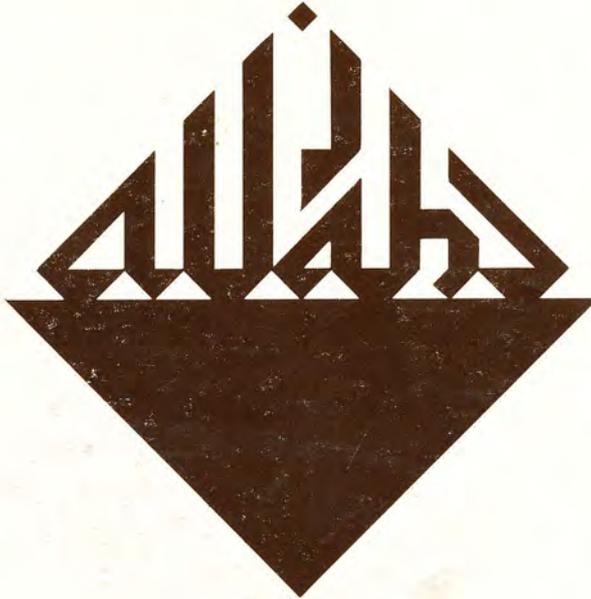


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 3, Number 4, 1996



PANCASILA AS THE SOLE BASIS FOR ALL POLITICAL PARTIES AND FOR ALL MASS ORGANIZATIONS; AN ACCOUNT OF MUSLIMS' RESPONSES

Faisal Ismail

DOES TRADITIONAL ISLAMIC MALAY LITERATURE CONTAIN SHI'ITIC ELEMENT?
'ALÎ AND FÂTIMAH IN MALAY *HİKAYAT* LITERATURE

Edwin Wieringa

MASLAHAH AND ITS APPLICATION
IN INDONESIAN *FATWĀ*

Khoiruddin Nasution

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 3, Number 4, 1996

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastubu
M. Quraish Shibab
A. Aziz Dablan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yunan Yusuf
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wabib Mu'tbi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Mujani
Hendro Prasetyo
Joban H. Meuleman
Didin Syafruddin
Ali Munbanif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subhan
Oman Fathurrahman
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Judith M. Dent

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Fuad M. Facbruddin

COVER DESIGNER:

S. Prinika

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN, The State Institute for Islamic Studies) Syarif Hidayatullah, Jakarta. (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors.

Penemuan Bangsa Melayu

A.C.Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Abstract: *This work discusses the process of inventing politics by Malay society, with special attention to the debate and contest of three ideological orientations which have emerged within the society since British colonization. These three ideological orientations are Kerajaan, Kebangsaan, and Islam. They have been involved in the struggle and the debate concerning the attempt to formulate the community and identity of Malay society, the principles of social organization, and the way individuals are perceived. In this respect, Malay society is described as their own "architects" in inventing their political model, which is revealed through their active engagement in determining the format and the development of Malay politics. Politics in this book is perceived as a discourse, within which the conception and the signification of Malay society towards power are viewed as the practices of politics. This book therefore employs Malay texts by Malay people as the main object of all its discussions. These texts articulate Malay political ideas and practices as well.*

The Hikayat Abdullah, written by Abdullah bin Abdul Kadir Munshi (1787-1854), appears as the first text analyzed, which presents a new discourse into Malay politics. This text expresses criticism of the liberal ideology against kerajaan political systems, and gives new political terms and meaning which are inspired by liberal thinking. The kerajaan ideology, to Abdullah, has been responsible for the tyrannical attitudes of the Malay rulers and for their misbehaving towards their subjects. Due to its over emphasis on empowering the ruler, the kerajaan ideology has hampered individual initiatives of Malay society, which in turn led them towards backwardness. One of the major contributions the text provides to Malay political discourse is its concept of bangsa (nation), which is launched as a counter concept against that of the kerajaan ideology dealing with the social construction of Malay society. In this respect, Abdullah, the writer, perceived the bangsa as a race, referring to a model of egalitarian and anti-aristocratic society.

This concept of bangsa in its later development has become more clearly

formulated by one of Abdullah's adherents: Mohd. Abdullah Eunos, the editor of the *Utusan Melayu* newspaper at the turn of this century. Eunos presented the concept of *bangsa* as an enlargement and a more crystallized formulation of that launched by Abdullah. *Bangsa* is a model of a perceived community, as the basis for the social construction and identity of Malay society, to replace the *kerajaan* system. Eunos articulates the *bangsa* referring to the entity of the Malay society in the sense of racial and geographical union. Moreover, it renders the impression of a governmental-political union, which can to some extent be associated with a "nation-state".

The ideological challenge towards the *kerajaan* is then also voiced by Islam, especially those belonging to the "shari'ah-minded" in orientation, which is represented by the journal *Al-Imam*. This journal in its criticism of the *kerajaan* is in the same line as liberal ideology, in that it credits *kerajaan* ideology as being responsible for the backwardness of Malay society. However, different from the liberal ideology with its concept of *bangsa*, Islam sets forth the "umat" as a social construction for Malay society. If the *bangsa* renders a succinct territorial and political dimension, the *umat* accentuates more religious concerns, in the actual and potential Muslim community. Apart from completely denying the concept of *bangsa*, Islam accordingly tends to provide social and political strategies which are different from those of liberal ideology. In line with the "shari'ah-minded" thinking, *Al-Imam* credits the shari'ah, the Islamic laws, as having a central position—that its application in Muslim societal life is deemed necessary. To *Al-Imam*, it is in the shari'ah that people can find all solutions to problems concerning the meaning of life, humanity, and society; shari'ah is the most effective light to increase the quality of intellect (*akal*), which enables the people to be guided towards gaining the truth. With the shari'ah in its nature, therefore, not only does *Al-Imam* challenge the *kerajaan* ideology, but it at the same time also provides a different strategy from the liberal ideology.

The challenges provided by these two political ideologies was then followed by the new formulation of the *kerajaan* ideology, which was voiced by the *Hikayat Johor dan Tawarikh Sultan Abu Bakar* (1908), by Haji Mohd Said. This text articulates new concepts of politics which are mostly adopted from liberal ideology. Sultan Abu Bakar, for instance, is described in the text as having built modern institutions within the society as an attempt to improve Malay people. This text also employs certain terms of politics which are commonly used in liberal ideology, such as *bangsa* and *negeri*. The contest of Islam, *Kebangsaan* and *Kerajaan* increasingly intensified up to the third decade of this century.

مراجعة الكتاب

العثور على الشعب الملايوى

أ. ث. ميلنر (A. C. Milner)، العثور على الأمور السياسية فى
المستعمرة الملايوية (كمبريدج (Cambridge): مطبعة جامعة كمبريدج،
١٩٩٥.

الخلاصة: هذا الكتاب يبحث عن طريقة إجراء العثور على الشعب الملايوى فيما يتعلق بالسياسة مع تركيز الانتباه على المناقشة ومعالجة ثلاث توجيهات مذهبية البادية الظهور فى صفوف الشعب الملايوى منذ عهد الاحتلال البريطانى. تلك التوجيهات الثلاثة المذهبية المذكورة هى الملكية والقومية والإسلام. والثلاثة مشبوكة فى اضطراب حول مساعى تنسيق البيئة الاجتماعية وشخصية المجتمع الملايوى وأسس المنظمة وكيفية تمييز الشخصية. فى هذه السياقة فالمجتمع الملايوى يصور وكأنهم مهندسون معماريون كمهندسين معمارين الذين عشروا على نموذج سياسى يشير إليه المشاركة الفعلية لهم فى تعيين شكلية وتطور سياسة العالم الملايوى. فهذا الكتاب، يعطى فهما عن السياسة كإحدى الطرق التى تبرز فهم ومعنى المجتمع الملايوى بخصوص السلطة ينظر كأنها تطبيقات سياسية. ولذلك فهذا الكتاب يجعل التسجيلات الملايوية التى كتبها الشعب الملايوى نفسه كاتجاه البحث عن شكل محتويات الكتاب. هذه الكتابات تنطق عن نظرية وخطة سياسة الشعب الملايوى.

صياغة حكاية عبد الله، كتبها عبد الله بن عبد القادر منشى (١٧٨٧ -
١٨٥٤)، ظهرت كأولى الكتابات التى أبرزت الطريقة السياسية الجديدة للعالم
الملايوى. تلك الصيغة تعطى صوت الانتقاد المذهبي الحر نحو برنامج المملكة

السياسى وتبنيها المصطلحات والمعانى السياسية الجديدة التى أهتمها الفكرة الحرة المذهبية للمملكة حسب نظر عبد الله وهى المسئولة عن أعمال ملوك ملايو غير العادلين نحو رعيتهم. مع الإصرار على سلطة الملوك المطلقة، فالمذهبية الملكية قد أمانت المبادرات الشعبية الملايوية نفسها، والتى أحيروا أعقبت تأخرا فى حياتهم. وفى الطريقة السياسية الملايوية فأحدى المساعدات الأهم أن تلك الصيغة هى نظرية الشعب التى عرفت كمنظريه منافسة نحو المذهبية الملكية بخصوص بناء المجتمع الملايوى. هنا عبد الله، كاتب تلك الصيغة يفهم نظرية الشعب مع فهم العنصرية والاتجاه إلى شكل المجتمع المتساوى وضد الارستقراطية.

فى التطور الآتى فيما بعد، فإن نظرية الشعبية هذه لقيت الصبغة الأكثر حزما من يد أحد معجبي عبد الله يعنى محمد أينوس عبد الله، رئيس صحيفة أوتوسن ملايو/المنذوب الملايوى الصادرة فى بداية هذا القرن. قدم اينوس (Eunos) اقتراحا شعبيا كصورة توسعة وتقوية للاقتراح المماثل من عيد الله. فإن الشعب يشكل صورة المجتمع التى اقترحت كأساس للبناء الاجتماعى وشخصية المجتمع الملايوى كتغيير للاقتراح الملكى. فى هذه الحالة، اينوس أظهر الاقتراح الشعبى بتقديم الوحدة الاجتماعية الملايوية مع الاهتمام بمعنوية العنصرية والجغرافية، بل قد أعطى تأثيرا كاتحاد سياسى حكومى فى حدود معينة يمكن أن يشبه فى حد ذاته دولة شعبية.

إن النقد إزاء المذهبية الملكية بالتوانى تثيرها الجهة الإسلامية ولاسيما هؤلاء الذين دخلوا فى زمرة المفكرين الشرعيين الذين يتوب عنهم الجورنال الإمام. فى نقده، اتخذ الإمام خطوة مماثلة للمذهبية الحرة بالنظر إلى المذهبية الملكية كالمسبب لتأخر المجتمع الملايوى. بما أن هناك فرقا بينهما وبين المذهبية الحرة التى تقدم بها النظرية الشعبية، فالإسلام قدم رأيا بأن الأمة هى البناء الاجتماعى الملايوى الأساسى إذا كان الشعب يملك القوم الوطنى والسياسى فى غاية الظهور، فالأمة

أكثر تركيزا على الثقل الدينى يعنى المجتمع المسلم المعاصر والمؤثر. فلذلك، ولو أنه لم يعن ذلك رفضا كاملا للنظرية الشعبية فإن المذهبية الإسلامية مiale إلى تقديم الاستراتيجية الاجتماعية والسياسية المختلفة. هنا: "الإمام" بناء على خطة واحدة مع خط التفكير الشرعى، وهو وضع الشريعة أو الأحكام الإسلامية فى الوضع المركزى للتطبيق من حياة الجماعة الإسلامية كواجب مطلق. بناء على "الإمام"، إنه فى الشريعة أن الشخص يمكن أن يلقى كل أجوبة على كل الأسئلة المتعلقة بالحياة والإنسانية والاجتماعية، إن الشريعة تشبه نورا ذا فعالية لترقية الصفة العقلية المستطبعة للقيادة على الفهم الحقيقى. فمع العقلية الشرعية لا يقدم الإمام نقدا لاذعا فحسب، نحو المذهبية الملكية بل أعطى كذلك جوابا مخالفا ومدهيا حرا.

معارضة المذهبيين السياسيين المتقدمين بالتالى يواصلهما اقتراح المذهبية الملكية التى أظهرتها صيغة حكاية جوهور وتواريخ السلطان أبى بكر (١٩٠٨) تأليف الحاج محمد سعيد. هذه الصيغة تقدم الاقتراحات السياسية الجديدة التى كثيرا ما يتبناها وبالتالى تصبح خطة تفكير المذهبية الحرة. ويصور مثلا السلطان أبى بكر كشخص قد بنى المؤسسات الحديثة فى أوساط المجتمع لرفع المعيشة الشعبية. هذه الصيغة كذلك تستعمل اصطلاحا خاصا تستعمله الأوساط الحرة مثل كلمة الشعب والبلدة. هذان الاصطلاحان لم يظهرهما فى الطريقة الملكية فى الأزمنة الماضية. المنافسة ذات ثلاثة أطراف، الإسلام والشعب والمملكة مازالت تظهر مجالها العالى بل حتى عهود الثلاثينات.

Dalam kajian tentang Asia Tenggara, lebih khususnya dunia Melayu, A.C. Milner termasuk menempati barisan terdepan. Karya pertamanya tentang budaya politik Melayu, *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*, (Tucson: Arizona University Press, 1982), muncul sebagai satu karya sangat penting serta berpengaruh untuk kajian tentang dunia Melayu, setelah karya klasik J.M. Gullick, *Indigenous Political Systems of Western Malaya*, (London: The Athlone Press, 1965). Dalam buku pertamanya tersebut Milner berkesimpulan bahwa *kerajaan*—yang diartikan sebagai “*the condition of having raja*”—merupakan tema sentral budaya politik bangsa Melayu, yang menempatkan raja sebagai sumber serta sekaligus eksistensi kekuasaan politik kerajaan: dari sang raja kekuasaan berpusat, oleh raja keberadaan rakyat (*subject*) sepenuhnya ditentukan, dan akhirnya kehadiran raja di singgasana adalah eksistensi sebuah kerajaan.

Dalam buku yang dibahas ini—mungkin tepat disebut sebagai bentuk ekspansi intelektual Milner—kajian diarahkan pada bagaimana *raja-centred* budaya politik tersebut, yang disebut Milner sebagai “*the ancient regime*”, dihadapkan pada tantangan ideologi-ideologi politik baru yang muncul sejak masa kolonialisme Inggris. Bila karya pertama merupakan “potret antropologis” budaya politik Melayu, maka buku ini menyajikan satu rekonstruksi historis perkembangan budaya politik tersebut; pandangan masyarakat Melayu tentang politik, serta perubahan-perubahan yang berlangsung di dalamnya.

Perdebatan dan kontes ideologi menjadi bahasan pokok seluruh isi buku. Dua orientasi ideologi politik muncul sebagai tantangan terhadap ideologi kerajaan: ideologi liberal yang mengedepankan konsep *bangsa* sebagai bentuk masyarakat Melayu, dan Islam dengan konsep *umat* sebagai bangunan sosial yang dipersepsikannya. Dua ideologi ini merupakan lawan debat ideologi kerajaan, dan keduanya sekaligus menawarkan program dan konsep yang berbeda satu sama lain dalam membangun masyarakat Melayu. Munculnya dua ideologi ini, yang disusul dengan formulasi baru ideologi kerajaan sehingga membentuk perdebatan dan kontes ideologi segi tiga,¹ berlangsung mewarnai perkembangan politik dunia Melayu hingga dewasa ini. Milner memahami debat ideologi masa kolonialisme tersebut sebagai bentuk antisipasi terhadap perdebatan-perdebatan ideologi politik serupa yang berkembang di dunia Melayu modern.

Munculnya perdebatan-perdebatan ideologi ini oleh Milner memang ditempatkan sejalan dengan perubahan-perubahan sosial budaya yang ditampilkan kekuatan kolonialisme. Tapi, pada saat yang

sama, perdebatan ideologi tersebut sepenuhnya dilakukan bangsa Melayu sendiri. Mereka merupakan “arsitek-arsitek penemuan” politik Melayu. “Penemuan” (*the invention*)—yang diambil sebagai judul buku dibahas ini—dimaksudkan sebagai proses-proses penemuan kreatif, yang mengambil bentuk pada upaya pemberian makna dan pengertian baru terhadap istilah-istilah politik lama, serta berusaha mengedepankan istilah-istilah politik baru yang berangkat dari argumen-argumen kontemporer. Dalam kaitan inilah, pengertian dan argumen buku ini sangat mengingatkan kita pada pada “*The Invention of Tradition*” karya Erich Hobsbawm, yang menekankan usaha reproduksi dan reformulasi konsep-konsep dari kelampauan, atau sesuatu yang dipercaya ada di masa lampau, dalam *frame work* di mana proses tersebut berlangsung.²

Sejalan dengan arti “penemuan” di atas, kata “politik” dalam konteks ini diartikan Milner tidak lagi sebagai institusi atau elit kekuasaan, atau sebagai perilaku politik para raja seperti dalam karyanya yang pertama. “Politik” lebih dipahami sebagai sebuah wacana, di mana pemahaman serta pemaknaan bangsa Melayu terhadap kekuasaan yang mengemuka dalam debat-debat ideologi politik, dilihat sebagai tindakan yang berperan besar dalam menentukan arah perkembangan politik dunia Melayu.

“Penemuan Politik”, dengan demikian, dimaksudkan sebagai satu kondisi yang ditandai dengan munculnya apa yang oleh J.G.A. Pocock disebut sebagai “*civic humanism*”—satu keterlibatan aktif masyarakat dalam permainan kekuasaan, yang dilandasi oleh kesadaran sebagai aktor politik dalam konteks publik—atau dengan terjadinya satu transformasi dalam *public sphere*, yang diwarnai dengan munculnya otoritas negara yang *depersonalized*, serta peran “opini publik” dalam melegitimasi kekuasaan.³

Berangkat dari pengertian politik demikian, buku ini berusaha mengarahkan kajiannya pada beberapa teks Melayu yang ditulis oleh bangsa Melayu sendiri. Pembahasan terutama difokuskan pada beberapa istilah pokok politik, atau—untuk meminjam istilah W. Connory—“bahasa-bahasa konseptual essensial”, yang terus menerus mengalami proses pemaknaan serta penghidupan kembali dalam pengertian yang berbeda.⁴ Dalam hal ini, Milner secara khusus memfokuskan perhatiannya pada pandangan-pandangan masyarakat Melayu tentang komunitas serta identitas mereka sendiri, tentang dasar-dasar organisasi sosial, dan cara di mana individu sosial dipersepsikan. Dari sini Milner kemudian mengkaji bagaimana tiga ideologi yang mun-

cul tersebut terlibat dalam debat serta pengumpulan satu sama lain sebagaimana terungkap dalam teks-teks Melayu yang dianalisisnya.

Tiga Ideologi

Adalah *Hikayat Abdullah*, karangan Abdullah Abdul Kadir atau lebih terkenal dengan Munshi Abdullah (1787 - 1854), sebagai teks pertama yang dibahas buku ini yang mengedepankan tantangan terhadap ideologi kerajaan yang bersifat absolut. Abdullah adalah seorang yang tumbuh dan terdidik dalam lingkungan Barat kolonial. Kedekatannya dengan pejabat-pejabat kolonial Inggris dalam posisinya sebagai guru dan penerjemah bahasa Melayu memungkinkan Abdullah bersentuhan dengan tradisi pemikiran Barat liberal. Kritik-kritiknya terhadap ideologi kerajaan diidentifikasi Milner mewakili pemikiran ideologi liberal.

Tantangan Abdullah terhadap ideologi kerajaan, sebagaimana yang terdapat dalam *Hikayat Abdullah*, mengacu tidak hanya pada apa yang dewasa ini disebut sebagai kebijakan-kebijakan dan tujuan-tujuan politik baru. Ia bahkan menghendaki perubahan struktural dalam ideologi kerajaan Melayu. Ideologi kerajaan, dalam pandangan Abdullah bertanggung jawab atas perilaku raja-raja Melayu yang tiran dan tidak adil terhadap rakyatnya. Legitimasinya yang besar terhadap pemupukan kekuasaan mutlak para raja telah mematikan inisiatif individual bangsa Melayu sendiri, dan menyebabkan mereka hidup dalam kebodohan dan keterbelakangan.

Dalam kaitan ini, *Hikayat Abdullah* memberikan penekanan besar pada individualisme bangsa Melayu, pendidikan serta hak sosial dan politik mereka. Dengan individualisme, Abdullah mengedepankan konsep tandingan posisi rakyat di hadapan penguasa atau raja. Berbeda dengan ideologi kerajaan yang menempatkan status sosial rakyat (*nama*) sepenuhnya bergantung pada pengabdian terhadap raja sebagai pemberi *gelar* dan *anugerah*, Abdullah sebaliknya menekankan usaha individual sebagai dasar bagi *nama* yang disandangnya. Untuk itu, hasrat atau ambisi bangsa Melayu untuk meraih keberhasilan ekonomi—yang menurut ideologi kerajaan sebagai *hawa nafsu* dalam pengertian negatif— justru ditekankan Abdullah sebagai upaya penting untuk kesejahteraan masyarakat. Pada titik inilah, apa yang disampaikan Abdullah tidak hanya membongkar manipulasi ideologi kerajaan, tapi sekaligus mengedepankan pandangannya tentang eksistensi individu yang humanis.

Aspek terakhir ini bahkan semakin terasa saat dia masuk dalam

bahasan tentang pendidikan. Di sini Abdullah melihat pendidikan sebagai aspek terpenting kemanusiaan, sebagai pembinaan dan pengembangan potensi inheren bagi setiap individu yang telah diberikan Allah, yaitu *akal*. Menurutny, Allah telah menciptakan manusia dengan disertai akal (*intelligence*), pemikiran, dan pertimbangan-pertimbangan moral. Dalam tradisi Melayu, *akal* bukanlah kata baru. Ia telah menjadi bagian dari bahasa Melayu sejak diterimanya Islam sebagai agama mereka. Tapi akal dalam pengertian sebagai “rasionalitas” baru muncul dalam *Hikayat Abdullah* abad 19 ini; satu pengertian yang menekankan keutamaan rasio dan pertimbangan individual. Lebih dari itu, Abdullah menghendaki bangsa Melayu—dengan akalnya—mempertanyakan serta menggugat pengetahuan dan adat istiadat yang telah diwariskan para pendahulu mereka, serta berani mencoba menemukan hal-hal baru dalam bidang pengetahuan. Dalam konteks ini, gagasan tentang *kemajuan* telah mulai diperkenalkan Abdullah. Dia mengingatkan bangsa Melayu untuk melihat dan belajar dari perubahan besar yang tengah berlangsung di dunia dewasa itu.

Kontribusi penting lain yang diberikan Abdullah dalam wacana politik dunia Melayu adalah pandangannya tentang identitas masyarakat Melayu, yang diformulasikan dalam konsep *bangsa*. Berbeda dengan ideologi kerajaan yang mengartikan bangsa sebagai *keturunan*—bahwa bangsa Melayu adalah mereka yang berasal dari atau bagian keluarga raja—Abdullah memahami bangsa sebagai *ras* atau suku Melayu secara umum. Baginya, ras atau bangsa adalah komunitas masyarakat Melayu. Diartikan demikian, kata *bangsa* jelas-jelas mengacu pada rakyat (*common people*), dengan penekanan pada kondisi di mana mereka dapat bekerja dan hidup layak seperti para raja. Tidak seperti konsep bangsa dari ideologi kerajaan yang sangat elitis dan aristokratis, bangsa dalam pemahaman Abdullah memiliki nilai-nilai egalitarian; satu bentuk bangunan sosial bagi individu yang mempunyai etos individualistik dan anti-aristokratik. Di sini Abdullah telah mengedepankan pemikiran tandingan yang menghantam dasar-dasar utama bangunan ideologi kerajaan.

Konsep-konsep politik baru yang diketengahkan Abdullah sejalan dengan teks lain yang muncul pada zaman yang sama, yaitu *Hikayat Dunia*, yang berbicara tentang geografi dunia Melayu serta wilayah-wilayah lain di Nusantara dan Australia. Terbit pada 1855, teks *Hikayat Dunia* adalah salah satu dari sekian banyak teks yang diterbitkan lembaga missionaris yang dipimpin seorang penginjil paling aktif di Melayu saat itu, Benjamin Keasberry.

Dalam diskursus politik dunia Melayu, *Hikayat Dunia* telah memberi kontribusi penting, terutama dengan memperkenalkan satu bentuk pemahaman serta kesadaran sejarah yang baru di kalangan bangsa Melayu. Di awal bahasannya, *Hikayat Dunia* secara tegas menyatakan perbedaannya dengan *Sejarah Melayu*, teks terpenting mewakili ideologi kerajaan.⁵ Penggambaran *Sejarah Melayu* tentang seorang raja yang turun dari langit, oleh *Hikayat Dunia* dinilai “tidak bisa dipercaya oleh orang-orang yang mempunyai akal dan pengetahuan”. *Hikayat* ini selanjutnya menekankan pentingnya penuturan sejarah Melayu yang terbebas dari legenda-legenda dan mitos-mitos, dan didasarkan fakta-fakta terukur (*hard facts*) yang bisa diobservasi.

Demikian dalam penggambarannya tentang dunia Melayu, *Hikayat Dunia* mulai dengan penjelasan asal bangsa Melayu, dan berlanjut dengan kedatangan Islam dan bangsa Eropa, disertai dengan tanggal kejadian peristiwa historis tersebut. Lebih penting lagi, *Hikayat Dunia* sekaligus menggambarkan dunia Melayu dalam kesatuan fisik geografis dan *ras*, bangsa. Penggambaran *Hikayat Dunia* seperti demikian jelas berbeda dengan apa yang terdapat dalam teks-teks kerajaan, di mana dimensi waktu dan geografis sama sekali tidak disentuh. Dalam teks-teks kerajaan, kekuasaan seorang raja sama sekali tidak mengenal batas teritorial. Ia dibangun dengan kharisma spiritual yang melekat dalam pribadi raja—dalam *daulat*—serta upacara-upacara politik yang dilakukannya. Sebaliknya dalam *Hikayat Dunia* kesatuan geografis dan bangsa ditekankan sebagai dasar keberadaan “bangsa Melayu”, sekaligus menjadi batas untuk membedakannya dari bangsa-bangsa lain di Nusantara. Dengan demikian, *Hikayat Dunia* telah menampilkan wacana baru yang mengubah cakrawala pemikiran bangsa Melayu tentang identitas mereka.

Setengah abad kemudian, pemikiran anti kerajaan yang dikemukakan Abdullah dan *Hikayat Dunia*, diformulasikan secara lebih tegas oleh salah seorang pengagum Abdullah: Mohd. Eunus Abdullah, pemimpin surat kabar *Utusan Melayu*. Perkenalan Eunus dengan Abdullah berlangsung melalui *Hikayat Abdullah* yang menjadi bahan bacaan di sekolah yang ia masuki, Raffles Institution, sebuah lembaga pendidikan terkemuka di Melayu saat itu. Berkat lembaga percetakan milik missionaris, karya Abdullah tersebut, dan juga *Hikayat Dunia*, dicetak ulang dan tersebar luas di Melayu. Keduanya kerap kali menjadi bahan kutipan majalah yang terbit di dunia Melayu, khususnya *Al-Imam*—sebagai corong ideologi Islam yang akan dibahas ke-

mudian—dan *Jawi Peranakan* (terbit dari 1876-1895) yang juga menjadi bahan bacaan di sekolah Eunus.

Kontribusi utama Eunus dalam wacana politik Melayu adalah pemikirannya tentang *bangsa*, yang dituangkan dalam *Utusan Melayu*. Mengikuti Abdullah, Eunus memakai kata bangsa dalam pengertian ras atau suku. Akan tetapi, berbeda dengan Abdullah, ekspresi penggunaan kata tersebut disertai dengan sentuhan-sentuhan emosional, serta diarahkan pada kesatuan politik dan komunitas etnik yang melampaui kesultanan-kesultanan Melayu. Dalam salah satu terbitan *Utusan Melayu*, kata ‘bangsa’ disuarakan dengan penuh “afeksi dan cinta”, dan menghendaki bangsa Melayu menjadi maju dan besar; mengangkat *nama* atau reputasi bangsa Melayu (98-99).

Demikian berbeda dengan Abdullah yang sama sekali terlepas dari istilah-istilah politik dari ideologi kerajaan, Eunus justru banyak memakai istilah-istilah tersebut dalam nuansa dan pemaknaan yang sama sekali berbeda. Kata kerajaan kerap kali muncul dalam *Utusan Melayu* dan digunakan untuk memperkuat daya afeksi konsep bangsa yang diperkenalkannya. Hal yang sama juga dilakukan terhadap istilah *negri*, *tanah ayer*, dan *watan*. Istilah-istilah tersebut dipakai dalam pengertian *bangsa*, dan pada saat yang sama diarahkan sebagai definisi terhadap eksistensi bangsa Melayu yang, dalam batas-batas tertentu, bisa diasosiasikan sebagai “*nation state*”. Ia merupakan embrio dari apa yang oleh Anderson disebut “masyarakat yang dibayangkan” (*imagined community*), yaitu landasan bagi terbentuknya nasionalisme.⁶

Konsep bangsa dalam *Utusan Melayu* merupakan perluasan dan pengkristalan konsep serupa yang terdapat dalam *Hikayat Abdullah* dan *Hikayat Dunia*. Bangsa merupakan bentuk masyarakat yang dikonsepsikan sebagai dasar bangun sosial dan identitas masyarakat Melayu untuk menggantikan konsep kerajaan. Dalam *Utusan Melayu* penggunaan kata bangsa mengacu tidak hanya pada satuan masyarakat dengan dimensi teritorial tertentu, tetapi, lebih dari itu, kata tersebut juga mengesankan satu unit politik pemerintahan.

Tantangan kedua terhadap ideologi kerajaan datang dari Islam. Tantangan ini disuarakan jurnal *Al-Imam*, yang terbit di Singapura dalam waktu yang hampir bersamaan dengan *Utusan Melayu*. Penting dijelaskan bahwa dalam bahasannya tentang ideologi Islam, Milner membatasi pada apa yang oleh Marshal Hodgson disebut sebagai “*shariyah-mindedness*”, yaitu mereka yang menekankan *shari‘ah*, hukum-hukum Islam, sebagai pokok ajaran Islam serta menuntut aplikasi-

nya dalam kehidupan kaum Muslimin.⁷ Seperti dalam karyanya yang lain, Milner memang melihat adanya ketegangan inheren dalam sejarah Islam antara mereka yang dikelompokkan sebagai “*shariah-minded*” dan mereka yang lebih toleran atau kompromis terhadap ideologi politik kerajaan.⁸ Sejak akhir abad 19 dan awal abad 20, kelompok pertama muncul sebagai gerakan politik yang mengedepankan rumusan ideologi Islam. Ini oleh Milner dijelaskan tidak saja karena eratnya hubungan dengan dunia Timur Tengah, khususnya melalui kegiatan ibadah haji, tapi juga karena faktor lokal dunia Melayu, di mana usaha-usaha kristenisasi oleh kalangan misionaris semakin intensif.

Dalam tantangannya terhadap ideologi kerajaan, kelompok Islam menyuarakan kritik ideologi yang sama dengan kritik ideologi liberal yang dikemukakan Abdullah dan penerusnya, Eunus. *Al-Imam* menggambarkan raja-raja Melayu telah menjalankan pemerintahan yang despotik, tidak melaksanakan hukum Islam, shari’ah, hidup sangat berlebih, dan menjadi ekpsonen dari setiap kebodohan (139-140). Demikian halnya terhadap kebijakan dan perilaku-perilaku politik kerajaan, *Al-Imam*, seperti *Hikayat Abdullah* dan *Utusan Melayu*, mengeritikinya sebagai telah mementingkan penampakan luar; seperti pemilikan kekayaan, rumah-rumah mewah, perhiasan, dan benda-benda mewah lain yang biasa dipakai kalangan kerajaan. Menurut *Al-Imam*, kesemuanya itu tidak bisa menjadi dasar “kebesaran dan kemuliaan” bagi seseorang, yang biasanya diekpresikan melalui gelar atau kepangkatan para anggota dan keluarga kerajaan.

Bagi *Al-Imam* dasar penilaian untuk kemuliaan dan kepangkatan seseorang harus terletak pada *zat* atau esensi, yang diartikan sebagai kepribadian (*personality*). Pemilikan material yang melimpah, yang sangat signifikan untuk menunjukkan pangkat (*nama*) dalam ideologi kerajaan, digambarkan *Al-Imam* sebagai “superfisial” yang hanya memperlihatkan kebodohan dan ketidakdewasaan *zat* seseorang. Di sini konsep *zat* dalam *Al-Imam* memiliki substansi yang sama dengan konsep individu yang ditekankan Abdullah dan Enous. Demikian *Al-Imam* juga memperlihatkan perhatiannya yang sangat besar terhadap pentingnya *ilmu* dan *akal*, sebagai dasar eksistensi kepribadian, *zat*, serta usaha mereka untuk mencapai kemuliaan dan kepangkatan, *nama*.

Persamaan *Al-Imam* dengan ideologi liberal ini selanjutnya juga terlihat dalam rumusan bentuk masyarakat yang dikonsepsikan. Tiga kata kunci diperkenalkan *Al-Imam* sebagai dasar bangunan sosial yang menjadi agenda pembaharuannya: *umat*, *tarikh* dan *murshid*. Tiga kata

kunci ini, walau tampak berbeda dari rumusan ideologi liberal, pada dasarnya memiliki substansi yang sangat bersinggungan.

Umat adalah bangunan masyarakat yang dirumuskan *Al-Imam* untuk menggantikan kerajaan. Berbeda dari konsep *bangsa* dari ideologi liberal, yang memiliki dimensi teritorial dan politik sangat jelas, *umat* lebih berdimensi religius, yaitu “masyarakat Islam yang aktual dan potensial” (170). Namun, penting ditekankan bahwa dengan konsep *umat* tidak berarti bahwa *Al-Imam* menolak sama sekali bentuk masyarakat yang dikonsepsikan baik oleh ideologi liberal atau kerajaan. Penekanan *Al-Imam* lebih terletak pada pentingnya ajaran-ajaran dasar Islam dijadikan landasan utama bagi perumusan bentuk bangunan masyarakat Melayu. Demikian halnya dengan kata *tarikh*, oleh *Al-Imam* diartikan dengan semangat yang sama dengan ideologi liberal, yaitu sebagai satu gerakan (*movement*) atau perjalanan (*course*) masyarakat di masa lampau yang harus menjadi bahan kajian demi kemajuan umat yang hidup pada zaman sekarang. Sejalan dengan pemikiran kaum Muslim modernis, khususnya Muhammad Abduh, *Al-Imam* memahami *tarikh* bukan semata “catatan kejadian kelampauan”, tetapi sebagai “konsep evolusi dan perkembangan sejarah”. Pernyataan seperti “jalan ke arah modernitas dan peradaban (*tamad-dun*)” kerap kali ditekankan *Al-Imam*, dengan mengambil contoh kemajuan yang telah dicapai bangsa-bangsa lain di luar Dunia Melayu.

Al-Imam pada saat yang sama menekankan pentingnya “mencari petunjuk” guna mengatasi keterbelakangan bangsa Melayu, yang dirumuskan dalam kata kunci berikutnya, *murshid*. Dengan kata ini, *Al-Imam* mengacu pada sumber kebijaksanaan, *tarikh*, serta pengajaran dan pengetahuan, *ulama*. Khusus tentang ulama, *Al-Imam* memang memberi perhatian sangat serius. Ulama digambarkan sebagai “pemimpin umat”, serta “memiliki potensi untuk mempropagandakan ajaran-ajaran Islam dan mampu membawa transformasi dalam seluruh segi kehidupan bangsa Melayu”. Oleh karenanya *Al-Imam* menganjurkan para penguasa untuk “senantiasa dekat dengan para ulama” (176). Dalam hal ini *Al-Imam* menempatkan ulama sebagai “sumber petunjuk” terutama untuk bidang “pengetahuan”, khususnya tentang masalah-masalah kemanusiaan dan kehidupan, yang dipandang sebagai faktor kemunduran dan keterbelakangan umat Islam.

Dengan demikian, apa yang menjadikan *Al-Imam* sebagai corong ideologi Islam, serta yang membedakannya dari ideologi liberal yang dikedepankan Abdulah dan Eunus, bukan terletak pada prinsip-prin-

sip dasar bangunan sosial yang hendak diwujudkan, melainkan pada strategi dan agenda yang dirumuskan. Di sini *Al-Imam* mengambil haluan yang oleh Milner disebut sebagai “Islam fundamentalis”, yang mengadopsi garis pemikiran dan gerakan keislaman kalangan “*shariah-mindedness*”. Dalam gerakan ini shari’ah, hukum-hukum Islam, ditempatkan sebagai pokok ajaran Islam, dan aplikasinya dalam kehidupan kaum muslim dilihat sebagai keharusan yang tak bisa ditawar-tawar lagi. Menurut *Al-Imam*, adalah dalam shari’ah bahwa “sesorang bisa menemukan semua jawaban terhadap segala persoalan yang menyangkut makna kehidupan, kemanusiaan, dan kemasyarakatan”; shari’ah merupakan “cahaya paling efektif untuk meningkatkan kualitas akal”, yang “membimbingnya ke arah pemahaman kebenaran, serta pencapaian “pemecahan yang benar atas berbagai persoalan” (184).

Penekanan shari’ah oleh *Al-Imam* tentu saja melahirkan sikap dan pandangan yang keras—bahkan sulit melakukan kompromi—terhadap praktik-praktik Islam kalangan kerajaan yang memang dikenal sangat toleran terhadap tradisi dan budaya lokal. Sikap yang sama juga berlaku terhadap kalangan ideologi liberal yang selalu merumuskan gagasannya dalam terma-terma Barat ketimbang Islam—atau lebih tepatnya Arab. Dengan “*shariah-minded*”-nya, *Al-Imam* tidak hanya mengedepankan gugatan terhadap ideologi politik kerajaan, tetapi juga memberikan jawaban dan alternatif yang berbeda dari ideologi liberal.

* * *

Wacana baru politik Melayu yang ditampilkan baik oleh ideologi liberal maupun Islam selanjutnya disusul dengan munculnya rumusan baru ideologi kerajaan, yang membawa wacana politik berbeda dengan ideologi kerajaan sebelumnya. Rumusan baru ideologi kerajaan ini disuarakan oleh seorang pegawai setia kesultanan Johor, Haji Mohd. Said, lewat karyanya *Hikayat Johor dan Tawarikh Sultan Abu Bakar*, yang terbit pada 1908.

Seperti terlihat dari judulnya, teks ini menggambarkan kebesaran sultan Johor, khususnya Abu Bakar (1862-95). Tetapi, sebagai wacana baru, hal paling signifikan dari teks ini adalah cara serta metode penggambarannya yang sama sekali berbeda dari teks-teks kerajaan sebelumnya, dan pada saat yang sama banyak bersinggungan dengan semangat yang terkandung dalam *Hikayat Abdullah* dan *Utusan Melayu*. Dalam “pendahuluan”nya dikatakan bahwa teks ini menuturkan cerita (*hikayat*) tentang permasalahan negeri Johor dengan penekanan pada fenomena bahwa belum ada hikayat yang sebanding dengan se-

jarah (*tawarikh*) tentang raja Melayu sebesar Sultan Abu Bakar. Akhirnya Sultan Abu Bakar digambarkan dalam teks ini sebagai seorang yang gigih (*energetik*) dalam mengangkat kedudukan (*nama*) negeri dan kerajaan Johor serta masyarakat bangsa Melayu; dia telah membangun lembaga-lembaga modern (*moden*) dan sangat cakap mengatasi kehadiran bangsa asing sehingga dia mampu mewariskan kerajaan Johor dalam keadaan damai dan merdeka.

Memperhatikan kata-kata kunci yang digunakan *Hikayat Johor*, jelas bahwa teks ini memang menampilkan wacana baru ideologi kerajaan. Kata *negri* dipakai untuk mendefinisikan kerajaan Johor, serta kata *bangsa* untuk masyarakat Melayu. Semuanya merupakan istilah-istilah asing bagi teks-teks kerajaan sebelumnya. Seperti dalam *Hikayat Abdullah* dan *Utusan Melayu*, dua kata tersebut memiliki dimensi teritorial dan politik, sebagai dasar pijakan dalam menggambarkan masyarakat Melayu. Demikian pula dalam pengakuannya bahwa teks ini sebagai sejarah (*tawarikh*). Sejalan dengan *Al-Imam*, penggunaan kata sejarah di sini sangat mengesankan satu pemaknaan yang dinamis terhadap perkembangan masyarakat Melayu, yang mengarah pada suasana modern seperti kemudian terlihat dalam gambaran tentang Sultan Abu Bakar. Hal paling mengesankan dari *Hikayat Johor* adalah terangkatnya kedudukan (*nama*) kerajaan Johor. Hal ini tampak dihubungkan dengan usaha-usaha serta keberhasilan Sultan Abu Bakar membangun institusi modern. Di sini nampak jelas bahwa ide dan semangat modernitas yang diketengahkan khususnya oleh ideologi liberal muncul dominan dalam wacana politik yang ditampilkan teks kerajaan ini.

Hal terakhir ini semakin jelas terlihat dalam gambarannya tentang konstitusi kerajaan Johor yang diproklamkan pada 1895. Dalam *Hikayat Johor* dikatakan bahwa konstitusi (*undang-undang tuboh kerajaan*) merupakan bentuk paling jelas dari usaha-usaha yang dilakukan untuk menjadikan ideologi kerajaan sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman. Di sini *Hikayat Johor* secara langsung berhadapan dengan dasar-dasar utama ideologi kerajaan sebelumnya. Dengan konstitusi ini dasar eksistensi kerajaan tidak lagi semata di tangan sang raja, sehingga hubungan raja dengan rakyatnya dilandasi satu mekanisme aturan yang memberi tempat bagi keduanya untuk berpartisipasi dalam proses politik di pentas kerajaan.

Ditulis di lingkungan kerajaan yang sangat dekat—bahkan mendukung—pemerintah kolonial Inggris, oleh seorang yang mengenyam pendidikan Barat modern, dan dialamatkan pada pembaca yang me-

miliki garis pemikiran yang sama, bisa dipahami jika wacana yang ditampilkan *Hikayat Johor* memperlihatkan afiliasi sangat kuat dengan ideologi liberal, ketimbang ideologi Islam. Bahkan, dalam batas-batas tertentu, teks ini merupakan reaksi terhadap garis pemikiran ideologi *shariah-minded*; setidaknya bahwa teks ini sama sekali tidak memperlihatkan apresiasinya terhadap strategi serta agenda yang telah dirumuskan ideologi Islam untuk membangun masyarakat Melayu. Oleh karena itu, Sultan Abu Bakar yang ditampilkan teks ini bukan sebagai pemimpin *umat*, tapi sebagai raja Johor yang lebih cenderung mengadopsi elemen-elemen kunci ideologi liberal, serta diklaim sebagai tipe penguasa yang dikagumi Munshi Abdullah.

* * *

Hingga dekade pertama abad dua puluh, wacana politik dunia Melayu ditandai dengan munculnya tiga ideologi dengan rumusan konsep serta strategi yang berbeda satu sama lain. Tiga ideologi tersebut—Kerajaan, Nasionalisme dan Islam—telah terlibat dalam satu proses perdebatan politik, sebagai bentuk pergulatan bangsa Melayu dalam rangka “menemukan politik” mereka. Menurut catatan Milner, hal paling menonjol dari perdebatan politik yang telah berlangsung ini adalah bahwa ketiga ideologi tersebut semakin memperlihatkan tema-tema yang sangat bersinggungan, sebagaimana terlihat dalam terma-terma kunci yang dikemukakannya. Walau tetap berada dalam pijakan asumsi dasar masing-masing, ketiga ideologi tersebut terlihat semakin terbuka untuk dialog, bahkan menerima gagasan-gagasan politik dari ideologi lain. Kesesuaian ini bahkan semakin tampak pada kontes ideologi yang berlangsung pada sekitar dekade ketiga abad dua puluh, yang disajikan Milner dalam bagian akhir bukunya ini.

Ideologi dalam Kontes

Terdapat tiga teks yang dibahas Milner dalam analisisnya tentang wacana politik dunia Melayu pada dekade 30-an. Ketiga teks tersebut masing-masing menyuarakan tiga ideologi yang telah dijelaskan. Teks-teks tersebut adalah *Islam dan Akal*, (1931), ditulis Sayyid Syakh Al-Hadi, seorang pembaharu Islam dan bekas editor *Al-Imam; Riwayat Pertabalan* (Penobatan), (1939), suntingan Raja Lob Ahmad dari keluarga kerajaan Perak, mewakili ideologi kerajan; dan *Melihat Tanah Ayer*, (1941), yang menyuarakan ideologi liberal dan ditulis oleh Ibrahim Yaacob.

Seperti baru saja disinggung, wacana politik dunia Melayu pada

tahun 30-an memang memperlihatkan wajahnya yang berbeda dari masa sebelumnya. Perbedaan ini tampak terutama pada tingkat keterlibatan tiga ideologi tersebut dalam perdebatan yang semakin intensif—dalam kontes—dan pada saat yang sama juga menunjukkan kecenderungan kuat ke arah suasana dialogis.

Mewakili ideologi Islam, teks *Islam dan Akal* mengawali bahasannya dengan pernyataan tentang keutamaan Islam, yang digambarkan sebagai agama yang benar, kekal dan sesuai dengan akal. Tugas kaum Muslim, khususnya mereka yang berakal,—demikian teks menegaskan—adalah melakukan investigasi dan telaah terhadap kandungan-kandungan agama tersebut yang bermanfaat untuk kemanusiaan di setiap bangsa di masa lampau. Dalam kaitan ini pula, *Islam dan Akal* selanjutnya mengajak umat Islam agar kembali melakukan kajian terhadap dasar-dasar ajaran Islam, khususnya Al-Qur'an dan Hadits (229).

Apa yang diketengahkan dalam pembuka teks di atas jelas bahwa *Islam dan akal* menyuarakan gagasan pemikiran Islam yang berhaluan modernis. Ini memang bisa dipahami, karena Al-Hadi, penulis teks tersebut, berasal dari kalangan Kaum Muda yang terlibat dalam gerakan reformasi Islam di Melayu. Namun, hal terpenting untuk dicatat dalam konteks ini adalah bahwa Al-Hadi mengomunikasikan gagasan-gagasannya tersebut dalam satu perdebatan ideologi yang sangat jelas, ketimbang seperti yang dilakukan dalam *Al-Imam*. Dalam teks ini ia dengan tegas mengalamatkan gagasan-gagasan yang dikemukakannya pada masyarakat Melayu. Berbeda dari *Al-Imam* yang mengacu pada konsep *umat* yang universal, *Islam dan Akal* jelas menyebut pembacanya sebagai “Muslim di Melayu”, atau “masyarakat Muslim di Semenanjung Melayu”. Di sini jelas bahwa identitas geografis mendapat tempat dalam *Islam dan Akal*, yang sebelumnya lebih banyak disuarakan kalangan ideolog liberal yang diformulasikan dalam konsep bangsa.

Intensitas dialog ini selanjutnya juga bisa dilihat dalam bahasannya tentang isu kemajuan (*progress*). Seperti halnya ideologi liberal, *Islam dan Akal* mengartikan kemajuan dengan mengacu pada apa yang berlangsung di dunia Barat (233). *Islam dan Akal* memang mengelaborasi lima poin rukun Islam—yang menjadi bagian terbesar bahasannya—dalam semangat modernitas yang sangat dekat dengan ideologi liberal, dan jelas-jelas diarahkan pada upaya membangun masyarakat Muslim Melayu. Demikian dalam bahasannya tentang syahadat dan salat, misalnya, oleh *Islam dan Akal* diyakini memiliki efek kekuatan psikologis bagi kaum Muslim guna meningkatkan etos ker-

ja, yang diperlukan mereka untuk bergerak ke arah kemajuan. Penafsiran serupa juga diberikan untuk poin rukun Islam lainnya, khususnya zakat dan haji, yang diletakkan sejalan dengan aktifitas perdagangan dan pengembangan ekonomi kaum Muslim.

Lebih dari itu, apa yang diketengahkan *Islam dan Akal* juga menjadi perhatian ideologi lain. Baik liberal maupun kerajaan sama-sama mengedepankan konsep kemajuan atau modernitas sebagai bagian utama dan terpenting dari agenda yang dirumuskannya untuk membangun masyarakat Melayu. Baik *Riwayat Pertabalan* maupun *Melihat Tanah Ayer* sama-sama menjadikan konsep kemajuan sebagai isu utama. Hal yang sama—bahkan mungkin paling menonjol—dari kenyataan di atas adalah konsep tentang bangunan masyarakat sebagai sasaran dari agenda politik yang dirumuskannya. Dalam hal ini ketiga ideologi tersebut sama-sama mengalamatkan gagasannya pada masyarakat Melayu. Bahkan ideologi kerajaan dalam hal ini sangat sejalan dengan ideologi liberal, yang memilih kata “bangsa” sebagai istilah politik yang digunakan untuk mendefinisikan masyarakat Melayu.

Dengan demikian, apa yang membedakan ketiga ideologi tersebut lebih terletak pada strategi yang dikedepankannya. Di sini *Islam dan Akal*, sebagai corong ideologi Islam, jelas menekankan pentingnya praktek ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat. Teks tersebut bahkan berkali-kali menekankan kegunaan Islam sebagai sarana terbaik untuk mencapai kemajuan. Dalam kaitan ini pula, *Islam dan Akal* mengedepankan argumen yang biasa disuarakan kalangan modernis, bahwa Islam sangat mengutamakan penggunaan akal, sebagai tanda kehidupan masyarakat modern. Sementara ideologi kerajaan, seperti yang terdapat dalam *Riwayat Pertabalan*, menjadikan pembaharuan dalam sistem politik kerajaan sebagai rumusan strateginya untuk membangun masyarakat Melayu. Dalam teks tersebut digambarkan bagaimana Raja Abdul Aziz—Penguasa Kerajaan Perak yang dijadikan sebagai tokoh utama yang dibahas teks tersebut—sebagai administrator dan politikus modern, berusaha memajukan bangsa Melayu dengan membuat kebijakan-kebijakan politik yang berorientasi pada pencapaian kemajuan; seperti menghapus sistem perbudakan, mendirikan lembaga kehakiman, serta membangun beberapa lembaga sosial dan prasarana industri bagi kemajuan ekonomi bangsa Melayu (239).

Hal paling penting dalam usaha reformasi sistem politik kerajaan ini adalah bahwa, dalam *Riwayat Pertabalan*, Raja Abdul Aziz disebut sebagai pionir dari *bangsa-mindedness*, yang senantiasa menekan-

kan pentingnya persatuan baik di kalangan bangsa Melayu sendiri maupun dalam hubungannya bangsa-bangsa lain—khususnya China dan India—yang berada di wilayah Melayu. Menurutnya, persatuan ini merupakan syarat mutlak bagi keberhasilan bangsa Melayu (243-5). Di sini tampak bahwa pembaharuan sistem kerajaan dalam *Riwayat Pertabalan* selangkah lebih jauh dari teks *Hikayat Johor*, di mana dalam teks terakhir ini konsep bangsa belum mendapat perhatian sangat serius. Hal ini sekaligus menandakan semakin intensifnya kontes ideologi yang berlangsung tahun 30-an, di mana titik kesesuaian di antara ideologi-ideologi tersebut sangat kentara dalam isu-isu politik yang dikemukakannya.

Isu kebangsaan Melayu ini selanjutnya mendapatkan rumusan yang sangat jelas dalam teks dari ideologi liberal, *Melihat Tanah Ayer*. Berbeda dari dua teks di atas, dan juga dari teks-teks ideologi liberal sebelumnya, *Melihat Tanah Ayer* menggunakan kata bangsa dalam pengertian yang sama dengan nasionalisme. Bila pada *Riwayat Pertabalan* konsep bangsa masih mengesankan sifat eksklusif, di mana bangsa Melayu dibedakan dari bangsa imigran, maka dalam *Melihat Tanah Ayer* bangsa dipakai untuk mengacu pada masyarakat yang berada dalam wilayah teritorial yang disebut *tanah Melayu*. Oleh karena itu teks ini kerap mengemukakan hasratnya agar masyarakat imigran di Melayu mengakui hak nasional (*hak kewatanan*) sebagai bangsa Melayu (271).

Dalam wacana politik dekade 30-an teks *Melihat Tanah Ayer* memang memberi kontribusi sangat berarti. Ia memperkenalkan konsep-konsep politik yang memiliki nuansa politis jauh lebih kuat ketimbang teks-teks dari ideologi lain. Dalam teks ini, sentimen anti-kolonialisme, yang dilandasi semangat sosialisme, merupakan isu sangat penting dan dominan dalam pemikiran dan agenda politik yang diketengahkannya. Konsep bangsa dalam *Melihat Tanah Ayer* tampak diintegrasikan dengan perspektif sosialisme, sehingga membentuk satu kekuatan yang memperlihatkan sikap keras terhadap kehadiran kolonialisme. Perspektif sosialisme ini terungkap jelas dalam pernyataan-pernyataan yang lebih melihat faktor ekonomi—ketimbang bangsa asing—sebagai yang bertanggung jawab terhadap kemunduran dan keterbelakangan bangsa Melayu (263).

Dengan demikian, teks ini sekaligus menggambarkan mulainya bangsa Melayu sadar (*sedar*) terhadap *politik*. Dalam wacana politik di dunia Melayu, dua kata tersebut—lebih khusus lagi kata politik—merupakan sesuatu yang benar-benar baru. Dalam bahas Melayu bahkan tidak ada kata khusus untuk “politik”. *Melihat Tanah Ayer* meng-

gunakan kata “politik” selalu bersamaan dengan kata *siasah* (bahasa Arab), yang berarti “kebijakan”, dan hal ini mengesankan bahwa penggunaan kata “politik” dalam teks tersebut sebagai yang pertama kali, dan merupakan eksperimen bangsa Melayu yang disertai kehati-hatian untuk terlibat secara sungguh-sungguh dalam politik. Walau masih samar-samar, “sadar terhadap politik” dalam teks ini diartikan sebagai satu prilaku yang memperlihatkan perhatian pada kondisi-kondisi umum di dunia Melayu (265).

Sampai di sini jelas bahwa teks *Melihat Tanah Ayer* mengambil posisi ideologi yang tegas, yang berbeda dengan dua ideologi lain: Karajaan dan Islam. Bahkan sangat penting untuk dicatat bahwa *Melihat Tanah Ayer*, seperti halnya dua teks dari ideologi Islam dan kerajaan, menyajikan gagasan dan agenda politik yang diarahkan secara sadar dalam satu debat politik. Ketiga ideologi tersebut semakin intensif terlibat dalam pergumulan yang berupaya untuk mendefinisikan dan merumuskan “jati diri” politik mereka sebagai bangsa Melayu.

Sejarah Intelektual

Apa yang disuguhkan Milner dalam buku ini jelas merupakan satu kontribusi yang sangat berarti tidak saja dalam kajian tentang dunia Melayu, tapi juga Asia Tenggara pada umumnya. Lebih dari itu, penting diberi catatan khusus bahwa pembahasan Milner dalam buku ini sekaligus menawarkan satu pendekatan sejarah yang relatif baru, khususnya untuk kajian Asia Tenggara. Seperti akan dijelaskan berikut ini, kajian Milner merupakan satu bentuk kajian sejarah intelektual, khususnya yang dikembangkan J.G.A. Pocock. Sejarawan intelektual ini memang selalu diacu Milner—bahkan kerap disertai pujian—hampir dalam setiap karya-karyanya yang terbit belakangan.

Pocock memang dikenal sebagai salah seorang tokoh penting dalam pemikiran tentang sejarah intelektual, bersama sahabat dan sekaligus seniornya dari lingkungan Cambridge, Quentin Skinner. Karya besar Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press 1975), merupakan satu karya penting tentang sejarah intelektual dunia Barat, khususnya untuk bidang politik. Lebih dari itu, Pocock juga memberikan sumbangan sangat berarti dalam pengembangan metodologi sejarah intelektual, seperti tampak dalam karya-karya yang muncul kemudian.

Satu aspek terpenting dari pemikiran sejarah yang dikembangkan Pocock—dan juga sejarawan intelektual lainnya seperti Hayden White

dan Dominic Lacapra⁹—adalah pandangannya yang baru tentang kedudukan dan makna teks dalam studi sejarah. Berbeda dari sejarah sosial dan ekonomi yang cenderung mereduksi teks ke dalam realitas sejarah, sebagai fakta yang semata-mata harus *dijelaskan*, sejarah intelektual justru menjadikan teks sebagai “realitas historis” yang otonom, yang *menjelaskan*, dan bahkan ia sekaligus membentuk “realitas”. Oleh sebab itu, bagi Pocock, bahasa atau istilah-istilah politik merupakan bidang kajian sejarah yang harus diteliti seperti halnya hubungan-hubungan sosial.¹⁰

Pandangan Pocock tentang teks inilah yang kemudian dijadikan Milner sebagai landasan teoritiknya dalam pembahasan buku ini. Dalam hal ini Milner memandang teks-teks Melayu yang dibahasnya sebagai praktek-praktek politik masyarakat Melayu, yang dilakukan dalam rangka menentukan dasar-dasar bangunan sosial dan identitas mereka. Dipahami sebagai “realitas sejarah”, maka signifikansi teks-teks tersebut tidak terletak pada sejauhmana ia mampu menggambarkan kenyataan historis dalam arti *mirror-object* yang sederhana, tapi pada fungsinya dalam mengartikulasikan makna-makna politik di kalangan bangsa Melayu. Maka dari itu, pola dan gaya yang diambil penulis teks dalam mengekspresikan pemahaman dan konsepsi politik mereka, sifat-sifat ekspresi tersebut yang muncul ke permukaan, dan perubahan dalam pemaknaan serta ekspresi yang dikemukakan, merupakan pokok bahasan buku ini. Dengan kata lain, ketimbang menjadikan teks sebagai *refleksi* dari kondisi historis material, buku ini justru diarahkan untuk mengeksplorasi proses *refleksi* yang dilakukan bangsa Melayu tentang politik, yang diungkapkan dalam sistem bahasa yang terlembaga pada periode yang melatari bahasan buku ini.

Demikian usaha Milner menjadikan istilah-istilah kunci politik Melayu sebagai unit analisisnya, seperti disinggung sebelumnya, sepenuhnya sejalan dengan anjuran Pocock bahwa sejarawan hendaknya mengarahkan perhatian pada “perubahan fungsi, konteks dan aplikasi bahasa konseptual yang terdapat dalam satu masyarakat dan periode tertentu”.¹¹ Maka kata-kata *kerajaan*, *bangsa*, dan *umat*, sebagai salah satu istilah-istilah kunci yang diketengahkan tiga ideologi yang dibahas, selanjutnya mampu membuat Milner—seperti harapan Pocock—mengakses makna-makna politik yang terdapat di kalangan masyarakat Melayu.

Apa yang diketengahkan Pocock—demikian juga yang dilakukan Milner—adalah menempatkan pemikiran politik sebagai sebuah waca-

na (*discourse*). Penting dijelaskan bahwa Pocock—bersama sejarawan Quentin Skinner—memang merumuskan teori sejarah intelektualnya sebagai respon terhadap makin berpengaruhnya teori sastra modern, khususnya pos-strukturalisme, yang cenderung “membunuh pengarang” serta melepaskannya dari teks, dan menjadikan intertekstualitas sebagai satu-satunya cara memahami makna teks. Namun, berbeda dari Skinner yang menekankan upaya *prestinisasi*, mengembalikan teks kepada pengarangnya dan banyak mengadopsi teori heremenetika,¹² Pocock tampaknya lebih tertarik pada bahasa itu sendiri, khususnya pada evolusi pemaknaan serta penggunaan bahasa-bahasa konseptual. Walau tidak mengartikan “wacana” sebagai “totalitas” seperti Michel Foucault, Pocock tetap melihat “sejarah wacana politik”—yang dibedakannya dengan “sejarah pemikiran politik”—sebagai pola kajian sejarah yang semakin berkembang belakangan ini.¹³

Seperti tampak dalam buku Milner ini, maka perubahan-perubahan dalam pemaknaan dan penggunaan bahasa politik oleh bangsa Melayu ditempatkan sejalan dengan perubahan-perubahan pada aspek-aspek lain; seperti ekonomi, politik, budaya dan lain sebagainya. Namun, pada saat yang sama, ekspresi-ekspresi politik yang lahir dari “kreativitas individual” tetap diberi tempat penting sebagai salah satu agen sejarah dalam perkembangan dunia Melayu. Individu-individu ini digambarkan Pocock sebagai *men and women thinking*.¹⁴ Dengan ungkapan lain, “wacana” dipahami Pocock lebih sebagai debat dan kontes ideologi politik dalam satu masyarakat di mana individu dapat “berucap” dan individu lain “menjawab” dalam sistem bahasa yang terlembaga dalam masyarakat.¹⁵

Sampai di sini, penting dijelaskan bahwa pemikiran sejarah yang dikembangkan Pocock ini bisa dikatakan sebagai kecenderungan baru. Kendati pemikiran sejarah demikian sebenarnya sudah ada sejak lama, yang biasa dikenal dengan sejarah pemikiran atau sejarah ide (*Geistesgeschichte*), tapi formulasi metodologis yang jelas baru muncul belakangan di sekitar 60-an, khususnya di tangan Pocock dan Skinner. Munculnya sejarah intelektual ini sebenarnya sejalan dengan mudarnya dominasi kajian sejarah “paradigma *Annales*”—bila kita setuju istilahnya Stoianovich¹⁶—khususnya yang dikembangkan Fernand Braudel sebagai tokoh utamanya. Berbeda dari sejarah intelektual yang menjadikan pemikiran sebagai inti realitas historis, Braudel menempatkan *struktur*, yaitu kondisi geografis dan iklim, sebagai basis utama; disusul kemudian dengan *konjunktur*, yaitu hubungan sosial dan

ekonomi, dan baru kemudian peristiwa-peristiwa politik dan pemikiran individual. Dua yang terakhir cenderung dilihat sebelah mata, dan digambarkan sebagai "buih" yang mengambang di permukaan laut.¹⁷

Demikian dalam konteks kajian Asia Tenggara, apa yang telah disuguhkan Milner dalam buku ini bisa disebut mewakili arah baru kajian sejarah, yang berbeda dari sejarah sosial yang muncul pada dekade 50 dan 60-an. Perbedaan ini terletak tidak hanya pada asumsi metodologis, khususnya mengenai kedudukan teks dalam kajian yang dilakukan—seperti telah dijelaskan di atas—tetapi khusus untuk kajian tentang politik, perbedaan ini terutama bisa dilihat pada fakta bahwa sejarah sosial cenderung lebih tertarik pada kesimpulan yang menekankan kategori-kategori umum, seperti bentuk "negara teatre"-nya Clifford Geertz,¹⁸ dan "hubungan patron-klien"-nya Karl D. Jackson¹⁹—untuk menyebut hanya dua nama—ketimbang melakukan investigasi terhadap ekspresi-ekspresi budaya masyarakat yang dilakukan dalam istilah-istilah dan perspektif-perspektif mereka sendiri. Perbedaan serupa selanjutnya juga bisa ditarik dari karya besar Anthony Reid, yang mewakili versi sejarah Braudel untuk Asia Tenggara.²⁰

Hal ini tentu saja membawa konsekuensi penting. Tekanan Milner pada pembahasan tentang ekspresi-ekspresi politik bangsa Melayu, yang dilihatnya sebagai wacana, sekaligus telah membuatnya relatif terbebas dari kemungkinan membuat satu konstruksi umum tentang politik dunia Melayu. Sebaliknya, ia justru menekankan perbedaan dan keragaman, yang dilihat sebagai esensi dinamika politik dan merupakan inti perkembangan sejarah politik Melayu. Oleh karenanya, dalam artikelnya tentang sejarah penulisan Asia Tenggara, Legge menempatkan karya Milner—dalam hal ini adalah *Kerajaan*—sebagai bentuk upaya "dekonstruksi" sejarah Asia Tenggara.²¹

Hal terakhir ini pula yang membedakan buku ini dengan karya besar William Roff tentang nasionalisme Melayu.²² Walau keduanya membahas dalam bidang kajian yang sangat berhubungan, dan keduanya dipastikan memakai sumber-sumber sejarah yang relatif sama, tapi perbedaan dari kedua karya tersebut terlihat sangat jelas. Bila Roff sangat menekankan titik konvergensi dari beberapa aliran yang muncul dalam masyarakat Melayu, di mana semuanya mengacu pada satu perumusan nasionalisme Melayu, Milner justru menekankan perbedaan dan keragaman ideologi politik. Menurut Milner, adalah kontes dan perdebatan sebagai inti perkembangan politik dunia Me-

layu, bukan konsensus seperti ditekankan Roff. Karena itu, nasionalisme Melayu oleh Milner dilihat akan terus menerus mengalami reformulasi dan redefinisi, dan tiga orientasi ideologi tersebut akan terus-menerus terlibat dalam pengumpulan dan perdebatan.

Dengan buku ini, Milner bisa ditempatkan dalam posisi sejajar khususnya dengan David Marr dalam kajiannya tentang Vietnam,²⁵ yang membahas perubahan dan perkembangan budaya politik lewat analisa bahasa politik seperti yang dilakukan Milner.

Catatan Penutup

Pendekatan yang ditawarkan Milner sangat penting untuk dipertimbangkan, khususnya dalam kajian sejarah Islam di Indonesia. Sampai saat ini, bidang kajian tersebut tampak lebih banyak menggunakan pendekatan sosiologis seperti yang dilakukan Sartono Kartodirjo dan Kuntowijoyo, atau sejarah pemikiran konvensional yang banyak berkembang di pusat-pusat kajian Islam seperti IAIN. Pola kajian tersebut memiliki beberapa kelemahan mencolok, terutama bila dibandingkan dengan pola kajian sejarah yang dilakukan Milner dalam buku ini.

Dua alasan penting setidaknya perlu diangkat. Pertama, kajian dengan pendekatan sosiologis cenderung tidak memberi tempat yang proporsional pada teks-teks—khususnya teks-teks Islam—dalam perkembangan sejarah yang menjadi bahasannya. Teks cenderung ditempatkan sebagai refleksi dari kenyataan historis material, sehingga mereduksi makna-makna teks dalam konteks historis tertentu. Demikian dalam karya Sartono, khususnya tentang pemberontakan petani Banten, di mana bentuk pereduksian tersebut sedemikian nyata, yaitu dengan melihat Islam—tepatnya lembaga keislaman tarekat dan pesantren—berperan minor dan terbatas, sekedar menjadi faktor yang mengakselerasi pemberontakan. Sedangkan inti dari pemberontakan tersebut lebih terletak pada faktor-faktor ekonomi dan politik. Berbeda dari pertimbangan Sartono, pemikirankeislaman masyarakat Banten saat itu sebenarnya merupakan praktik politik yang memiliki peran tersendiri dalam kejadian historis yang menjadi bahasannya.

Sementara kajian sejarah pemikiran konvensional, khususnya yang selama ini berkembang di IAIN, cenderung menjadikan teks-teks Islam semata sebagai rumusan pemikiran individu tertentu, bukan sebagai praktek politik yang otonom. Oleh karena itu, dalam kajian seperti ini, pemikiran keislaman tidak dilihat sebagai satu wacana,

tapi lebih sebagai upaya renungan yang bersifat individualistik, dan ditempatkan—bahkan kerap kali direduksi—dalam konteks historis tertentu. Dalam beberapa segi, karya besar Azyumardi Azra tentang jaringan ulama Indonesia-Timur Tengah pada abad 17 dan 18, barangkali bisa dilihat sebagai salah satu bentuk sejarah pemikiran konvensional tersebut. Dalam karyanya ini, Azra cenderung melihat pemikiran keislaman lebih sebagai usaha pemikiran individual yang berbasis di Timur Tengah, ketimbang sebagai wacana intelektual dan politik keislaman di Nusantara. Bahkan, penekanannya yang besar pada jaringan intelektual, Azra cenderung kurang apresiatif terhadap bentuk-bentuk ekspresi keislaman kaum Muslim di Nusantara, yang mungkin berbeda dari Islam di wilayah lain, baik di Nusantara sendiri maupun di Timur Tengah.

Alasan penting lainnya adalah bahwa kajian-kajian Islam pada dasarnya lebih banyak bergelut dengan teks-teks keagamaan, ketimbang dokumen-dokumen ekonomi dan politik. Kendati hal yang disebut terakhir ini juga penting, perhatian utama seharusnya diarahkan pada investigasi pemikiran yang terkandung dalam teks-teks yang tersedia. Oleh karenanya, apa yang disuguhkan Milner lewat buku ini merupakan tawaran metodologi kajian sejarah yang sangat kontributif bagi kajian sejarah Islam di Indonesia. Dalam konteks ini, hal terpenting untuk diperhatikan adalah bahwa kajian sejarah yang berorientasi pada wacana tampaknya lebih memberi ruang bagi pemahaman hakekat keislaman serta dinamika internal yang terdapat di dalamnya.

Sejauh menyangkut kajian Islam di Indonesia, apa yang telah dilakukan Takashi Shiraishi—dalam beberapa segi tertentu—tentang gerakan politik pada masa yang memang paling dramatis dalam sejarah Indonesia, sekitar tahun 20-an, dan karya Taufik Abdullah tentang pembentukan tradisi Melayu—walau masih berupa artikel pendek—mungkin bisa dijadikan titik tolak untuk kajian lebih mendalam. Kedua karya tersebut bisa dianggap mewakili pendekatan baru dalam kajian tentang sejarah Islam Indonesia. Dengan demikian, apa yang disuguhkan Milner merupakan tantangan bagi 'kita' di masa mendatang.

Endnotes

1. Penting ditekankan bahwa dalam hal ini Milner—seperti diakuinya sendiri—berhutang budi pada trikotomi yang dilakukan Clifford Geertz tentang masyarakat Jawa ke dalam *abangan*, *santri*, dan *priyayi*, dalam *The Religion of Java*, (Glencoe: Free Press, 1960).
2. E. Hobsbawm, "Introduction: Inventing Tradition", dalam E. Hobsbawm dan T.O. Ranger, (ed.), *The Invention of Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), h. 1-14.
3. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975); J. Habermas, *The Structural Transformation of Public Sphere*, (Cambridge: MIT Press, 1989). Rujukan Milner terhadap kedua buku tersebut bisa dibaca dalam artikelnya, "Inventing Politics: The Case of Malaysia", *Past and Present*, 132 (1991), h. 117-125.
4. William E. Conly, *The Terms of Political Discourse*, (Toronto: D.C. Heath and Company, 1974).
5. Teks *Sejarah Melayu* ini telah ditransliterasi oleh R.O. Winstedt, "The Malay Annals or Sejarah Melayu", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 15 (1938), h. 1-226; untuk pembahasan tentang teks ini lihat misalnya P.E. de Josselin de Jong, "The Characters of the Malay Annals", dalam J. Bastin dan R. Roolvink, (ed.), *Malayan and Indonesian Studies*, (Oxford: The Clarendon Press, 1964), h. 235-241.
6. Benedict R.O. Anderson, *Imagined Communities*, (London: Verso, 1983).
7. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), vol. 1, h. 318.
8. Lihat misalnya, "Islam and Muslim State", dalam M.B. Hooker, (ed.), *Islam in Southeast Asia*, (Leiden: E.J. Brill, 1984), h. 23-49.
9. Hayden White, *The Content of the Form*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987); Dominic Lacapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, and Language*, (Ithaca: Cornell University Press, 1983).
10. J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, (New York: Atheneum, 1971), h. 11.
11. Dikutip dari David Harlan, "Intellectual History and the Return of Literature", *The American Historical Review*, 3 (1989), h. 589.
12. Untuk diskusi tentang pemikiran Skinner bisa dibaca dalam buku yang berisi kumpulan karangannya, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, J. Tully (ed.), (Cambridge: Polity Press, 1988).
13. J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 1-5.
14. J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, h. 1.
15. *Ibid.*, h. 34.
16. Traian Stoianovich, *French Historical Method: The Annales Paradigm*, (Ithaca: Cornell University Press, 1976).
17. Tentang pemikiran sejarah Braudel ini lihat karyanya, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, (New York: Harper & Row, 1972/73), 2 vols.
18. Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, (Princeton: Princeton University Press, 1980).

19. Karl D. Jackson, *Kewibawaan Tradisional, Islam, dan Pemberontakan*, (Jakarta: Grafiti Press, 1990).
20. Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, (New Heaven and London: Yale University Press, 1988/1993), 2 vol.
21. Lihat misalnya J.D. Legge, "The Writing of Southeast Asian History", dalam Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), vol. 1, h. 47-48.
22. William R. Rof, *The Origin of Malay Nationalism*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1967).
23. David G. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945*, (London: University of California Press, 1981).
24. Taufik Abdullah, "The Formation of a Political Tradition in the Malay World", dalam Anthony Reid, (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, (Monash: Monash Papers on Southeast Asia, 1993), h. 35-58.

Jajat Burhanuddin adalah Staf Pengajar pada Fakultas Adab, IAIN Jakarta.