengan seni bangunan bercorak Indonesia kuno, Hindu dan Buddha serta Islam ataupun naskah-naskah sastra, dan warisan budaya immateriil yang masih hidup sampai

⁵⁸⁸ Mark Woodward, R. *Islam Jawa Kesalehan Normatif versus Kebatinan* Terjemah oleh Hairus Salim HS. Judul asli *Islam in Java Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. The University of Arizona Press Tucson (Yogyakarta: Penerbit. LKIS, 1990) 63.

pada saat ini, yakni berupa keterikatan masyarakat Islam khususnya, dan masyarakat Indonesia pada umumnya dengan Giri Kedaton, yang sampai saat ini masih demikian besar. Pada saat ini kompleks makam Giri merupakan salah satu situs peninggalan sejarah kebudayaan Islam Indonesia yang selalu ramai dikunjungi peziarah dari berbagai wilayah Indonesia bahkan dari manca negara.

Penggunaan sebutan “kedaton” di Giri berbeda dengan keraton atau kerajaan. Datu adalah kepala kadaton, dapat diangkat sebagai raja setelah melakukan upacara kagamaan dan kekeramatan serta mendapatkan legitimasi dari Brahmna, karena legitimasi politik kedaton berada di bawah keraton. Oleh karena itu, walaupun pada saat Majapahit telah mengalami kemerosotan baik ekonomi maupun politik dan Giri sendiri telah mendapatkan legitimaasi dari masyarakat, maka sebutan kedaton tersebut masih tetap melekat bagi Giri.⁵⁸⁹

Pada saat Giri mencapai puncak popularitasnya di bidang politik, fungsi Giri sebagai pusat kegiatan intelektual keagamaan ataupun pesantren tetap diteruskan. Setelah Guru Sunan Giri I, yakni Sunan Ampel, meninggal pusat kegiatan intelektual keislaman pindah ke Giri. Sejak saat itu pengaruh Giri jauh lebih besar dan lebih luas daripada Ampel Dento. Kebesaran Giri bisa dilihat dari banyaknya para santri yang menimba ilmu pengetahuan agama Islam di Giri, yang berasal dari berbagai pulau seperti Sulawesi, Maluku maupun Nusa Tenggara. Dengan demikian, dapat disimpulkan, selain sebagai pusat kegiatan kaderisasi da’i, Giri Kedathon juga merupakan pusat kegiatan intelektual keislaman. Hal ini terbukti dengan banyaknya karya ilmiah yang telah dihasilkan pada periode Giri.

Berdasarkan berbagai sumber sejarah Giri di atas, dapat dikatakan bahwa elite Giri memiliki peran besar dalam mengkonstruksi masyarakat di berbagai

⁵⁸⁹ H.J. De Graaf, *Kerajaan-kerajaan islam di Jawa*. (Jakarta: Grafitti Press, 1985). 122.

bidang, baik politik, ekonomi, sosial, dan terutama keagamaan, dengan bukti banyaknya peninggalan kebudayaan yang ditinggalkan, baik berbentuk kompleks dari ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan sebagainya, kompleks aktifitas kelakuan berpola pada manusia dalam masyarakat yang kemudian dikenal dengan sebutan sistem sosial maupun wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia, atau tepatnya yang dikenal dengan sebutan kebudayaan fisik.⁵⁹⁰

Peninggalan Giri tersebut telah memenuhi deskripsi kebudayaan dari Koentjaraningrat, yakni pertama, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan sebagainya. Hal ini dapat dimasukan ke dalam nilai budaya. Kedua, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas kelakuan berpola pada manusia dalam masyarakat yang kemudian dikenal dengan sebutan sistem sosial. Dan ketiga, wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia, atau tepatnya yang dikenal dengan sebutan kebudayaan fisik

Salah satu simbol yang spesifik di dalam karya sastra Sunan Giri adalah dalam memvisualkan Tuhan. Tuhan disimbolkan secara visual dalam bentuk *pallus*,⁵⁹¹ yakni simbol yang menjiwai berbagai elemen masyarakat pada jamannya, baik yang mengikuti/mengembangkan kembali budaya kuno ataupun yang mengikuti ajaran Hindu-Buddha, sedangkan sang sunan mengembangkan Islam. *Pallus* dalam karya tulis tersebut sebagaimana kutipan sebagai berikut:

syahadat kang kaping nenem iku syahadat ghaib. Panggonane ing rahsya kita kang jero. Rahsya kita kang jero iku paningal kita kang weruh ing Allah, kang weruh ing dzat Allah; kayata syahadat kang ghaib iku

⁵⁹⁰ Koentjaraningrat, Dian (Jakarta: Aksara Baru 1962), 66.

⁵⁹¹ Mukarrom, Kebatinan Islam., 154-170

Kebudayaan Mentalitet Pembangunan, (Penerbit, Baca juga. Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi Budaya*,

anunggalaken ing sakabehe syahadat. Mangka den campuraken syahdat kang ghaib iku maring tetalining urip; dadi pujine Allah Ta'ala. Ikilah sabdane ing batin

Ana dene ingkang duweni pangucap ingkang ghaib iku rahsya kita. Anapun syahadat kang kaping pitu iku syahadat barzah arane, kerana syahadat barzakh iku nggone kita sapatemon kawula kelawan gusti ing Qondam ma'tsur arane. Basa qondam ma'tsur iku pakumpulane tingal kawulo kelawan gusti . Ikilah sabdane

Artinya kurang lebih sebagai berikut:

Keenam : syahdat yang ghaib, bertempat di rahsya kita yang dalam. Rahsya kita yang dalam itu menjadi penglihatan kita yang tahu pada Allah dan dzat Allah. Syahadat ghaib inilah yang menyatukan seluruh syahadat dan kemudian diintegrasikan pada ikatan hidup yang menjadi pujiannya Allah Ta'ala. Inilah sabdanya di batin

Adapun yang mempunyai ucapan yang ghaib itu adalah rahsya kita.

-Ketujuh : syahadat barzakh. Itu tempat pertemuan kita. Pertemuan antara manusia dengan tuhan, di suatu tempat yang bernama "Qandam ma'shur". "Qandam ma'shur" itu adalah bersatunya penglihatan antara hamba dengan tuhan. Inilah sabdanya....

Pensimbolan *pallus* tersebut muncul di dalam karya tulis yang berjudul "Sarupene barang ing Kitab ingkang Kejawen miwah Suluk miwah Kitab sarto Barqoh", yang ditulis dalam bahasa daerah dan telah berkembang melampaui rentang waktu yang cukup lama. Banyak simbol-simbol yang menarik di dalamnya dan merupakan ciri khas kreativitas elite Giri dalam membangun konstruksinya.

Simbol *pallus* dalam kajian *semiotic* bisa diartikan perangkat genealogis laki-laki. Namun, setelah mengikuti makna karya selanjutnya, ternyata secara allgoris *pallus* memiliki makna simbol keterkaitan antara manusia dengan tuhannya. Simbol tersebut juga memiliki keterkaitan dengan keyakinan masyarakat prasejarah Indonesia, dan juga terkait dengan substansi ajaran Hindu-Buddha; tentu saja secara langsung terkait dengan substansi Islam yang diajarkan oleh elite Giri kepada masyarakatnya. Simbol "*pallus*" dalam pembahasan ini tentu memiliki

makna lebih luas apabila dilihat dengan hermeneutik Palmer, dan terlebih lagi dengan dekonstruksinya Derrida terkait dengan peran Sunan Giri sebagai elite dalam mengkonstruksi masyarakatnya pada abad XV-XVII, karena konsep *pallus* dalam ideofact memiliki pengertian yang sama, dan dalam interaksi sosiofact dapat menyatukan masyarakat dalam toleransi keyakinan yang tinggi.

Berdasarkan uraian di atas, apapun bentuk dunia simbol karya kreatif elite Giri dalam mengkonstruksi masyarakatnya pada abad XV-XVI, dapat dimaknai pertemuan titik-titik sinergis budaya Jawa kuno, budaya Hindu-Buddha dan budaya Islam baik dalam bentuk asimilasi ataupun akulturasi budaya, baik dalam bentuk konseptual (ideofactual), seperti penyebutan konsep tuhan dengan lambang *pallus*, kata *Giri* (gunung), *Hyang Suksma*, *Hyang Manon*, *Hyang Widi*, (Tuhan), istilah *Sunan* yang berasal dari kata-kata *Su-suhun-an*, artinya orang yang dipuja. Gelar *Satmata*, maknanya sama dengan *Ana'l Haq*. Dalam objek material (artefaktual), seperti misalnya bangunan-bangunan mesjid, cungkup makam, dengan relief dan struktur bangunan candi dan peninggalan kuno lainnya yang masih bisa dilihat sampai sekarang di situs penyebaran Islam termasuk Giri.

Maka, kesimpulannya proses interaksi sosial (sosiofactual) yang terjadi saat itu memperkuat pendapat bahwa proses Islamisasi yang terjadi di Jawa berlangsung secara bertahap dan damai pada sekitar abad XV-XVI M atau pada masa peralihan dari jaman Hindu-Buddha ke jaman Islam, bersamaan dengan runtuhnya kerajaan Majapahit abad XVI. Hal ini sesuai dengan hasil pembahasan Mark R. Woodward⁵⁹² yang menyatakan bahwa “Islam merasuk begitu cepat dan mendalam ke dalam struktur kebudayaan Jawa, sebab ia dipeluk oleh keraton sebagai basis budaya untuk negara teokratik.” Lebih jauh Woodward menyatakan

⁵⁹² Mark R. Woodward, *Ibid.* 4-5.

bahwa *Sufisme* (Islam mistik) membentuk inti kepercayaan negara (*state cult*) dan teori kerajawian, sebagaimana tampak dari kerajaan-kerajaan Bali yang terindianisasi dan daratan Asia Selatan yang merupakan model utama agama rakyat. Perselisihan keagamaan tidak didasarkan pada penerimaan yang berbeda terhadap Islam oleh orang-orang Jawa tetapi pada persoalan lama Islam mengenai bagaimana menyeimbangkan dimensi hukum (*syari'at*) dan dimensi mistik (*tashawwuf*). Salah satu ciri Islam Jawa yang menyolok adalah adanya kecepatan dan kedalaman mempenetrasi masyarakat Hindu-Buddha yang paling canggih, yang berbeda dengan di Asia Selatan yang mayoritas penduduknya masih berpegang kuat pada Hindu, sementara semua orang di Jawa sesungguhnya adalah Muslim. Walaupun demikian, pengaruh Hindu-Buddha tak begitu saja hilang. Pengaruh unsur-unsur Hindu maupun Buddha terhadap budaya Islam terlihat terutama pada seni bangunan dan karya tulis. Bentuk bangunan dapat dilihat misalnya ornamen masjid dan cungkup makam para wali.

Hal senada dinyatakan De Graaf bahwa legenda para wali penyebar Islam di Jawa abad 15-16 merupakan bukti adanya keyakinan yang tumbuh di Jawa bahwa peradaban Islam-Jawa adalah pembaharuan peradaban Hindu-Jawa kuno.⁵⁹³ Proses interaksi sosial yang damai di Giri itu juga menunjukkan bahwa komunitas muslim saat itu cukup toleran terhadap unsur-unsur budhaya Hindu- Buddha.

Toleransi, sebagai wujud integrasi dalam pendekatan strukturasi dengan menggunakan teori idelologi, dapat dilihat juga dalam sebutan-sebutan yang sering dipakai untuk istilah keagamaan, di antaranya *Hyang-Pangeran* untuk menyebut "Allah", *sembahyang* untuk menyebut *sholat*, *puasa* untuk menyebut "shiyam", "*pendita*" untuk menyebut *Ulama*. Toleransi demikian ini tentunya

⁵⁹³ De Graaf, Cs. *Kerajaan-kerajaan Islam*, Ibid 3-4

menimbulkan konsekwensi tertentu ketika akan ditulis kembali dengan huruf Arab. Oleh karena itu kemudian muncul beberapa tambahan tanda baca dalam rangka penyesuaian tersebut, lebih-lebih pada babakan berikutnya ketika naskah-naskah peralihan tersebut dipergunakan sebagai referensi di pondok-pesantren. Di samping itu banyak naskah yang diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa sehingga memungkinkan lahirnya naskah karya terjemahan dan karya para cendekiawan muslim Jawa.⁵⁹⁴

Proses interaksi sosial yang damai juga menandakan bahwa dengan berbagai modal sosial yang dimiliki, Sunan Giri sebagai elite mampu mengkonstruksi masyarakatnya pada abad XV-XVII dengan berbagai simbol kreatif, dan warisan budayanya, baik materiil maupun immateriil masih banyak dijumpai sampai saat ini.

5. Perubahan Sosial di Giri Masa Akhir Kekuasaan Majapahit

Perubahan Sosial di Giri Masa Akhir Kekuasaan Majapahit, akan mencermati, *pertama*, peran elite Islam Giri dalam produksi-reproduksi struktur sosial pada masa akhir kekuasaan Majapahit, kedua, Proses produksi-reproduksi struktur sosial masa akhir kekuasaan Majapahit, sehingga tumbuh kebudayaan Islam, sebagaimana uraian berikut:

- a. Peran elite Islam Giri dalam proses produksi-reproduksi struktur sosial masa akhir kekuasaan Majapahit ?

Peran agency dalam perubahan sosial di Indonesia umumnya dan di Jawa Timur khususnya disepakati ahli sebagai lokal genius. Perspektif strukturasi, meletakkan elite agency, terutama agen pribumi memiliki peran

⁵⁹⁴ Mustopo, *Kebudayaan Islam*.

besar dalam proses perubahan social, pada masa peralihan. Muncul tokoh-tokoh elite Islam sebagai agency, yakni walisono yang kebanyakan pribumi, termasuk Sunan Giri pada masa akhir kekuasaan Majapahit berperan besar mengkonstruksi masyarakat sebagai berikut:

1) Bidang politik

Salah satu fakta historis, terjadi perubahan sosial di Giri Kedhaton bidang politik adalah, pertama, Sunan Giri I (Raden Paku) berhasil mendirikan Giri Kedhaton pada tahun 1487-M, sembilan tahun setelah keruntuhan kerajaan Majapahit (1478-M), diteruskan pembuatan kolam serta balekambangnya pada tahun 1488-M. Fakta empirik ini menunjukkan adanya perubahan orientasi dari wilayah bandar penyangga perekonomian pusat kerajaan disektor maritim, terkonstruksi meningkat menjadi teritorial kekuasaan politik kedhaton, di Giri Kedhaton dan Raden Paku kemudian mengumumkan dirinya sebagai penguasa bergelar Kanjeng Sunan Prabu Satmata di Giri Kedhaton pada tahun Caka *trusing luhur dadi aji* 1409 C (1487-M). Semenjak itu Raden Paku lebih dikenal dengan sebutan Sunan Giri (Raja Gunung). Gelar lainnya adalah Sultan Ainulyakin. Sejak saat itu, secara resmi Giri Kedhaton menjadi tempat baru bagi komunitas Muslim, dipimpin Sunan Giri.⁵⁹⁵

Fakta empirik historis demikian bisa diabstraksikan dengan konsep logika *religio-ideologi-politik*. Asumsinya, pertama, berdirinya Giri Kedhaton dan tampilnya Sunan Giri sebagai raja, merupakan aktualisasi elite

⁵⁹⁵ Babad Gresik ibid. Penjelasan Babad Gresik ini, bisa dimaknai bahwa bahwa, keterlibatan Giri dalam penyebuan ke Majapahit sebagaimana dijelaskan Babad tanah Jawi versi Olthof dan JJ Raas bertentangan dengan data kelahiran Sunan Giri dan pendirian Giri Kedhaton setelah runtuhnya kerajaan Majapahit. Hal itu juga bertentangan dengan prasasti Jiu yang menyatakan bahwa keruntuhan Majapahit karena diserang Girindrawardhana dari Kediri.

Islam Sunan Giri dalam mengkonstruksi perubahan sosial di sektor politik dengan legitimasi yang kuat. Berangkat dari pemikiran Duverger, perubahan sosial di sektor politik bisa dilihat dengan adanya sebuah kekuasaan dengan legitimasi yang kokoh disertai dengan komponen nilai-nilai kolektif yang didukung oleh warga masyarakat dalam jangka yang lama tanpa adanya berita konflik, Giri Kedathon, justru *overliving*-nya kuat, yang sampai sekarang masih bias dirasakan. Kedua dalam rangka repetisi dan transformasi berkelanjutan, Sunan Giri mengkonstruksi lembaga pembentukan kesadaran yakni pendidikan pesantren, sebagai wadah transformasi sosial dalam mengkonstruksi integrasi nilai-nilai kolektif, tentu dimulai bersamaan dengan saat mengkonstruksi politik kekuasaan, yakni dinasti rohani dengan pemerintahan yang kuat di Giri Kedathon. Demikian konsep logika ***religio-ideologi-politik***.

2) Bidang Ekonomi Perdagangan

Selaku elite Islam, Sunan Sunan Giri mengembangkan ekonomi perdagangan inter insuler di bandar internasional Gresik, sekaligus menjadikan pusat dan penyebaran ajaran Islam melalui pendidikan pesantren sehingga lahir kebudayaan Islam yang berpengaruh di wilayah barat Malaka sampai ke Indonesia timur.

Catatan Max Weber,⁵⁹⁶ pada masa peralihan sejak abad ke-14 beberapa kota pesisir termasuk Gresik menjadi pusat perdagangan dalam jaringan perdagangan dunia. Sebagai pusat perdagangan dunia, kota Gresik, demikian tentu pemukiman bergeser ke Giri Kedathon, bersifat kosmopolitan yang memungkinkan terkondisinya suasana koeksistensi damai

⁵⁹⁶ Max Weber, *The City*, 65-67.

di antara komunitas dan sikap toleransi yang elatif tinggi. Institusi ekonomi yang disepakati bersama seperti mata uang, sistem moneter, sistem perbankan, sistem perpajakan dan lain-lain merupakan faktor penting dalam integrasi bangsa.

Demikian juga, M.C. Ricklefs⁵⁹⁷ menyatakan bahwa pedagang Muslim Asia Tenggara, dan Jawa khususnya, sejak abad XIII berjaya menguasai basis perdagangan internasionalnya dan sejak awal abad XIV Islam di Indonesia merupakan elemen integratif yang mampu menginkorporasikan kekuatan ekonomi, politik dan agama di dalam wadah negara. Demikian alur logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*.

Lebih jauh dalam bukunya, *A History of Modern Indonesia: c 1300 to the Present*, M.C. Ricklefs mengatakan bahwa abad ke-14 merupakan babak pertama yang menandai dimulainya sejarah Indonesia modern. Dengan argumen adanya tiga elemen fundamental yang menyebabkan periode sejarah sejak sekitar tahun 1300-an itu dapat dianggap sebagai unit historis yang koheren. Ketiga elemen tersebut meliputi pertama, segi kultural dan religius, yakni bahwa Islamisasi Indonesia yang terjadi sejak tahun 1300-an masih terus berlangsung hingga kini. Kedua, segi topikal, yakni bahwa saling pengaruh antara Indonesia dan Barat yang berlangsung sejak tahun 1500-an masih terus menjadi tema penting hingga sekarang. Dan ketiga, aspek-aspek historiografis, terutama karena sumber-sumber primer di sepanjang periode itu telah tertulis secara eksklusif dalam bentuk bahasa-bahasa Indonesia modern (Jawa dan Melayu, bukan Jawa-kuno atau Melayu kuno), dan

⁵⁹⁷ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia: c 1300 to the Present*, (London: Macmillan Education Ltd., , edisi cetak ulang, 1986), xi-xii.

bahasa-bahasa Eropa.⁵⁹⁸

Setidaknya hingga pertengahan abad ke-15, umat Islam bukan saja telah menyebar luas ke seluruh kepulauan Indonesia, tapi secara sosial bahkan telah muncul menjadi agen perubahan sejarah. Meskipun belum sepenuhnya mencapai ke pedalaman, mereka telah banyak membangun apa yang disebut sebagai diaspora-diaspora perdagangan terutama di pesisir- pesisir pantai. Didukung kelas saudagar, proses Islamisasi berlangsung secara besar-besaran dan hampir menjadi lanskap historis yang dominan di Indonesia ketika itu.

Meskipun jejak-jejak kedatangan Islam dapat dilacak sejak abad ke-11, misalnya dengan ditemukan inskripsi makam seorang wanita Muslim di Leran, Jawa Timur pada 1082-M, tetapi perkembangan Islamisasi tampaknya baru dimulai sejak akhir abad ke-13, dan lebih khusus lagi pada abad ke-14 dan ke-15, ketika pusat kekuatan pribumi terbesar, Majapahit, sedang mengalami kemunduran.⁵⁹⁹

Perubahan sosial yang melahirkan kebudayaan Islam pada masa peralihan atau masa akhir kekuasaan Majapahit terjadi, rupanya memang keharusan sejarah. Sepakat dengan Kuntowijoyo⁶⁰⁰ yang mengutip Wertheim bahwa daya pikat utama agama baru ini adalah pada gagasan persamaannya, sebuah gagasan yang sangat menarik bagi kelas saudagar yang sedang tumbuh, dan yang tidak dimiliki dalam konsep stratifikasi sosial Hindu.

Islam dengan demikian menyediakan cetak-biru, organisasi *politik-ekonomi*, dipersiapkan jalan bagi terjadinya proses-proses perubahan

⁵⁹⁸ Ricklefs, *A History of*.

⁵⁹⁹ A.E. Pirono, pengantar buku Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk aksi*. (Bandung: Mizan, 1991), xii

⁶⁰⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk aksi*. (Bandung Mizan, 1991).

struktural baru, dari sistem *agraris-patrimonial* ke arah apa yang oleh Van Leur disebut sebagai sistem kapitalisme-politik.⁶⁰¹ Seperti yang juga dibuktikan oleh Christine Dobbin⁶⁰² di tempat lain, cetak-biru *politik-ekonomi* inilah yang menyebabkan banyak kelas pedagang pribumi memeluk Islam untuk berpartisipasi dalam komunitas moral perdagangan Muslim internasional.

Melalui Malaka, sejak akhir abad ke-14 telah berkembang menjadi sebuah “*entrepot-state*” (negara penyalur perdagangan lintas laut), kubu-kubu saudagar Muslim di pesisir Jawa seperti di Gresik, Giri, Tuban, Jepara, Demak atau Jayakarta, mulai mengadakan hubungan niaga dengan pusat-pusat dagang internasional seperti Mediterania di belahan barat, Siam di belahan utara, dan bahkan Jepang di belahan timur.

Kemajuan Giri Kedhaton di Gresik, bisa difahami bahwa, melalui Islamisasi dipimpin Sunan Giri berbasis logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*, sedemikian rupa, maka terintegrasikanlah kelas menengah saudagar Muslim untuk bisa ikut berpartisipasi sebagai anggota komunitas masyarakat progresif, di Giri Kedhaton-Gresik, sebagai salah satu pusat perdagangan internasional, sehingga memberikan basis material, munculnya menjadi lembaga politik yang baru berbentuk dinasti rokhani Giri Kedahton.

Hal yang sama juga dekian kiranya, lahirnya negara maritim Demak meskipun religip-politik sedikit berbeda karena Demak memiliki legitimasi sebagai keturunan langsung prabu Brawijaya V dari Majapahit pada awal

⁶⁰¹J.C. Van Leur, *Perdagangan dan Masyarakat Indonesia: Esai-Esai tentang Sejarah Sosial dan Ekonomi Asia* (Yogyakarta: Ombak, 1955), 122-123.

⁶⁰²Christine Dobbin, “Islam and Economic Change in Indonesia circa 1750-1930”, dalam JJ. Fox, *Indonesia: The Making of a Culture, Research School of Economic Studies* (Cambera: The Australian National University, 1980), 247-261.

abad ke-16 sebagai kerajaan Islam pertama di Jawa,⁶⁰³ membuktikan bahwa Giri telah mengawali konstruk berbasis logika *religio- ideology-politik-ekonomi*, dan agama Islam sebagai elemen integratif yang mampu menginkorporasikan kekuatan ekonomi, politik dan agama-agama di dalam wadah negara.

3) Bidang Sosial Budaya

Searah dengan perkembangan Giri Kedhaton sebagai pusat politik, pendidikan dan perdagangan, bisa difahami bahwa, berkembang pula, bidang sosial budaya. Sunan Giri, dengan lembaga pembentuk kesadaran, pendidikan pesantren, mentransformasikan nilai-nilai kolektif integrative sebagai basis konstruk dinasti rohani dengan legitimasi kekuasaan hegemonik Giri Kedhaton. Maknanya bersamaan perkembangan politik ekonomi maupun social budaya berkembang kebudayaan Islam secara massif dari Malaka sampai di Indonesia timur.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa upaya elite Islam Sunan Giri mengkonstruk masyarakatnya, menjadi factor penting terjadinya perubahan sosial di Jawa Timur. Perspektif Strukturasi, mengabstraksikan bahwa, Sunan Giri sebagai elite Islam, mengkonstruk masyarakat, melalui pengembangan ajaran agama islam, di tengah kondisi instabilitas sosial politik, menghasilkan perubahan sosial yang kemudian melahirkan kebudayaan Islam.

⁶⁰³ Ricklefs, begitu juga Kuntowijoyo, menyebutkan, pembentukan kerajaan Demak terjadi akhir abad ke-15. Tapi de Graaf dan Pigeaud mengatakan, sepuluh tahun terakhir abad itu, Demak masih dikuasai seorang penguasa "kafir, yakni raja taklukan Majapahit. Menurut mereka, Demak baru menjadi kerajaan Islam setelah saudagar-saudagar Muslim Cina mengembangkan perekonomian kota pelabuhan, awal abad ke-16. Bahkan Raden Patah, raja pertama Demak, adalah seorang peranakan Cina. Untuk informasi lebih rinci mengenai ini, lihat HJ. de Graaf dan Th. G. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram* (Jakarta, Grafiti Press, 1985), bab VII dan VIII. Lihat juga *The Malay Annals of Semarang and Cerbon* dan komentarnya oleh de Graaf dan Pigeaud, dalam *Chinese Muslim in Java in 15th and 16th Centuries* (Monash Paper on Southeast Asia, No. 12, 1984).

- b. Produksi-reproduksi struktur sosial masa akhir kekuasaan Majapahit, sehingga tumbuh kebudayaan Islam

Perkembangan masyarakat Giri Kedhaton dan sekitarnya pada masa akhir kekuasaan Majapahit, mengikuti Parson, berada pada tahap masyarakat transisional, di ujung akhir masa intermediate, menjelang masuk masyarakat modern.⁶⁰⁴ Habib Muastopo menyebut masa peralihan,⁶⁰⁵ Sartono menyebut masa transisi.⁶⁰⁶

Mengikuti van Peursen, masyarakat Giri dan sekitarnya, masa akhir kekuasaan Majapahit, bisa dikategorikan sebagai masyarakat pra-modern bersifat kosmosentris dalam bingkai budaya mitis, mengutamakan makna religious, mengutamakan penghayatan harmoni makro-mikrokosmos.⁶⁰⁷ Sementara Parsons meyakini, perkembangan masyarakat terkait empat unsur, yaitu pendidikan, integrasi, pemerintahan atau pencapaian tujuan dan ekonomi adaptasi.⁶⁰⁸

Berdasarkan ahli atas, dapat di elaborasi, perubahan sosial di Giri Kedhaton memenuhi keempat unsur, pertama, Sunan Giri melanjutkan seniornya Sunan Ampel mendirikan pendidikan pesantren. Pesantren Giri pengaruhnya jauh lebih besar dan lebih luas dibandingkan dengan pesantren Ngampel. Banyak santri dari berbagai penjuru Indonesia, tidak hanya dari Jawa Timur. Dimensi integrasi, konstruk symbol unik, *pallus* sebagai ideologi integratif, menyatukan ketiga aliran nilai-nilai kolektif yang hidup dalam masyarakat saat itu. Berdirinya dinasti rohani, Giri Kedhaton, kemudian Sunan Giri menjadi rajanya bergelar Prabu Satmata.

⁶⁰⁴Talcott Parsons, Dalam, J. Dwi Narwoko & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan* (Jakarta: Prenada Media, 2004), 350 .

⁶⁰⁵ Mustopo, *Kebudayaan Islam*.

⁶⁰⁶ Sartono, *Elite Dalam*.

⁶⁰⁷ C.A. van Peursen, dalam Francois Budi Hardiman, *Strategi Kebudayaan*.

⁶⁰⁸ Talcott Parsons, Dalam, J. Dwi Narwoko & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks*

Bidang ekonomi Sunan Giri berdakwah sambil melanjutkan perdagangan bimbingan ibu asuhnya Nyai Ageng Pinatih.

Mengikuti konsep Wilbert Moore, perubahan sosial (*social change*) di dalam struktur sosial meliputi ekspresi, seperti norma, nilai dan fenomena budaya kultural.⁶⁰⁹ Artinya perubahan sosial di Giri Kedhaton meliputi budaya non-fisik, seperti nilai-nilai kolektif, proses-proses social politik, ekonomi sampai budaya fisik seperti artefaktual. Disinilah berlaku konsep logika ***religio- ideologi-politik-ekonomi***.

Proses terjadinya perubahan social masa peralihan sebenarnya telah berjalan dalam rentang waktu lama. Namun Sunan Giri sebagai elite Islam baru, dengan konseptual integrativnya, menyebarkan Islam makin pesat, melanjutkan pendahulunya Maulana Malik Ibrahim dan Sunan Ampel.

Inskripsi makan Islam di Leran, diduga abad-13 telah ada proses Islamisasi. Sunan Giri menempati scope temporal dari 1443-1506 M. Kurun waktu yang menurut Aminudin Kasdi, Jawa Timur sedang mengalami instabilitas berlarut-larut, menyebabkan rusaknya sendi-sendi kehidupan sosial, hingga taraf kehidupan masyarakat menjadi buruk. Akibat kriminalitas terutama di daerah rawan pangan merajalela. Kondisi demikian biasanya melahirkan cerita kepahlawanan ataupun pencuri pahlawan model *Robinhood* dalam kemasan *brandal lojojoyo* ataupun *maling genthiri*. Sehingga munculnya tokoh elite Islam Sunan Giri menjadi momen penting bagi perkembangan social politik, ekonomi, social budaya dan agama.⁶¹⁰

Dimensi faktor penyebab terjadinya, mengikuti Suryono Sukanto,

⁶⁰⁹ Wilbert Moore, dikutip Laurer, (2003) dalam Daddi, H.G., Kembalinya Kekuatan Otonomi Desa Asli Bali. Dalam Gisnar, A.M. dan Hidayat, S., (Edit). *Reformasi Setengah Matang* (Jakarta: Mizan Publika, 2010)

⁶¹⁰ Aminuddin Kasdi *Kepurbakalaan Giri*

perubahan sosial di Jawa Timur, disebabkan faktor dari dalam dan factor dari luar. Faktor dari luar, masuknya budaya luar sejak masuknya budaya India, kemudian budaya Islam dan terakhir budaya Barat. Faktor dari dalam, masa transisi adanya pergolakan politik yang disebabkan perang antar keluarga raja Majapahit yang dikenal dengan Paregreg.⁶¹¹

Peran local genius, tokoh Sunan Giri sebagai tokoh utama dimensi level agency. Perspektif strukturasi mencermati elite Islam masa peralihan merupakan tokoh utama agen perubahan social, meletakkan agama sebagai basis struktur sosial, termasuk struktur kekuasaan dalam masyarakat⁶¹². Agama merupakan elemen penting dalam proses perubahan sosial masa peralihan. Kedatangan Islam telah melahirkan kebudayaan baru, yakni kebudayaan Islam. Proses terjadinya perubahan sosial, di samping elemen agama sebagai basis struktur, ada elemen penting lainnya yang tidak terpisahkan, yakni elite Islam pada masa peralihan. Hal ini searah dengan kondisi masyarakat pada masa akhir kekuasaan kerajaan Majapahit, masyarakat pra-modern bersifat kosmosentris dalam bingkai budaya mitis, yang mengutamakan makna-makna religious, mengutamakan penghayatan harmoni makro-mikrokosmos.⁶¹³

Dengan masuknya agama Islam perubahan sosial masa peralihan, banyak ahli menyatakan, banyak menambah atau memperkaya hasanah kebudayaan. Kebudayaan Islam yang baru lahir, merupakan sintesa dari kebudayaan Jawa kuno, kebudayaan Hindu-Buddha dengan kebudayaan Islam.⁶¹⁴ Lahirnya kebudayaan baru secara apriori pasti tidak berjalan

⁶¹¹ Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*.

⁶¹² Giddens, *The Consequences*

⁶¹³ Hardiman, *Strategi Kebudayaan*

⁶¹⁴ Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, 301.

secara tiba tiba, tetapi pasti melalui proses panjang, dan selalu diawali atau diikuti dengan terjadinya perubahan sosial.

Perubahan sosial yang kemudian melahirkan kebudayaan Islam, pada hakekatnya bisa dikatakan merupakan keharusan sejarah, karena, pada masa peralihan berdasarkan hasil kajian terdahulu,⁶¹⁵ kondisi Sejarah Jawa Timur ditandai, merosotnya pengaruh agama Hindu Buddha, dan berkembangnya unsur-unsur kepercayaan budaya jaman prasejarah, seperti animisme-dinamisme, leluri terhadap arwah leluhur, pemujaan terhadap gunung, perkawinan dengan bidadari atau orang suci, dan kepercayaan terhadap kekuatan gaib serta kesaktian. Jadi masuknya agama Islam secara damai tanpa mengubah kepercayaan kolektif lama, justru memperkaya kehidupan sosial budaya yang telah ada, atau *penetration pacifique*, kemudian melahirkan kebudayaan baru, yakni kebudayaan Islam.

Lahirnya kebudayaan Islam di Jawa Timur khususnya, dilatari kausal factor eksogin, pertama pesatnya Bandar Gresik sebagai salah satu pusat perdagangan internasional di Jawa Timur pada masa akhir kekuasaan Majapahit dan pesatnya perkembangan agama Islam. Sedangkan kausal factor endogen, merosotnya pengaruh agama dan kebudayaan Hindu-Budha pada masa akhir kekuasaan Majapahit, tidak terlepas sebagai akibat pergolakan politik berkepanjangan yang melelahkan, sejak perang paregreg, di pelopori tokoh walisongo khususnya Sunan Giri dan juga adanya kesejajaran pemikiran keagamaan.

Dengan demikian bisa dikatakan bahwa, berdirinya dynasty Rohani Giri Kedhaton, merupakan konstruk elite Islam Sunan Giri dengan legitimasi

⁶¹⁵ Mustopo *Kebudayaan Islam*, baca juga Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan*, baca juga Sartono, *Elite dalam..*]

hegemonik, dapat bertahan lebih dua ratus tahun, memenuhi logika *religio-ideologi-politik-ekonomi*, berbasis kebudayaan Islam.

Dimensi politik memang, Giri Kedathon tumbang karena dikalahkan Sultan Agung dari Mataram dan tidak pernah bangkit lagi. Namun sebagai pusat kegiatan intelektual religious, fakta historis, dalam kerangka logika *religio-ideologi* Giri Kedathon, tetap memiliki hegemonic sangat kuat, dengan bukti kuatnya *overlivering* Giri sampai jaman sekarang.



Bab V PENUTUP

A. Kesimpulan

Sesuai focus permasalahan, penjelasan singkatnya sebagai berikut:

1. Mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite

Sesuai proposisi strukturasi, interpretasi terhadap mitos, Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite baru oleh pendahulunya, fihak ayah maupun ibu, di tengah pergolakan politik berkepanjangan di Majapahit, dengan asumsi:

- a. Politik amalgamasi dinasti Wirabumi, agar Sunan Giri, elite Islam, menguasai wilayah strategis Gresik tanpa resistensi Majapahit.
- b. Parameswara berhasil membangun Malaka, sebagai pusat penyebaran Islam, menguasai jalur niaga Global di Asia tenggara.
- c. Mitos pemilihan bukit Giri, diinterpretasikan, bukan hanya *sacral-mitis*. Logika geo-strategis, politik-ekonomi-militer, agar Sunan Giri membangun kekuasaan di bukit strategis Giri, untuk menguasai Bandar Gresik.
- d. Mitos pembuangan bayi ke laut, diinterpretasikan, sebagai disain raja Blambangan dan Maulana Ishak dalam mengkonstruksi *elite baru*, agar di kemudian hari menjadi penguasa Bandar internasional Gresik, bukan tumbal wabah. Assumsinya, pertama nama Joko Samudro, penyamaran genealogis menghindari represif lawan. Kedua, pengasuh Nyi Pinatih penguasa Bandar aksesnya kuat terhadap penguasa Majapahit, sekaligus bagian jaringan elite Malaka (fihak Wirabumi) penguasa niaga global.
- e. Kisah menelusuri *susurgalur*, *anakron*, dengan logika *religio-ekonomi-politik*. karena penyebab paregreg, Wirabumi anak laki-laki hanya diberi wilayah tidak strategis di Blambangan, yang secara factual, tidak strategis, dibanding Gresik, apalagi Malaka, pusat perdagangan dunia.
- f. Gagal mengislamkan mertua, diinterpretasikan sebagai *opini* mengaburkan tujuan sesungguhnya yakni strategi mengkonstruksi elite baru, berdasar logika *ekonomi-politik*, dan *anakron* dengan fakta historis bahwa, kerajaan Malaka, tidak seluruh sistem hukum pemerintahannya Islam.
- g. Pemecatan Patih Semboja, juga disain agar, mudah dipercaya penguasa Majapahit. Factual historis kemudian diperbantukan di Gresik.
- h. Tidak ada fakta historis, tindakan represif Blambangan terhadap Gresik, dan Giri Kedathon, pengaruhnya lebih besar dibanding Blambangan.
- i. Peran besar saudagar Muslim dalam jaringan Global, memungkinkan putra Parameswara, Megat Iskandar Syah, diduga adalah Maulana Ishak (walau diperdebatkan ahli), menganut Islam, disebut syech Awwalul Islam, namun Sunan Giri mengkonstruksi *pallus* sebagai ideology Giri Kedathon, logika religio-ideologi-politik-ekonomi lebih dominan.

2. Mengapa Sunan Giri mengkonstruksi masyarakatnya

Setiap elite selalu berjuang untuk memperoleh dan mempertahankan kekuasaannya. Sunan Giri, sebagai elite Islam mengkonstruksi simbol *pallus*, sebagai ideology untuk mengintegrasikan nilai-nilai kolektif yang hidup dalam masyarakat jamannya, sebagai basis pendirian dinasti Rokhani Giri Kedathon, dan terbukti bisa bertahan lebih 200 tahun. Salah satu usaha Sunan Giri mengkonstruksi masyarakatnya adalah mendirikan pesantren.

3. Konstruksi elite terhadap perubahan Sosial Masa akhir kekuasaan Majapahit.

Sunan Giri, disepakati ahli, adalah elite Islam, mengkonstruksi struktur social baru, pada masa peralihan. Sebagai elite Islam, Sunan Giri, mampu mengkonstruksi struktur social baru, mampu mengontrol sekaligus mempertahankan kekuasaannya sebagai raja dinasti rokhani Giri Kedathon. Artinya, sebagai elite Islam, Sunan Giri adalah agen perubahan social, mampu mengkonstruksi struktur sosial baru yang melahirkan kebudayaan Islam.

B. Refleksi Teoritik.

Pada masa peralihan, agama bercorak ideologis, sarana legitimasi kekuasaan, berfungsi integrative dan distortif, berbingkai budaya mitis. Perspektif strukturasi, agama adalah sarana elite mengakumulasi legitimasi kekuasaan, mempertahankan, serta sarana mengkonstruksi masyarakatnya. Sunan Giri adalah elite feodal strategis, melakukan fungsi politik, memonopoli kekuasaan, mendirikan sekaligus raja Giri Kedhaton, memperoleh keuntungan dari kekuasaan atau perdagangannya. Sebagai elite Islam, legitimasi Sunan Giri hegemonic, berbasis konstruksi simbolik, diyakini dan diikuti pengikutnya sehingga kekuasaannya arbitrer, tanpa kekerasan.

Konstruksi kekuasaan Jawa, meletakkan agama bercorak ideologis, melandasi legitimasi kekuasaan. Apabila legitimasi bercorak hegemoni atau dominasi, maka relasi religio-ideologi-politik-ekonomi dapat digambarkan:

RELASI AGAMA, KEKUASAAN DAN ELITE (berdasarkan logika, religio-ideologi-politik-ekonomi)				
RELIGIO-IDEOLOGI	LEGITIMASI	HEGEMONI	DOMINASI	EKONOMI
Tinggi/kuat	Tinggi/kuat	Tinggi/kuat	Rendah/nol	Surplus
Rendah/lemah	Tinggi/kuat	sedang	Tinggi/kuat	Sedang/minus, Mitos ratu adil
Rendah/lemah	Rendah/lemah	Rendah/lemah	Tinggi/kuat	Tidak tentu Mitos ratu adil
Rendah/lemah	Nol	nol	Rendah/lemah	Minus

Gambar 2.

Pendekatan strukturasi, menjelaskan mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite. Teori elite, menjelaskan relasi agama, kekuasaan dan elite (lihat gambar 2 di atas). Bantuan sosiologi sastra dan sosiologi politik, menjelaskan, Sunan Giri, elite mengkonstruksi masyarakat masa peralihan yang kosmosentris berbingkai mitos, dengan mengabstraksikan struktur masyarakat peralihan di dalam judul kitab sarto barqoh. Sunan Giri, elite Islam masa peralihan, dalam perspektif teori sosiologi politik, mampu mengaktualkan symbol integrative ideologis *pallus* dan mampu mengaktualkan mitos-mitos lain, seperti mitos aksi keris kolomunyeng, mencipta lagu-lagu seni budaya, mencipta karya tulis lain serta ornament di situs Giri, pada masa peralihan yang masyarakat kosmosentris berbingkai budaya mitis. Artinya Sunan Giri berhasil mengkonstruksi masyarakat jamannya. Dinasty rokhani, dapat bertahan lebih 200 tahun di Giri Kedhaton, *overlivering* kuat sampai sekarang.

C. Keterbatasan Studi

Penelitian kualitatif ini belum menghasilkan teori, tetapi menghasilkan lima hal, *pertama*, dengan bantuan teori sosiologi politik dan teori sosiologi sastra, dapat mengaktualkan makna judul kitab sarto barqoh, hasil abstraksi Sunan Giri

terhadap elemen unsur struktur sosial masyarakatnya, terdiri golongan kejawen, golongan suluk dan golongan sarto barqoh. *Kedua*, mengkonstruksi simbol integrative **unik**, *pallus*, sebagai *ideologi* dinasti rokhany Giri Kedathon, yang mengintegrasikan ketiga elemen masyarakatnya, secara politik Giri Kedathon bertahan lebih 200 tahun sampai dikalahkan oleh militer Sultan Agung Mataram. Secara politik-ekonomi, Giri tidak pernah bangkit lagi, namun, legitimasi ideologis budaya Giri, tetap hegemonik, *overlivering* kuat sampai sekarang. *Ketiga*, dengan bantuan aplikasi teori sosial kontemporer, berhasil mengungkap, sumber tradisional yang dalam kajian terdahulu dianggap *a-historis*, dengan interpretasi baru melengkapinya ataupun menolak, sehingga penelitian ini dapat mengaktualisasikan, fokus permasalahan, yakni, mengapa Sunan Giri dikonstruksi sebagai elite, mengapa sunan Giri mengkonstruksi masyarakatnya dan bagaimana konstruksi elite Islam terhadap perubahan sosial pada masa akhir kekuasaan Majapahit. *Keempat*, walaupun belum dapat menyatakan sebagai teori baru, di jaman modern *mitos aksi* sebagaimana dikatakan Surrel, walau menyimpan penipuan, masih aktual dan digunakan elite millennial dalam mengakumulasi legitimasi kekuasaan politik. Contoh, *mitos-aksi* millennial, antara lain, *sederhana*, *merakyat*, *blusukan* dan sebagainya. *Kelima*, relasi sunan Giri sebagai elite Islam dengan kekuasaan, bisa dilihat pada klaster pertama, pada gambar no. 2 di atas.

Penelitian ini adalah *library research*, melakukan interpretasi terhadap hasil kajian terdahulu, menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial kontemporer, sehingga penelitian ini adalah *expost facto Research*, oleh karenanya, dimungkinkan adanya sumber dan persepsi berbeda dengan hasil kajian ini, dan masih terbuka ruang diskusi lebih lanjut.

DAFTAR PUSTAKA

- A, Teeuw. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1984.
- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Abdullah, Taufik. *Sejarah: Rekonstruksi Peristiwa, disiplin ilmu, berita pikiran*. Jakarta: P.M.B.-LIPI, 1995.
- Abrams, M.H. *A Glossary of Literacy Term*. New York: Holt Rinehart and Winston, 1981.
- Adas, Michael. *Ratu Adil: Tokoh dan Gerakan Mile Kolonialisme Baru*. Jakarta: CV. Rajawali, 1988.
- Affandy, K.H. Munawar. *Mata-rantai silsilah Tarikat Syathariyah*. Nganjuk: Tanjunganom, tt.
- Alfian, T. Ibrahim. *Sejarah dan Permasalahan Masa Kini*. Yogyakarta: UGM, 1985.
- Ali, Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia*. Jogyakarta: Jajasan Nida, 1971
- Alrianingrum, Septina. Pangreh Praja Suatu Hubungan Kekuasaan dan Budaya Jawa, *Jurnal Sejarah Indonesia: Media Komunikasi keilmuan Sejarah meliputi aspek-aspek: Politik, ekonomi, budaya dan Iptek*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2009. Surabaya: MSI Jawa Timur, 2009.
- Anderson, Benedict. "Gagasan Tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa" dalam Miriam Budiardjo, *Aneka Pemikiran Tentang Kuasa Dan Wibawa*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.
- Atjeh, H. Abubakar. *Sejarah Al'Quran*. Djakarta: Sinar NBA, 1955.
- Atmodarminto. *Babad Demak Dalam Tafsir Sosial politik Keislaman dan Kebangsaan*. Jakarta: Millenium Publisher PT Dyatama Milenia, 2000.
- Basham, AL. *The Wonder that was India, A Study of the Culture of the Indian SubContinent Before the Coming of Muslims*. New York: Grove Press Incorporation, 1954.
- Basrowi dan Sukidin. *Metode Penelitian Kualitatif, Perspektif Mikro*. Surabaya: Insan Cendekia, 2002.
- Behrend, T.E. et. Al, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3-A*. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia dan Yayasan Obor, 1997.
- Behrend, T.E. et.al. *Adanya perkembangan budaya di atas katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 3-A*. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia-Yayasan Obor, 1997.
- Benda, Harry J. et, al. ed, pengarang, Taufik Abdullah. *Islam Di Indonesia Sepintas Lalu Tentang Beberapa Segi*. Jakarta: Tintamas 1974.
- Berg, CC. *Penulisan Sejarah Jawa*. Jakarta: Bhratara.1974.
- Berg, H.J. Van Den, et. al. *Asia dan Dunia sejak 1500*. Jakarta: J.B. Wolter, 1954.
- Berger, Peter L. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Bottomore, J. Tom. *Elite and Society*. London: Routledge, 1993.
- Brandes, J.L.A. *Pararaton, (Ken Arok) of Het Boek der Koningen van Tumapel van Majapahit. Uitgegeven en Toegelicht*. Batavia: Albercht; 's Hage: Nijhoff. VBG, 1897.
- Braudel, Fernand. "Civilization and Capitalism 15 th 18 th century." *The Perspec-tive of The World*, Vol. III. London: Fontana, 1984.
- Bruinessen, Martin van. *Tarikat Naqsabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992
- Budiman, Arif. "Kebudayaan Kekuasaan atau Sosiologi Kekuasaan." *Prisma*, 3, Maret, 1987.
- Burke, Peter. *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-1989*. London: Polity Press, 1990.
- Cabaton, Antoine. "Orang Islam di Indo China Perancis." dalam Ecole Francoise. Ed. *Kerajaan Campa*. Jakarta: Penerbit. PN Balai Pustaka, 1981.
- Carey, Peter, *Ekologi Kebudayaan Jawa dan Kitab Kedung Kebo*. Yogyakarta: Pustaka Azet, 1986.
- Chaldun, Ibn. *Filsafat Islam tentang Sedjarah*. Tintamas: Djakarta, 1962.
- Christopher, Lloyd. *The Structures of History*. London: Blackwell, 1993.
- Cortessue, Armando. *The Summa Oriental of Tome Pires, and The Book of Francisco Rodregues*.

- London: The Hakluyt Society, 1944.
- Crassirer, Ernest. *Manusia dan kebudayaan: sebuah esei tentang Manusia*. Terj. Alloys A. Nugroho. Jakarta: A Gramedia, 1987.
- Daddi, H.G. "Kembalinya Kekuatan Otonomi Desa Asli Bali." Dalam Gismar, A.M. dan Hidayat, S. Ed. *Reformasi Setengah Matang*. Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- Dahrendorf, Ralf. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford: Stanford University Press, 1959.
- Darmosutopo, Riboet. "Sejarah Perkembangan Majapahit 1293 – 1993." Bunga Rampai, dalam *Tujuh ratus tahun Majapahit 1293-1993*. Surabaya: Dinas Pariwisata Jawa Timur TT.
- Dja'far, Hasan. *Beberapa Catatan mengenai Keagamaan pada masa Majapahit*. Jakarta: PIA, 1986.
- Djajadingrat, P.A.A. Hoesein. *Tinjauan Kritis tentang Sajarah Banten*. Jakarta: Jambatan, 1983.
- Djajadiningrat, P.A.A. Hoesein. "Islam di Indonesia." Dalam K.W. Morgan. *Islam Djalan Mutlak*. Djakarta: Pembangunan, 1963.
- Dobbin, Christine. "Islam and Economic, Change in Indonesia circa 1750-1930." dalam JJ. Fox, *The Making of a Culture Research School of Economic Studies*. Cambera: The Australian National University Cambera, 1980.
- Drewes, GWJ. *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*. The Haggue: Martinus Nijhoff, 1978.
- Drewes, GWJ. *The Admonitions of Sheh Bari*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Durkheim, Emile. "The Elementary Forms of the Religious Life, 1912." dalam Hotman M Siahaan, *Pengantar Ke Arah Sejarah dan Teori Sosiologi*. Jakarta: Erlangga, 1986.
- Duverger, Maurice *Sosiologi Politik-Maurice Duverger*. Trj. Daniel Dhakidae, di-sunting, Alfian. Ed. Jakarta: Rajawali Pers. 2013.
- Dwijanto, Djoko. "Perpajakan pada masa Majapahit" dalam Sartono Kartodirdjo. et al. ed. *Tujuh Ratus Tahun Majapahit 1293-1993*. Surabaya: Dinas Pariwisata Jawa Timur, tt.
- Dye, Thomas R dan L.Harmon Zeigler, *The Irony of Democracy: An s: An Uncommon Introduction to American Politics*. California: Duxbury Press, 1972.
- Ecco, Umberto. *A Theory or Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1979.
- Fox, JJ. *Indonesia: The Making of a Culture, Research School of Economic Studies*. Canberra: The Australian National University, 1980.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri dan Priyayi*, terj, Aswab Mahasin, Judul Asli, *The Religion of Java*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Geertz, Clifford. Agama Sebagai Sistem Budaya. 1993. Dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*. Yogyakarta: Qolam, 1996.
- Geertz, Clifford. *Negara, The Theatre state in Nineteenth Century Bali*. New Yersey: Princeton University Press, 1980.
- Geertz, Clifford. *Negara Teater Kerajaan-Kerajaan di Bali Abad Kesembilan Belas*. Trj. Yogyakarta: Bentang Budaya. 2000
- Geldern, Robert Heine. *Conception of state Kingship in Southeast Asia*. Ithaca: SEAP Cornell University, 1956.
- Giddens, Anthony dan Jonathan Turner. *Social Theory Today, Panduan Sistematis Tradisi dan Tren Terdepan Teori Sosial*. Trj. Yudi Santoso. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2008.
- Giddens, Anthony dan Jonathan Turner. *SOCIAL THEORY TODAY*. New York: Polity Press, 1987.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. California: Stanford University Press, 1990.
- Giri, Sunan. *Kitab Sittin*. Leiden: Koleksi Rijksuniversiteit de Leiden, Netherland, tt.
- Gismar, A.M. et.al. *Reformasi Setengah Matang*. Jakarta: Hikmah, 2010.
- Graaf dan Pigeaud, dalam *Chinese Muslim in Java in 15th and 16th Centuries*,. Monash Paper on Southeast Asia, No. 12, 1984.

- Graaf, H.J. De. *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, Judul Asli *De Regering van Sultan Agung, Vopsrt van Mataram, 1613-1645, en Diue van Zijn Voorganger. Penembahan Seda ing Krapjak 1601-1613*. Leiden: Diterbitkan sebagai No: 23 seri Verhangedelingen van KITL, 1958.
- Graaf, H.J. De. *Kerajan-kerajaan islam di Jawa*. Jakarta: Grafitti Press, 1985.
- Graaf, HJ. De dan Pigeaud, "The Malay Annals of Semarang and Cerbon" dalam Chinese Muslim in Java in 15th and 16th Centuries. *Monash Paper on Southeast Asia*, No. 12, 1984.
- Graaf, HJ. de dan Th. G. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Grafiti Press, 1985.
- Gramsci, Antonio. *Selections From The Prison Notebooks of Antonio Gramsci* terj., Quintin Hoare dan Geoffrey Nowell-Smith. New York: International Publishers, 1972.
- Groce, Benedetto, dalam Patrick Gardiner, ed, *Readings from Cassical and Contemporary Sources Theories of History*. New York: The Free Press, A. Division of McMillan Publishing Co.,Inc, 1959.
- Grunebaum, Gustave E Von. *Modern Islam: the Search for Cultural Identity*. New York: Ancore, 1964.
- Habermas, Jurgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt: am Main Shekamp, 1976.
- Hadiwijono, Harun, *Kebatinan Islam pada Abad 15- I 6*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Filsafat India*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1979.
- Hadiwijono, Harun. *Agama Hindu dan Budha*. Jakarta: BPK: 1971.
- Hadiwiyono, Harun. *Konsepsi tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1983.
- Hall, D.G.E. trj. *Sejarah Asia Tenggara*. Surabaya: Penerbit Usaha Nasional, 1988.
- Hamid, Syekh Yusuf Abu. *Seorang Ulama, Sufi, dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- Hamka. *Perkembangan Tassawuf dari Abad ke Abad*. Djakarta: Pustaka Islam, 1962.
- Hardiman, Francois Budi. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Hardstone, P.C.N. "Nationalism and then Plural Society: Some Problems in Integration Occasional" paper no 28, *Institut Of Humanitis and Social Sciences*. Singapore: Nanyang Univercity, 1976.
- Harper, C.L. *Exploring Social Change*. New Jersey: Prentice-Hall Inc. 1989.
- Herusatoto, Budiono. *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Penerbit PT Hanindito, 1984.
- Hitti, Philip K. *Dunia Arab*. Bandung: W. van Hoeve, 1953.
- HJ. de Graaf dan Th. G. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Grafiti Press, 1985.
- Hoop, AN. J. Th. A. Th. van der, *Indonesischesir Motieven*. Batavia : Koninnklijke Bataviasche Genootschap van Kunsten an Wetenschappen, 1949.
- Horton, Paul B. dan Chester L Hunt, *Sosiologi, Jilid I*. terj. Aminudin Ram & Tita Sobari. Jakarta: Erlangga, 1987.
- Huntington, Samuel. *Agama, dan Dialog Antar Peradaban*, Ed. M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ingang Sinuhun Pakubuwana V ing Surakarta. Kamajaya. Ed. *Serat Centhini, Yasan dalem Gusti Pangeran Adipati Anom Amengkunegara III*. Yogyakarta: Penerbit Yayasan Centhini, 1986.
- Jackson, Karl D. and Johannes Moeliono, "Participation in Rebellion: The Darul Islam in West Java", dalam, *Political Participation in Modern Indonesia*, ed, William Liddle. New Haven: Yale University Shout Eat Asia Studies, 1997.
- Jones, Pip. *Pengantar Teori-Toeri Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-modernisme*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009.
- Kartodirdjo, Sartono, et al, *Perkembangan Peradaban Priyayi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.

- Kartodirdjo, Sartono. "Masyarakat dan Sistem Politik Majapahit" tt. dalam *Tujuh -ratus tahun Majapahit 1293 1993 Suatu Bunga Rampai*. Surabaya: Dinas Pariwisata Jawa Timur , TT.
- Kartodirdjo, Sartono. *Elite Dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta, LP3ES, 1983.
- Kartodirdjo, Sartono. Interaksi Berganda di Wilayah Samudra Hindia, 500-1500 kata pengantar, *Sejarah Sunan Drajat Dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*. Surabaya: Tim Peneliti dan Penyusun Sejarah Sunan Drajat, 1998.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 Dari Emporium sampai Imperium*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Kartodirdjo, Sartono. *Struktur Sosial Dari Masyarakat Tradisional dan Kolonial. Dalam Lembaran Sedjarah No. 4*. Jogjakarta: Pertjetakan Universitas Islam Indonesia, 1969.
- Kasdi, Aminuddin. *Mengenal Sumber Sejarah II. Pararaton Posisinya sebagai Karya sastra dan Sejarah*. Surabaya: Depdikbud – IKIP Surabaya, 1965.
- Kasdi, Aminuddin. *Babad Gresik Tinjauan Historiografis*. Surabaya: IKIP Surabaya Press. 1995.
- Kasdi, Aminuddin. *Kepurbakalaan Sunan Giri, Sosok Akulturasi Kebudayaan Indonesia Asli, Hindu-Budha dan Islam Abad 15-16*. Surabaya: Unesa Univer-sity Press, 2005.
- Keller, Suzanne. *Penguasa dan Kelompok Elite: Peranan Elite Penentu dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Rajawali, 1984.
- Kellner, Hans. *Language and Historical Representation: Getting the Story crooked*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.
- Kemasang, A.R.T. "Bagaimana Penjajah Belanda Menghapus Borjuasi Domestik di Jawa", terj. Ariel Heryanto dari *Review IX*, 1, September 1985.
- Kempers, AJ. Bernet. *Ancient Indonesian Art*. Cambridge-Massachussetts: Harvard University Press, 1959.
- Kern, JHC. dan WH. Rassers, *Civa Dan Budha: Dua Karangan Tentang Ciwaisme dan Buddhisme di Indonesia*. Jakarta: Djembatan, 1982.
- Kertzner, David L. *Ritual, Politics & Power*. New Haven and London: Yale University Press, 1988.
- Kirsch, Thomas A. *Feasting and Social Oscillations, religion and Society in Upland Southeast Asia*. Ithaca: SEAP Cornell University, 1973.
- Kleden, Ignas. Kekuasaan, Ideologi, dan Peran Agama-Agama di Masa Depan, dalam Martin L. Sinaga. Ed. *Agama-Agama Memasuki Millenium Ketiga*. Jakarta: PT. Grasindo, 2000.
- Koentjaraningrat, "Peranan Lokal Genius dalam Akulturasi Kebudayaan ", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa Local Genius*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitet Pembangunan*. Penerbit, Dian Pustaka, 1985.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi Budaya*. Jakarta: Aksara Baru 1962.
- Koentjaraningrat, *Tokoh-tokoh Antropologi*. Jakarta: Penerbitan Universitas, 1964.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1973.
- Koentjaraningrat. *Metode-metode Anthropologi dalam Penjelidikan-penjelidikan Masyarakat dan Kebudajaan di Indonesia Sebuah Ichtisar*. Djakarta: Penerbitan Universitas, 1958.
- Koentjaraningrat. *Sejarah Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Jembatan, 1954.
- Krom, N.J. *Zaman Hindu* terj. Arif Effendi. Jakarta: PT Pembangunan, 954.
- Kuntowijoyo, "An Evolusiortary Approach to the Social History of the Umat Islam in Indonesia", makalah kolokium sejarah *Southeast Asian Summer Institute*. Michigan: Universitas Michigan, Ann Arbor, 12 Jull 1985).
- Kuntowijoyo. "Agama, Negara dan Formasi Sosial", *Prisma*, No.8, 1984.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam, Interpretasi untuk aksi*. Bandung Mizan, 1991.
- Kusen et al, "Agama dan Kepercayaan Masyarakat Majapahit dalam Tujuh ratus tahun Majapahit (1293-1993)" *Bunga rampai*. Surabaya: Dinas Pariwisata Provinsi Jawa Timur, "tt."
- Leach, Edmund. *Political System of Highland Burma*. Boston: Beacon Press, 1954.
- Leirissa, R.Z. *Halmahera Timur dan Raja Jailolo, Pergolakan Sekitar Laut Seram Awal Abad 19*. Jakarta: Balai Pustaka, 1996.

- Leirissa, R.Z. Strukturisme dan Sejarah Sosial Budaya, *Jurnal Sejarah Indonesia: Media Komunikasi keilmuan Sejarah meliputi aspek-aspek: Politik, ekonomi, budaya dan Iptek*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2009. Surabaya, Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Jawa Timur, 2009.
- Leirissa, RZ. *Metodologi Strukturis Dalam Ilmu Sejarah*. Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Indonesia, 1999.
- Lembaga Research Islam Malang, *Sedjarah Perjuangan Da' wah Islamiyah Sunan Giri*. Gresik: Panitia Penelitian dan Pemugaran Sunan Giri Gresik, 1973, TT.
- Leur, J.C. Van. *Perdagangan & Masyarakat Indonesia, Esai-Esai tentang Sejarah Sosial dan Ekonomi Asia*. Djakarta: Ombak, 1955.
- Leur, JC Van. *Indonesian Trade and Society : Eassys in Asian Social and Economic History*. 2nd Edition Sumur. Bandung: van Hoeve. 1960.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya Jilid III*. Jakarta: PT. Gramedia, 1996.
- Maliki, Zainuddin *Sosiologi Politik, Makna kekuasaan dan Transformasi Politik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2016.
- Maliki, Zainuddin. *Agama Priyayi Makna Agama Di Tangan Elite Penguasa*. Yogyakarta: Pustaka Marwa 2004.
- Maliki, Zainuddin. *Narasi Agung Tiga teori Sosial Hegemonik*. Surabaya: Lpam 2003.
- Marsono, "Lokajaya: Suntingan Teks, Terjemahan, Struktur Teks, Analisis Intertekstual dan Semiotik" ("Disertasi" –Yogyakarta: UGM, 1996).
- Marx, Karl. "Contribution to the Critique of Hegel's Philoophy of Law", dalam Ernest Mandel, *Tesis-tesis Pokok Marxisme*. Yogyakarta: Resist Book, 2006.
- Mashudi, "Dari Terung Menuju Surabaya 85 Menteri Herbaji", *Jurnal Sejarah Indonesia: Media Komunikasi keilmuan Sejarah meliputi aspek-aspek: Politik, ekonomi, budaya dan Iptek*, Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Jawa Timur, Vol. 1, No. 1 (Tahun 2009).
- Mills, C. Wright. *The Power Elite*. New York: Oxford Univesity Press, 1957.
- Moedjanto, G. "Konsep Kepemimpinan dan Kekuasaan Jawa Tempo Dulu," dalam Hans Antlov dan Sven Cederroth. Penyunting. *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Mosca, Gaetano. *The Rulling Class*, ed. And rev. By Arthur Livingstone, trans. Hannah D. Kahn. New York: McGraw-Hill, 1939.
- Muharom, Ahwan. "Kebatinan Islam di Jawa Timur Studi terhadap Naskah Sarupane Barang Ingkang Kejawen Miwah Suluk, Miwah Kitab Sarto Barqoh." ("Desertasi" -- Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2008, "tt")
- Muljono Slamet B. *Negara Kertagama dalam Tafsir Sejarahhnya*. Jakarta: Penerbit Bhratara Krya Aksara, Jakarta 1979
- Muljono, Slamet B. *Menuju Puncak Kemegahan. Sejarah kerajaan Majapahit*. Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Mulyana, Slamet B. *Pemugaran Persada Sejarah Leluhur Majapahit Inti*. Jakarta: IdayuPres, 1983.
- Mulyana, Slamet. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Budha dan Timbulnya Negara-negara Islam Nusantara*. Yogyakarta: LKIS, 2005
- Munandar, Agus Aris. Makalah Pembanding. Kediri: Panitia Nasional Sejarah Kediri, Jurusan Pendidikan Sejarah FPIS – IKIP – PGRI Kediri tahun 2002), *Beberapa tinjauan tentang Sejarah Kediri pada abad 11 –14*.
- Munandar, Agus Aris. *Kegiatan Keagamaan di Pawitra: Gunung Suci di Jawa Timur Abad 14-15 M*. Jakarta: FS UI, 1994.
- Mustopo, M. Habib. "Aliran Neo Megalitik dalam Kebudayaan Klasik Indonesia, dalam *Mimbar Ilmiah* (FKIS IKIP Malang : Malang, 1968), 33.
- Mustopo, Moehamad Habib. *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*, Yogyakarta: Jenderal, 2001.
- Mustopo, Mohammad Habib, *Mandala Pesantren Ampel Denta: Tinjauan Sejarah*

- Keberadaan Sunan Ampel di Majapahit*, Makalah Seminar Nasional Sunan Ampel. Surabaya: Lembaga Pengajaran Bahasa Arab Masjid sunan Ampel, 1996.
- Nadzir, Mundzir. *Fafirru ilallah lan Pemancas Rasul lan Pakeming tanah Jawa*. Ditulis dengan huruf Arab Pegon, 1962. TT.
- Nagari, Poerwaka Tjaruban. *Sedjarah Mula djadi Kerajaan Tjirebon*. Jakarta: Ikatan Karyawan Museum, 1Jakarta: Prenada Media, 2004.972.
- Narwoko, J. Dwi & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*.
- Nasution, Harun. *Akal dan wahyu dalam Islam*. Jakarta: Penerbit Univerrsitas Indonesia Press. 1981.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Segala Aspeknya*. Bandung: Bulan Bintang, 1974.
- Noare, Quintin and Geoffrey Nowel-Smith. Ed. *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. London: Lawrence and Wishart, 1971.
- Noth, Winfried. *Handbook of smiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Notosusanto, Nugroho. *Sejarah Nasional Jilid II*. Jakarta: Penerbit PN. Balai Pustaka dan Depdikbud, 1977.
- Nuh, Abdullah bin. "Sumbangan dari Lembaga Penyelidikan Islam di Djakarta, bandingan bebas". Dalam, *Risalah SeminarMasuknya Islam di Indonesia*. Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963.
- Ober, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athena: Rhetoric, Ideology, and the power of people*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Olthof, W.L. *Poenika Serat Babad Tanah Djawi Wiwit saking Nabi Adam doemoegi ing taoen 1647, Koetjap wonten ing Nederlan ing taoen Welandi, 1941*. Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1941.
- Palmer, Leslie. *Sosial Status and Power in Java*. London: University of London, 1960. Pareto, Vilfredo *A treatise on general Sociology*. New York: Dover Publications, 1963, 142.
- Pareto, Vifredo. "Elite Transformation" dalam Robert D. Putnam. *The Comparative Study of Political Elites*. New Jersey Englewood Cliffs: New Jersey Prentice Hall, Inc., 1976
- Parsons, Talcott. Dalam, J. Dwi Narwoko & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Peacock, James L. *Rites or Modernization*. Chicago & London: The university of Chicago Press, 1987.
- Peursen, C.A.Van. dalam Francois Budi Hardiman. *Strategi Kebudayaan*. Yogya-karta: Kanisius, 1996.
- Piaget, Jean. 1970 dalam Kuntowijoyo. *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Piaget, Jean. Dalam Hawkes Terence. *Structuralism and smiotics*. London: Methuen and Co. Ltd, 1977.
- Piegaud, *Aanteekeningen Betreffende den Javaanschen Oosthoek*. Bandung: A.C. Nix & Co.1932.
- Pigafetta, Anthonio. *L'Indonesia Nella Relaziane di Viaggio di Antonio Pigafetta*. Djakarta: Instituto Italiano il medio ed Estremo Oriente Centra Italiano di Cultura, 1979.
- Pigeaud Th. G. Th. *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History, The Negarakertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 A.D* The Hague: Martinus Nijhoff 1960.
- Pigeaud, Th. G. Th. *The Literature of Java*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- Pijper, G.F. *The Minaret in Java, Studi Antiqua*. Leiden: Antiqua, 1947.
- Pinardi, Slamet. et al. "Perdagangan pada masa Majapahit dalam masa Majapahit" Bunga rampai. Sartono Kartodirdjo. et al. ed. *Tujuh Ratus Tahun Majapahit 1293-1993*. Surabaya: Dinas Pariwisata Jawa Timur, tt.
- Pires, Tome. Dalam Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2009*. Jakarta: PT Serambi Semesta, 2008.
- Pitono, R. *Sedjarah Indonesia Lama*. Malang: Lemlit IKIP Malang, 1961.

- Pitoyo, R. *Tentang Sistem Pendidikan di Pulau Jawa XVII-XVIII*. Djakarta: Kementerian Pendidikan, 1962.
- Poerbatjaraka, R. Ng. *Kapustakaan Djawi*. Djakarta: Penerbit P.T. Djambatan, 1952.
- Prasasti Biluluk diresmikan pada tahun 1366 M.
- Priyohutomo. *Sejarah Kebudayaan Indonesia II*. Jakarta: J.B. Waiters, 1953
- Purwadi, *Membaca Sasmito Jaman Edan, Sosiologi Mistik R. Ng. Ronggowarsito*. Jogjakarta, Persada, 2003.
- Raas, JJ. *Babad Tanah Djawi: de Prosa versie van Ng. Kertapradja doordeleth*. Foris: Publications, 1987.
- Raas, JJ. *Hikajat Bandjar*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- Rasyidi, H.M. *Islam dan Kebatinan*. Jogjakarta: IAIN Jogjakarta, 1968.
- Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680: The Lands Bellow The Wind*. New Haven and London: Yale University Press, 1988.
- Ricklefs, M.C. *A History of Modern Indonesia: c 1300 to the Present*. London: Macmillan Education Ltd. 1986.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* Terj. Tim Serambi. Penyunting Moh Sidik Nugroho dan MC Ricklefs. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2008.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. Jakarta: Serambi, 2008.
- Ricklefs, M.C. *Under Sultan Mangkubumi, 1749-1792 A History of The Division of Jawa*. London: Oxfoed University Press, 1974.
- Ricklefs, MC. *Yogyakarta Under Sultan Mangkubumi, 1749-1792, A. History of Division of Java*. London: Oxford University Press, 1974.
- Ricoeur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Free Press, 1986.
- Riyanto. *Penelitian Kualitatif*. Surabaya: SIC, 2004.
- Rutgers, SJ. dan A. Guber, "Indonesia", dalam W.F. Wertheim, "The Sociological Approach". dalam Soedjatmoko, ed, *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- Schoorl, IW. "Power Idiology and Change in the Early State of Buton." dalam G.J. Schutte, *State and Trade in The Indonesian Archipelago*. Leiden: KITLV Press, 1994.
- Schrieke, BJO. "Het Boek van Bonang." ("Disertasi" – Utrecht, 1916).
- Schuman, Olaf. et.all, *Agama-agama Memasuki Millenium ketiga*, ed. Martin L. Sinaga. Jakarta: Grasindo 2000.
- Sedah, Empu dan Empu Panuluh. "Kakawin Bharatta Yuddha" gubahan abad-12. Dalam Habib Mustopo, *Budaya Islam di Bumi Kadiri, antara abad XII-XVII*. Kediri: Makalah, Seminar Nasional Sejarah Kediri: Jurusan Pendidikan Sejarah FPIS- IKIP PGRI Kediri, 2002.
- Simuh. "Interaksi antara Islam dan budaya Jawa." Dalam. Ridin Sofwan et al. *Merumuskan kembali Interelasi Islam Jawa*. Semarang-Yogyakarta: Kerjasama Pusat Kajian Islam dan Budaya Jawa IAIN Semarang dengan Gamma Media, 2004.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990. Soekmana, R. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Yayasan Kanisius, 1975.
- Soemardjan, Selo. *Perubahan Sosial di Yogyakarta*. Jakarta: Komunitas Bambu. 2009. Soeratman, Darsiti. "Kehidupan Dunia Keraton Surakarta, 19830-1939." ("Diserasi"— Yogyakarta: Pascasarjana UGM, 1989).
- Subagya, Rachmat. *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Penerbit Yayasan Perguruan Tinggi Katolik, 1981.
- Subroto. "Sektor Pertanian sebagai penyangga perekonomian Kerajaan Majapahit." dalam Sartono Kartodirdjo. et all. Ed. *Tujuratus tahun Majapahit 1293-1993*. Bunga Rampai. Surabaya: Dinas Pariwisata Jawa Timur, TT.
- Sudaryanto. *Menguak Fungsi Hakiki Bahasa*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1990.

- Suhadi, Machi. *Latar Belakang Sejarah Kediri-Singasari*. Makalah Seminar Nasional Sejarah Kediri. Kediri: Panitia Nasional Sejarah Kediri, Jurusan Pendidikan Sejarah FPIS -IKIP-PGRI Kediri, 2002.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah*. Depok: Pustaka Iman, 2012.
- Sutjipto, FA. "Beberapa Aspek Kehidupan Priyayi Jawa Masa dahulu", dalam: *Bacaan Sejarah*. Yogyakarta: Jurusan Sejarah Fakultas Sastra dan Kebudayaan UGM, 1982.
- Thompson, John B., *Analisis Ideologi, Kritik Wacana Ideologi-Idelogi Dunia*, Trj. Haqqul Yaqin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat. *Sejarah Sunan Drajat, Dalam Jaringan Masuknya Islam Di Nusantara*. Surabaya: Tim Peneliti Dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998.
- Tim Peneliti Harijadi Kota Gresik, *Kota Gresik Dalam Perspektif Sejarah dan Harijadi*. Gresik: Pemerintah Kabupaten Gresik, 1991.
- Tim peneliti Jejak-jejak Kanjeng Sunan, Funky Kusuma dan Muhammad Zaky, ed, *Jejak Kanjeng Sunan, Perjuangan Walisongo*. Surabaya: Yayasan Festifal Walisongo, 1999.
- Tjandrasasmita, H. Uka. "Majapahit dan Kedatangan Islam serta Prosesnya", dalam *700 Tahun Majapahit Suatu Bunga Rampai 1293-1993*. Surabaya: Disparta Jatim, 1993.
- Tjandrasasmita, Uka. *Penelitian Arkheologi Islam Indonesia dari masa ke masa*. Jakarta: Menara Kudus, 2000.
- Van Peursen, C.A. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Waardenburg, Jacquast. *Populair and Official Religion*. New York: Mounon Paris, 1986.
- Wadi, Ki Kalam. *Serat Darmogandul*. Semarang: Dhahara Prize, 1830-C/1908-M.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World System II: Mercantilism and the Consoli- dation of European World Economy 1600-1750*. New York: Academic Press, 1980.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.
- Weber, Max. "aliran Protestan dan Kapitalisme" dalam Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1985.
- Weber, Max. *The Ciy*. Terj. Don Martindale dan Gertrud Neuwirth. New York, London: The Free & Collier-Macmilland.
- Wertheim, W.F. *From Aliran to Class Strugggle in Contry Side Of Java*. Pacific: Viewpoint, 1969.
- Wirjapanitra, R. *Babad Tanah Jawa: Kisah Karaton Blambangan-Pajang/Wiryapanitra*. Semarang: Dahara Prize, 1993.
- Wirjosuparto, Sutjipto. *Bunga Rampai Sedjarah-Budaya Indonesia*. Djakarta: Djambatan, 1964.
- Wirjosuparto, Sutjipto. *Kakawin Bharatajudha*. Djakarta: P.T. Bhratara, 1956.
- Wolters, O.W. "Khmer Hinduism in the Seven Century." dalam, RB. Smith and W. Watson. ed. *Early Southeast Asia*. New York: Oxford university Press, 1979.
- Woodward, R. Mark *Islam Jawa Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogja-karta: LKIS, 1990.
- Yamin, H Mohammad. *Tatanegara Majapahit, Risalah Sapta Parwa hasil penelitian Ketatanegaraan Indonesia tentang Dasar dan Bentuk Negara Majapahit 1293-1525*. Jakarta: Yayasan Prapanca, tt.
- Zoebir, Zuryawan Isvandiar. *Agency, Structure And Change In Social Theory*. <http://id.wordpress.com/tag/materialisme>. Diunggah 29 oktober 1999
- Zoetmoelder, PJ. *Old Javanese English Dictionary*. Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1982.
- Zoetmulder, PJ. *Manunggaling Kawula-Gusti, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa, Suatu Studi Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1990.

LAMPIRAN I : Peta Situasi Giri :