



MASALAH EUROSENTRISME DALAM PENGGKAJIAN ALAM MELAYU: KE ARAH ILMU MANDIRI

BY PROFESSOR SYED FARID ALATAS

MASALAH EUROSENTRISME DALAM PENGGAJIAN ALAM MELAYU: KE ARAH ILMU MANDIRI



SYED FARID ALATAS adalah profesor sosiologi di Universiti Nasional Singapura (NUS). Dia pernah menjadi ketua Jabatan Pengajian Melayu di NUS dari tahun 2007 sehingga 2013. Dia mengajar di Universiti Malaya di Jabatan Pengajian Asia Tenggara (1989-1992) sebelum berpindah ke NUS. Prof. Alatas telah menulis beberapa buku dan makalah, termasuk *Ibn Khaldun* (Oxford University Press, 2013); *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (Routledge, 2014), dan (dengan Vineeta Sinha), *Sociological Theory Beyond the Canon* (Palgrave Macmillan, 2017). Bidang penyelidikannya adalah sosiologi Islam, teori sosial, agama dan reformasi, dialog intra dan antara agama, dan penelitian mengenai Eurosentrisme dan Orientalisme dalam penghasilan ilmu.

RINGKASAN

Walaupun pelbagai contoh ketidakjitian atau ketidaksesuaian faham-faham, teori-teori dan andaian-andaian Barat telahpun diperhatikan dalam karya-karya kritikal tentang kedudukan ilmu-ilmu kemasyarakatan di alam Melayu, akan tetapi apa yang dimaksudkan di aras fahaman dan empirik oleh kejitian dan ketidakjitian jarang telah menjadi perkara perbincangan ilmiah. Makalah ini bertujuan untuk memajukan pemahaman kita terhadap masalah kejitian ini secara menghuraikan beberapa masalah yang masih menghinggapi pengkajian dalam beberapa bidang mengenai Nusantara ini. Masalah-masalah ini berkaitan dengan kenyataan Eurosentrisme atau Orientalisme yang berterusan menguasai pengkajian Melayu-Indonesia. Dalam makalah ini masalah Eurosentrisme ditakrifkan dan beberapa contoh apa yang dimaksudkan dengan pendekatan bukan Eurosentrik dihasilkan.

PENDAHULUAN

Kertas ini bertujuan untuk mendedahkan serta menggambarkan andaian-andaian Eurosentrisme yang menggaris-bawahi sebahagian besar daripada kajian-kajian mengenai sejarah kepulauan Melayu-Indonesia. Orientasi Eurosentrisme atau Orientalisme inilah yang menentukan sebahagian besar daripada penyusunan sejarah dan huraian mengenai masyarakat kita, dan, kadang-kadang, tiada membawa kita kepada suatu gambaran yang benar. Eurosentrisme, yang berasal daripada tradisi kesarjanaan Eropah-Amerika, telah muncul dengan permulaan kajian Melayu-Indonesia pada abad kesembilan belas. Orientasi ini telah mempengaruhi ahli-ahli sejarah Melayu-Indonesia dalam erti bahawa ada segolongan daripada mereka yang menjadi pengikut tradisi itu. Akibatnya adalah bahawa setengah-setengah ciri-ciri Eurosentrisme dikekalkan dalam kesarjanaan tempatan di dunia Melayu.

Sejak kurun kesembilan belas telah menjelma kesedaran akan kekurangan kecocokan antara ilmu-ilmu kemasyarakatan Barat¹ dan kenyataan sosial di dunia Melayu. Pelbagai contoh ketidaksesuaian faham-faham, teori-teori dan andaian-andaian Barat telahpun diperhatikan dalam karya-karya kritik tentang kedudukan ilmu-ilmu kemasyarakatan di dunia Melayu. Kenyataan bahawa ilmu-ilmu kemasyarakatan telah muncul di Barat, diamalkan di dunia Melayu pada mulanya oleh sarjana-sarjana penjajah dan Eropah selainnya, dan akhirnya ditanamkan di kalangan sarjana-sarjana tempatan semasa dan selepas kemerdekaan, telah membangkitkan persoalan kesesuaian ilmu-ilmu ini untuk masyarakat-masyarakat alam Melayu. Beberapa sarjana pada kurun kesembilan belas dan lebih ramai lagi pada zaman pasca-penjajahan telah mencatat bahawa

¹ Kertas ini mengenai keadaan ilmu-ilmu kemasyarakatan di luar lingkungan budaya Barat, khususnya di rantau-rantau yang biasanya digelar "sedang membangun" atau "Dunia Ketiga", termasuk dunia Melayu atau Kepulauan Melayu-Indonesia. "Barat" digunakan di sini dalam erti lukisan semata-mata. Ia tidak digunakan dalam erti Oksidentalisme tetapi sebagai kategori yang mudah demi merujuk kepada suatu tradisi ilmu-ilmu kemasyarakatan yang dikuasai Amerika, Inggeris, German dan Perancis.

ilmu-ilmu kemasyarakatan tidak boleh dipindahkan dari suatu latar sejarah dan ekonomi-sosial tertentu kepada yang lain tanpa memutar-belitkan pemahaman terhadap kenyataan itu. Secara ringkas, masalah ketidaksesuaian ilmu-ilmu kemasyarakatan Barat telah dikenalpasti dan keperluan membangkitkan pengganti-pengganti yang sesuai telah diakui.

Masalah ketidaksesuaian ini berkaitan dengan suatu orientasi yang dinamakan Eurosentrisme atau Orientalisme yang berterusan menguasai pengkajian Melayu-Indonesia. Dalam kertas ini masalah Eurosentrisme ditakrifkan dan beberapa contoh apa yang dimaksudkan dengan pendekatan bukan Eurosentrik dihasilkan. Saya mulai dengan melukiskan secara kasar masalah ketidaksesuaian dan kaitannya dengan masalah Eurosentrisme, serta penyenaian ciri-ciri Eurosentrisme seperti yang terdapat dalam pengkajian Melayu-Indonesia. Bahagian ketiga memberi perhatian kepada beberapa contoh penerapan bukan Eurosentrik kepada sejarah dan masyarakat Nusantara.

Zaman penubuhan ilmu-ilmu kemasyarakatan dan institusi-institusi dalam mana mereka diajar dan berkembang di dunia Melayu telah dimulakan oleh sarjana-sarjana dan pentadbir-pentadbir penjajahan sejak kurun kelapanbelas, dan juga oleh orang Eropah selainnya secara langsung dan tidak langsung. Bidang-bidang ilmu mengenai Kepulauan Melayu-Indonesia yang telah menjelma akibat daripada usaha mereka dihinggap beberapa masalah yang berasaskan kepada Eurosentrisme.

Ilmu-ilmu kemasyarakatan dan kemanusiaan di Dunia Melayu sedang berada dalam keadaan kebergantungan intelektual kepada teori, gagasan dan institusi Barat, kepada pusat-pusat ilmu di Amerika Syarikat, Britain dan Perancis. Dalam keadaan kebergantungan ini ilmuwan-ilmuwan kita menjadi minda tertawan atau terbelenggu dan, pada umumnya, menerima dan menerapkan teori, faham dan agenda penyelidikan dari Barat tanpa mempersoalkannya. Peneliti Barat

mengenai Dunia Melayu dibaca di Dunia Melayu tetapi peneliti dari Dunia Melayu tidak semestinya dibaca di Barat. Tambahan pula, peneliti Dunia Melayu tidak meneguasai bidang pengkajian Melayu-Indonesia diperingkat antarabangsa.

Masalah di sini adalah bahawa sebahagian daripada ilmu dari Barat bersifat Eurosentrik. Ciri-ciri ilmu yang bersifat Eurosentrik adalah seperti berikut:

1. Pemikir dan gagasan tempatan dan serantau diketepikan dalam erti mereka tidak dianggap sebagai sumber teori dan faham. Contohnya, Ibn Khaldun dan José Rizal. Bahasa kita dianggap hanya sebagai alat komunikasi dan terjemahan daripada Bahasa Inggeris, dan bukan sebagai penyimpan konsep, sebagai khazanah atau sumber faham. Contohnya adalah faham merantau, orang darat-orang laut, masyarakat menetap (hulu-hilir) dan masyarakat mengembara (orang laut).
2. Kadang kali faham dan teori dari Barat memutarbelitkan kenyataan kita. Contohnya daripada kajian Belanda tentang agaman Hindu di Indonesia. Mereka mengatakan bahawa ada orang yang menganuti agama Hindu pada zaman dahulu. Ini merupakan suatu pemutarbelitan sejarah kerana pada kurun-kurun dahulu masih belum wujud agama itu. Apa yang difahami sebagai agama Hindu di India sebenarnya terdiri daripada pelbagai agama. Orientalis yang meneliti tentang India mengandaikan bahawa semunaya adalah bahagian daripada satu agama yang mereka (Orientalis) menamakan Hinuisme. Mereka mengandaikan setiap golongan yang ditemui di India adalah suatu denominasi dalam suatu agama. Andaian ini mungkin disebabkan oleh mereka meneliti agama-agama India dengan kaca mata agama Masihi dalam mana pelbagai denominasi wujud. Pada pihak lain, pemutarbelitan seumpama ini tiada terdapat dalam karya Abu Rayhan Al-Biruni yang pernah menetap di India selama tiga belas tahun dan menulis tentang agama-agama di India (adyan al-hind). Para Orientalis sebenarnya mencipta suatu agama yang baru yang lambat-laun menjadi suatu kenyataan

di India pada zaman penjajahan. Orang Belanda yang menemui penganut agama Visnu dan Siva mungkin telah menyimpulkan bahawa keduanya adalah bahagian dari agama Hinduisme, sedangkan tidak mungkin bahawa orang Bali pada zaman pra-penjajahan mengangaap diri mereka sebagai orang Hindu.

3. Orientalis, dalam kajian mereka terhadap sejarah, budaya dan masyarakat bukan Barat seringkali menegaskan dimensi negative yang sehaluan dengan pandangan rendah mereka terhadap bukan Barat. Contohnya, nilai-nilai feudal yang menggaris-bahawi sastera Melayu diketengahkan seolah-olah tidak ada tradisi bukan- atau anti-feudal dalam sastera Melayu. Ini didorong atau dipengaruhi oleh prasangka-prasangka mereka terhadap masyarakat Melayu.

DIAGNOSIS DI ALAM MELAYU TERHADAP PERMASALAHAN ILMU-ILMU KEMASYARAKATAN: MENTAKRIFKAN MASALAH DALAM ILMU-ILMU KEMASYARAKATAN

Begitu sungguh perhatian terhadap masalah ini sehingga telah muncul rumusan pelbagai pemandangan teoretik terhadap keadaan ilmu-ilmu kemasyarakatan di Dunia Ketiga yang mengajukan penilaian kritik akan pengaruh ilmu-ilmu kemasyarakatan Barat atas bidang-bidang ilmiah di Dunia Ketiga.

Sejak abad kesembilan belas, para sarjana alam Melayu dan cendekiawan lain telah membahas keadaan ilmu-ilmu kemasyarakatan di rantau ini. Penilaian mereka acap melibatkan kritik terhadap Eurosentrimisme dan Orientalisme dan penanaman secara tidak kritikal ilmu-ilmu kemasyarakatan Amerika dan Eropah di Alam Melayu. Banyak karya jenis ini terbit di Singapura, termasuk tulisan-tulisan Syed Hussein Alatas dan Syed Farid Alatas² dalam konteks pengkajian Melayu.³ Masalah serupa diungkapkan pertama kali di Indonesia, bukan oleh orang Indonesia sendiri, melainkan oleh para sarjana Belanda. Yang mula-mula menentang Orientalisme ilmu-ilmu kemasyarakatan, dari kalangan Belanda khususnya, dan dari kalangan orang-orang Eropah secara umum, adalah Jacob

Cornelis van Leur, seorang sarjana yang tragisnya mati muda dalam pertempuran di Laut Jawa melawan orang-orang Jepang. Ia kritis terhadap kecenderungan Erosentris yang ditemukan dalam pengetahuan Belanda mengenai Hindia Belanda⁴. Ia menulis dalam bahasa Belanda, tetapi beberapa esainya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris⁵. Van Leur terkenal karena tulisannya yang menentang perspektif dari 'geladak kapal, dinding-dinding benteng, balkon tinggi rumah-rumah dagang'⁶, meskipun ia sendiri tidak objektif dalam menilai, misalnya, pengislaman Indonesia⁷. Sebagai contoh, ia mempertanyakan ketepatan abad delapan belas sebagai sebuah kategori dalam sejarah Hindia Belanda, karena merupakan kategori yang dipinjam dari sejarah Barat⁸. Secara perlahan, orang-orang Indonesia sendiri mulai menulis tentang masalah Orientalisme dan bias-bias lain yang muncul dalam penulisan sejarah Indonesia.⁹

Beberapa sarjana juga menyoroti masalah imperialisme intelektual dan gagasan-gagasan terkait. Pada 1950-an, Syed Hussein Alatas dari Malaysia merujuk pada 'impot secara besar-besaran gagasan-gagasan dunia Barat ke masyarakat Timur' yang dilakukan tanpa pertimbangan sepatutnya dari segi konteks sosial-sejarah.¹⁰

² Syed Hussein Alatas, *Academic Imperialism*. Lecture delivered to the History Society, University of Singapore on 26 September, 1969; Syed Hussein Alatas, "Intellectual imperialism: definition, traits and problems", *Southeast Asian Journal of Social Science*, 28, 1(2000): 23-45; Syed Hussein Alatas, "The Captive Mind in Development Studies," *International Social Science Journal* 34, 1(1972): 9-25; Syed Hussein Alatas, "The Captive Mind and Creative Development," *International Social Science Journal* 36, 4 (1974): 691-699.

³ Syed Farid Alatas, "The Theme of 'Relevance' in Third World Human Sciences", *Singapore Journal of Tropical Geography* 16, 2 (1995): 123-140; Syed Farid Alatas, "The Sacralization of the Social Sciences: A Critique of an Emerging Theme in Academic Discourse", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 91(1995): 89-111; Syed Farid Alatas, "The Rhetorics of Social Science in Developing Societies", CAS Research Papers Series No 1, Singapore: Centre for Advanced Studies, National University of Singapore, 1998; Syed Farid Alatas & Vineeta Sinha, "Teaching Classical Theory in Singapore: The Context of Eurocentrism", *Teaching Sociology* 29, 3(2001): 316-331; Syed Farid Alatas, *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*, New Delhi: Sage, 2006; Syed Farid Alatas & Vineeta Sinha, *Sociological Theory Beyond the Canon*, London: Palgrave Macmillan, 2017.

⁴ van Leur, 1937, 1940a, 1940b.

⁵ van Leur, 1955.

⁶ van Leur, 1955, hal. 261.

⁷ Syed Hussein Alatas, "Reconstruction of Malaysian History," *Revue du Sud-est Asiatique* 3(1962): 219-245, hal. 225-6

⁸ J. C. van Leur, "Eenige aantekeningen betreffende de mogelijkheid der 18e eeuw als categorie in de Indische geschiedschrijving", *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het (koninklijk) Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 80(1940): 544-67.

⁹ Mithalnya, Armijn Pane, "Indonesia di Asia Selatan: Sedjarah Indonesia sampai ± 1600", *Indonesia* 2(1951): 1-36; Soedjatmoko, *An Approach to Indonesian History: Towards an Open Future*, Translation Series, Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1960.

¹⁰ Syed Hussein Alatas, 'Some Fundamental Problems of Colonialism', *Eastern World* (London), November, 1956.

Ini disebutnya sebagai masalah asa kolonialisme. Lebih lanjut ditunjukkan bahwa cara berpikir penduduk terjajah memiliki kaitan dengan imperialisme politik dan ekonomi. Demikian pula ungkapan imperialisme cendekia atau akademik.¹¹

Dari catatan-catatan tadi, berbagai persoalan yang telah dikenal pasti oleh sejumlah ilmuwan dan pemikir Asia dapat dijabarkan menurut ciri-ciri berikut:

1. Ada bias Erosentris sehingga ide, model, pilihan masalah, metodologi, teknik, bahkan rencana penyelidikan berasal dari karya Amerika, Inggris, dan hingga tingkatan tertentu, Prancis dan Jerman.
2. Ada pengabaian umum terhadap tradisi falsafah dan sastra tempatan. Meski mungkin ada kajian mengenai sastera dan atau falsafah tempatan, tradisi semacam ini tetap menjadi objek kajian, tidak dianggap sebagai sumber konsep ilmu-ilmu kemasyarakatan.
3. Kurangnya kreativiti atau ketidakmampuan para ilmuwan sosial di luar arena budaya Ero-Amerika untuk melahirkan teori dan metode yang asli.¹² Terasa adanya kekurangan gagasan-gagasan asli yang menumbuhkan faham baru, perspektif teoritis baru, aliran pemikiran baru, atau inovasi dalam metode penyelidikan.
4. Mimesis (peniruan) terlihat dalam penerimaan pengetahuan yang tidak kritik terhadap model ilmu-ilmu kemasyarakatan Barat.¹³
5. Terkait dengan ini adalah masalah auto-Orientalisme, yakni internalisasi gagasan-gagasan Orientalis yang berkembang di Barat, kemudian dikonsumsi di wilayah-wilayah yang merupakan objek konstruksi Orientalis.
6. Teori-teori Orientalisme dan Erosentrisme, yang membincangkan binaan secara wacana (*discursive construction*) Timur dan sejarah dunia, juga merujuk kepada satu segi ketidakjitian, iaitu, ketidakselarasan antara andaian dan kenyataan. Umpamanya, banyak di antara pemerhatian Marx dan Weber terhadap masyarakat-masyarakat bukan-Eropah bukan hanya

¹¹ Alatas, *Academic Imperialism*.

¹² Sinha, "Socio-Cultural Theory and Colonial Encounters."

¹³ Sinha, "Socio-Cultural Theory and Colonial Encounters," hal. 19.

salah secara fakta, akan tetapi mereka berasaskan kepada andaian-andaian tiada berdasar sepanjang yang menyangkut ciri-ciri utama masyarakat-masyarakat “Timur”. Akibat Orientalisme adalah masalah ketidakjitian atau ketidaksesuaian dalam ilmu-ilmu kemasyarakatan di dunia Melayu, termasuk pendekatan ilmiah terhadap sejarah rantau ini.

7. Wacana Eropa mengenai masyarakat bukan Barat cenderung mengarah pada pembinaan esensialis, yang ‘memastikan’ bahwa dirinya adalah kebalikan dari Eropa: barbar, terbelakang, dan irasional.¹⁴
8. Tiadanya sudut pandang minoriti. Sebagai mithal, Evans mencatat bahwa dalam berlimpahnya data yang dikumpulkan para etnografer Cina, Vietnam, dan Laos, ‘tidak ada tradisi untuk mencatat “suara-suara” minoriti’.¹⁵ Dalam tradisi Islam garis pemisah yang diungkapkan adalah mustazafin-mustakbirin, yang diperolehi daripada al-Qur’an. Jika kita memahami istilah ‘minoriti’ bukan hanya dalam arti minoriti etnik tetapi juga semua kelompok yang tidak beruntung dan terpinggirkan, maka dapat kita tegaskan bahwa ilmu-ilmu kemasyarakatan semacam itu dikuasai oleh perspektif elitis.
9. Persekutuan dengan negara. Peranan yang dimainkan disiplin-disiplin seperti antropologi dan geografi pada masa kolonial terus berlanjut di zaman sekarang. Sebagai mithal, antropologi dipergunakan negara untuk mewujudkan integrasi, kawalan atas dasar negara, dan penciptaan sebuah budaya kebangsaan.¹⁶ Sering kali peranan sedemikian mewujudkan penyelidikan dan penulisan yang bersifat negaracentrik, iaitu, yang didekati dari segi pendapat dan kepentingan pihak yang memerintah dan menguasai atau mempengaruhi jentera pemerintahan.¹⁷

¹⁴ Sinha, “Socio-Cultural Theory and Colonial Encounters,” hal. 11-12.

¹⁵ Grant Evans, “Indigenous and Indigenised Anthropology in Asia”, makalah disampaikan pada International Workshop on Indigenous and Indigenised Anthropology in Asia, 1-3 Mei, 1997, Leiden, hal. 10.

¹⁶ Evans, “Indigenous and Indigenised Anthropology”, hal. 8; Frank N. Pieke, “Is there Room for Cultural Anthropology in the People’s Republic of China”, makalah disampaikan pada International Workshop on Indigenous and Indigenised Anthropology in Asia, 1-3 Mei, 1997, Leiden, hal. 6; Martin Ramstedt, “Anthropology and the Nation State – Applied Anthropology in Indonesia”, makalah disampaikan pada International Workshop on Indigenous and Indigenised Anthropology in Asia, 1-3 Mei, 1997, Leiden, hal. 15.

¹⁷ Syed Husin Ali, *Sejarah Rakyat Malaysia (Khususnya Perkembangan Nasionalisme)*, Petaling Jaya: SIRD & Kuala Lumpur: PSR, 2017, hal. 9.

10. Persoalan-persoalaan tadi berada dalam konteks imperialisme akademik,¹⁸ yakni penguasaan intelektual Dunia Ketiga oleh kuasa-kuasa ilmu-ilmu kemasyarakatan (AS, Inggris, dan Prancis).

Jenis minda yang tertawan oleh Eurosentrisme bercirikan cara memikir yang dikuasai oleh pemikiran Barat. Masalahnya bukan pengambilan dari pemikiran Barat sendiri, tetapi cara tanpa kupasan dan tiruan dalam mana ilmu dari Barat dimengerti dan diterima. Suatu *demonstration effect* mengakibatkan tiruan di segala aras kegiatan-kegiatan keserjanaan, termasuk penetapan masalah, analisa, pengitlakan, pembentukan faham, penggambaran, penghuraian, dan pentafsiran.¹⁹ Dari teori tawanan watak kita dapat memahami ketidakjitian sebagai bercirikan ilmu masyarakat yang ditentukan oleh ketidakbolehan membangkitkan masalah asli dan merencanakan kaedah asli demi penyelesaian masalah.

Penulisan ilmiah watak tertawan juga berasaskan kepada “ketidaknyataan andaian-andaian asas, abstraksi yang salah, ketidaktahuan atau salah pentafsiran fakta-fakta, dan pemahaman keliru terhadap masalah-masalah tertentu” dalam ilmu-ilmu kemasyarakatan.²⁰ Masalah ketidakselarasan antara andaian dan kenyataan mengakibatkan masalah penerapan teori-teori, faham-faham serta model-model Barat. Teori-teori Orientalisme, Eurosentrisme dan kupasan pascapenjajahan telah terus-menerus menunjukkan bagaimana teori-teori yang tidak dapat diterapkan dipaksakan pada fakta-fakta sejarah, yang akhirnya menjadi binaan yang sangat diragukan. Contoh terkenal adalah faham ragam pengeluaran Asiatic Marxis. Ketidakjitian dalam erti ketidakterapan di sini disebabkan oleh ketidakcocokan antara teori dan kenyataan empiris.

¹⁸Alatas ‘Academic Imperialism’; Alatas, “Intellectual Imperialism”.

¹⁹Alatas, “The Captive Mind in Development Studies,” hal. 11-12.

²⁰Alatas, “The Captive Mind in Development Studies,” hal. 11.

SERUAN AKAN WACANA PENGGANTI (ALTERNATIVE DISCOURSES)

Pemahaman bahwa ilmu-ilmu kemasyarakatan di Asia memiliki masalah sebagaimana disebutkan dan dibicarakan tadi telah menimbulkan reaksi di kalangan sarjana Barat dan non Barat. Pengenalan masalah ketidaksesuaian adalah suasana tepat untuk memahami seruan untuk kesesuaian.²¹ Ini telah menjelma dalam bentuk anjuran untuk mentafsirkan semula sejarah.

Sejarah yang ditafsir semula merupakan apa yang Edward Said menamakan "revisionary history", iaitu penulisan sejarah yang menolak wacana berpengaruh dan berkuasa dan yang "melebihi perlawanan Timur menentang Barat, dan secara cendekia dan konkrit mencuba memahami perkembangan beraneka-ragam dan yang seringkali aneh, yang dahulu tiada tercapai oleh apa yang dinamakan sejarawan dunia dan juga Orientalis penjajahan...".²²

Di dunia Melayu, seorang pendukung awal ilmu-ilmu kemasyarakatan dalam bentuk non akademis, kemungkinan adalah Abdullah bin Abdul Kadir Munshi (1796-1854). Salah satu karyanya adalah *Kesah Pelayaran Abdullah* pada 1838. Abdullah (1838/1965) merupakan seorang pengamat yang tajam mengenai masalah keterbelakangan masyarakat Melayu pada zamannya, yang baginya disebabkan oleh tatanan feodal. Abdullah adalah pendukung penggunaan bahasa Melayu sebagai media pengembangan kesedaran orang Melayu. Abdullah jelas tidak menentang seni tilawah Al-Quran. Namun, mempelajari Al-Quran tanpa memahami isinya menurutnya tidak rasional.²³ Ia menyayangkan bahwa orang-orang elit Melayu tidak memainkan peran utama dalam menyuburkan

²¹Pelbagai seruan ini telah disenaraikan dalam Syed Farid Alatas, "The Theme of 'Relevance' in Third World Human Sciences", *Singapore Journal of Tropical Geography* 16, 2(1995): 123-140, hal. 128-133.

²²Edward Said, *Culture and Imperialism*, London: Chatto & Windus, 1993. Contoh karya seumpama ini (revisionary history) yang dirujuk Said adalah diantara lain Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A study of the image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th century and its function in the ideology of colonial capitalism*, London: Frank Cass, 1977. Lihat juga Edward Said, "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture," *Raritan* 9, 3(1990): 27-50.

²³Abdullah bin Abdul Kadir Munshi, *Kesah Pelayaran Abdullah*, Singapura: Malaysian Publications, 1965, hal. 15.

proses belajar di kalangan orang-orang Melayu agar dapat menghasilkan karya-karya di berbagai cabang pengetahuan.²⁴ Abdullah kemudian menilai dampak feudalisme pada pikiran Melayu yang ia pandang bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Karyanya merupakan catatan kritik pertama mengenai feudalisme Melayu yang menawarkan sebuah perspektif yang mematahkan sudut pandang kolonial dan feudal.²⁵

Di Indonesia, para sarjana kolonial Belanda-lah yang pertama kali membicarakan masalah pengganti dalam kajian sejarah Indonesia. Belakangan, baru diikuti oleh orang-orang Indonesia sendiri. Meskipun gagasan sejarah yang Indosentris tetap merupakan faham yang kabur dan tampak 'lebih berhasil dalam konsepsi ketimbang pelaksanaan'²⁶ beberapa catatan mengenai usaha-usaha awal masih bisa dikemukakan.

Sarjana Belanda, J.C. van Leur, telah mempertanyakan cocok-tidaknya abad kedelapan belas dijadikan sebuah kategori dalam sejarah Indonesia.²⁷ Abad kedelapan belas adalah sebuah kategori pinjaman dari sejarah Barat yang menunjukkan aspek-aspek khas Barat. Lebih lanjut, tidaklah absah menganggap sejarah Indonesia sebagai sejarah Dutch East India Company (Perusahaan Hindia Timur Belanda). Apalagi, para sejarawan telah membuat kesalahan dengan mengasumsikan bahwa negara-negara 'Oriental' mengalami kemunduran pada abad delapan belas sebagaimana keadaan Eropa sebelum Revolusi Industri. Maka, yang dibutuhkan adalah sebuah sistem kategori baru yang hanya dapat dimunculkan melalui keakraban dengan sejarah Indonesia sebagai sebuah sejarah menurut ketentuannya sendiri, bukan sejarah seberang laut Belanda.

²⁴ Abdullah Munshi, *Kesah Pelayaran Abdullah*, hal. 15-16.

²⁵ Untuk diskusi yang sangat bagus mengenai pemikiran Abdullah, lihat Shaharuddin Maaruf, *Malay ideas on development: from feudal lord to capitalist*, Singapore: Times Book International, 1989, bab 2. Saya bersandar pada karya ini untuk keterangan tadi.

²⁶ Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia: Suatu Alternatif*, Jakarta: Gramedia, 1982, hal. 30

²⁷ Penjelasan mengenai van Leur diambil dari Hall yang membicarakan ulasan van Leur mengenai kurun ke-18. Lihat K.R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985, hal. 7-8.

Cendekiawan Indonesia Armin Pane telah mempublikasikan sebuah esai berisikan gambaran besar mengenai sejarah Indonesia yang Indosentris.²⁸ Ini bukan berarti mengabaikan karya-karya atau sumber asing, tetapi lebih menempatkan mereka kembali dalam sudut pandang sejarah Asia dan Asia Tenggara, bukan Eropa.²⁹ Indosentrisme dapat dipahami sebagai upaya membetulkan sejarah Indonesia yang (semula) tak lebih dari perluasan sejarah seberang laut Belanda. Caranya, dengan memusatkan perhatian pada orang Indonesia sendiri sebagai pelaku sejarah. Implikasinya mencakup perhatian pada sejarah lokal dan regional. Sejarah mikro semacam itu pada akhirnya akan mendorong seruan pendekatan multidimensi yang tidak terdapat dalam pendekatan sejarah arus utama.³⁰ Meski kebutuhan akan pendekatan multidimensi tampak nyata, banyak sejarah alam Melayu yang masih harus ditulis kembali dengan semangat ini.

Syed Hussein Alatas telah mengemukakan cadangan membina semula sejarah Kepulauan Melayu-Indonesia yang terkait dengan metodologi dan falsafah sejarah.³¹ Ia mencatat, dalam sejarah Melayu-Indonesia, abad ketiga belas hingga keenam belas merupakan periode yang diabaikan dalam kajian sejarah Asia Tenggara dan harus diperlakukan sebagai zaman tersendiri.³² Alatas mengusulkan agar zaman tersebut dianggap sebagai zaman Islam dengan individualitinya sendiri kerana merupakan sebuah zaman pengislaman yang intensif; dan memunculkan masalah historiografik seperti periodisasi, unit analisis, dan sudut pandang sejarah.³³ Selain dari itu, karya Alatas dalam mana penafsiran semula sejarah dilakukan adalah bukunya, *The Myth of the Lazy Native* (1977).³⁴

²⁸Armin Pane, 1951.

²⁹Armin Pane, 1951.

³⁰Kartodirdjo, *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia*, hal. 38-39.

³¹Syed Hussein Alatas, "Reconstruction of Malaysian History," *Revue du Sud-est Asiatique* 3(1962): 219-245; Syed Hussein Alatas, "Theoretical Aspects of Southeast Asian History: John Bastin and the Study of Southeast Asian History," *Asian Studies* 2, 2(1964): 247-260.

³²Alatas, "Reconstruction of Malaysian History," hal. 219.

³³Alatas, "Reconstruction of Malaysian History," hal. 224.

³⁴Alatas, *The Myth of the Lazy Native*.

Karya awal lain tentang rekonstruksi adalah karya saudara Alatas, Syed Muhammad Naquib al-Attas yang diikuti dengan karya serupa dalam bahasa Melayu.³⁵ Karya ini mengemukakan teori umum mengenai pengislaman Kepulauan Melayu-Indonesia didasarkan pada sejarah gagasan. Al-Attas menggarapnya dengan meneliti 'konsep-konsep istilah pokok yang berubah dalam bahasa Melayu' di abad keenam belas dan tujuh belas. Bukti yang membentuk landasan teori umum tersebut diambil dari sastra-sastra utama berbahasa Melayu, Arab dan Persia, dan metode yang digunakan adalah 'penafsiran kritis dan komentatif' terhadap teks maupun 'konsep metodologis dan pendekatan analisis semantik modern'.³⁶

SEKOLAH ILMU MANDIRI

Di sini, mungkin menarik dicatat bahwa Malaysia dan Singapura telah mewujudkan pendekatan menghasilkan wacana pengganti sejak 1960-an. Di antara wacana pengganti yang muncul sebagai tanggapan terhadap orientasi Eurosentrik adalah karya-karya yang telah dipengaruhi pemikiran Syed Hussein Alatas. Pemikiran Syed Hussein Alatas berasaskan kepada gagasan ilmu mandiri (autonomous knowledge). Beliau menyeru supaya suatu tradisi ilmu kemasyarakatan mandiri (autonomous social science tradition) dihasilkan demi menentang penguasaan imperialisme cendekia dan pengaruh minda tertawan.³⁷ Contoh-contohnya karya beliau yang digaris-bawahi gagasan ilmu mandiri adalah penyelidikan sosiologi sejarah tentang ideologi penjajahan dengan fokus pada (a) falsafah politik Raffles³⁸ dan (b) mitos kemalasan Melayu, Jawa dan Filipina.³⁹

³⁵ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 1969; Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Penerbit University Kebangsaan Malaysia, 1972; Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Historical Fact and Fiction*, Johor Bahru: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2011.

³⁶ Al-Attas, *Preliminary Statement*, hal. 1-2.

³⁷ Syed Hussein Alatas, "Towards an Asian social science tradition", *New Quest* 17, 1979: 265-269; Syed Hussein Alatas, "Social aspects of endogenous intellectual creativity: the problem of obstacles – guidelines for research". In A Abdel-Malek & A N Pandeya, ed. *Intellectual creativity in endogenous culture*, Tokyo: United Nations University, 1981.

³⁸ Syed Hussein Alatas, *Thomas Stamford Raffles 1781-1826: schemer or reformer*, Sydney: Angus & Robertson, 1971.

³⁹ Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native*.

Seruan ini telah diperhatikan oleh dua generasi sarjana sehingga telah menjelma suatu tradisi dalam penghasilan ilmu yang disebut sebagai Sekolah Ilmu Mandiri.⁴⁰ Dalam tradisi ini pembinaan teori, pembentukan konsep, penerapan kaedah ilmu kemasyarakatan dan kemanusiaan, dan pemahaman fenomena dilakukan dengan cara yang sesuai untuk masyarakat tertentu dan bertentangan dengan kepentingan Eurosentrik, nasionalis, dan sektarian. Menurut penulis Filipina, John Nery, Alatas telah meninggalkan suatu komuniti yang hidup, keturunan sarjana yang mandiri, dan merujuk kepada ini sebagai tradisi Alatas (*the Alatas tradition*).⁴¹ Ini juga disebut sebagai sekolah kerana tradisi ini berterusan sampai hari ini dalam karya sarjana-sarjana yang telah diilhamkan oleh Alatas seperti Chandra Muzaffar⁴², Shahrudin Maaruf,⁴³ Sharifah Maznah Syed Omar,⁴⁴ Noor Aisha Abdul Rahman,⁴⁵ Syed Farid Alatas,⁴⁶ Masturah Alatas,⁴⁷ Sharifah Munirah Alatas,⁴⁸ Mohamed Imran Mohamed Taib,⁴⁹ Norshahril Saat,⁵⁰ Pradana Boy Zulian,⁵¹ Okky Puspa Madasari⁵² dan lain-lain.⁵³

⁴⁰ Syed Imad Alatas, "Perkembangan Sekolah Ilmu Mandiri: Pemikiran Syed Hussein Alatas" FMT, 23 January, 2021 <https://www.freemalaysiatoday.com/category/bahasa/pandangan/2021/01/23/perkembangan-sekolah-ilmu-mandiri-pemikiran-syed-hussein-alatas/>

⁴¹ John Nery, *Revolutionary Spirit: Jose Rizal in Southeast Asia*, Singapore: ISEAS, 2011, hal. 201-202.

⁴² Chandra Muzaffar, *Protector?: An Analysis of the Concept and Practice of Loyalty in Leader-led Relationships within Malay Society*, Petaling Jaya: SIRD, 2020.

⁴³ Shahrudin Maaruf, *The concept of the hero in Malay society*, Singapore: Eastern Universities Press, 1984; Shahrudin Maaruf, *Malay ideas on development*; Shahrudin Maaruf, *The concept of the hero in Malay society*, Singapore: Eastern Universities Press, 1984; Shahrudin Maaruf, "Some theoretical problems concerning tradition and modernization among the Malays of Southeast Asia", dalam Yong Mun Cheong, peny., *Asian tradition and modernization: perspectives from Singapore*, Singapore: Times Academic Press, 1992.

⁴⁴ Sharifah Maznah Syed Omar, *Myths and the Malay ruling class*, Singapore: Times Academic Press, 1993.

⁴⁵ Noor Aisha Abdul Rahman, *Colonial Image of Malay Adat Laws: A Critical Appraisal of Studies on Adat Law in the Malay Peninsula during the Colonial Era and Some Continuities*, Leiden: Brill, 2006; Noor Aisha Abdul Rahman, "Changing Roles, Unchanging Perceptions and Institutions: Traditionalism and its Impact on Women and Globalization in Muslim Societies in Asia", *The Muslim World* 97(2007): 479-507; Noor Aisha Abdul Rahman, "Issues on Islam and the Muslims in Singapore Post-9/11: An Analysis of the Dominant Perspective", dalam Hui Yew-Foong, peny., *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.

⁴⁶ Syed Farid Alatas, "Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences", *Current Sociology* 51, 6(2003): 599-613; Syed Farid Alatas, *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*, New Delhi: Sage, 2006; Kathinka Sinha-Kerkhoff & Syed Farid Alatas, peny., *Academic Dependency in the Social Sciences: Structural Reality and Intellectual Challenges*, Delhi: Manohar, 2010; Syed Farid Alatas, *Ibn Khaldun: Biografi Intelektual dan Pemikiran Sang Pelopor Sosiologi*, Jakarta: Mizan, 2017.

⁴⁷ Mengenai Syed Hussein Alatas, lihat Masturah Alatas, *The Life in the Writing - Syed Hussein Alatas*, Kuala Lumpur: Marshall Cavendish, 2010. See also Masturah Alatas, "Malaysian Mandela", *boundary 2*, 41, 2(2014): 21-3 doi:10.1215/01903659-2686007; Masturah Alatas, "The Double Captivity of 'Chinese Privilege'" *New Mandela* 22 April, 2015.

⁴⁸ Sharifah Munirah Alatas, "Applying Syed Hussein Alatas's Ideas in Contemporary Malaysian Society", *Asian Journal of Social Science* 48(2020): 319-38.

Usaha-usaha seumpama ini telah bermula dari tahun 1960-an di Malaysia dan Singapura sehingga mempengaruhi dua generasi sarjana dan sedang mengilhamkan generasi yang ketiga, khususnya dalam bidang pengkajian Alam Melayu-Indonesia. Harus dicatat di sini bahawa selain daripada Sekolah Ilmu Madiri, suatu pendekatan yang juga merupakan suatu sekolah yang bersifat anti-Orientalis adalah tradisi yang diilhamkan oleh karya Syed Muhammad Naquib Al-Attas yang telah mempengaruhi suatu jenis kersarjanaan yang agak berbeza daripada Sekolah Ilmu Mandiri.⁵⁴

Dalam apa yang berikut, saya memberi tiga contoh apa yang dimaksudkan dengan ilmu-ilmu kemasyarakatan yang bukan Orientalis. Dalam usaha kita

⁴⁹ Mohamed Imran Mohamed Taib adalah seorang penulis, aktivis antara, dan pengasas Centre for Interfaith Understanding (CIFU), suatu usaha untuk memelihara dialog mengenai multikulturalisme. Sila rujuk kepada Azhar Ibrahim Alwee, Mohamed Imran Mohamed Taib, peny., *Islam, Religion and pProgress: Critical Perspectives*, Singapore: The Print Lodge Pte Ltd. [for] The Reading Group Singapore, 2006; Mohamed Imran Mohamed Taib & Nurul Fadiyah Johari, peny., *Budi Kritik*, Singapura: The Litearry Centre and The Reading Group, 2018; Azhar Ibrahim Alwee & Mohamed Imran Mohamed Taib, peny. *Moral Vision and Social Critique: Selected Essays on Syed Hussein Alatas*, Singapore: The Reading Group, 2007.

⁵⁰ Norshahril Saat, "Countering Utopianism: Alatas and the Muslim resurgence of the 1970s", *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 46, 1(2012): 105-125; Norshahril Saat, *The State, Ulama and Islam in Malaysia and Indonesia*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018; Norshahril Saat, peny., *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, Singapore: ISEAS-Yusof Ishak, 2018.

⁵¹ Radana Boy Zulian, "Prophetic social sciences: toward an Islamic-based transformative social sciences", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 1, 1(2011): 95-121; Pradan Boy Zulian, "Language and cultural imperialism: Indonesian case", *International Journal on Language, Research and Education Studies* 1,1(2017): 165-172; Pradana Boy Zulian, *Fatwa in Indonesia: An Analysis of Dominant Legal Ideas and Mode of Thought of Fatwa-Making Agencies and Their Implications in the Post-New Order Period*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

⁵² Okky Puspa Madasari merupakan seorang penulis Indonesia dan pemenang anugerah Kusala Sastra Khatulistiwa untuk kategori fiksi untuk novelnya Maryam (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2012) pada tahun 2012. Di antara karya lainnya sila rujuk kepada https://id.wikipedia.org/wiki/Okky_Madasari.

⁵³ Azhar Ibrahim, "Sociological Readings of Classical Malay Literature: Possible Contribution to the Sociology of Religion of Malays of South-East Asia," dalam Zaiton Ajamain & Norazian Ahmad, peny., *Kesusasteraan Tradisional Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 2005, hal. 416-436; Azhar Ibrahim, "Contemporary Malay Studies: Diverging Visions, Competing Priorities and its Implications: A Critique", *Asian Journal of Social Science*, 35, 4-5(2007): 657-680; Azhar Ibrahim, "Orientalism, Ethno-Religious Exclusivism and Academicism in Malay Studies: The Challenges for the Emergence of an Autonomous Sociological Discourse." Kertas yang dibentangkan di World Congress of Sociology, RC 35: Concept Formation in Asian Sociology, 16 July 2010, Gothenberg, Sweden; Azhar Ibrahim, *Menyanggah Belunggu Kerancuan Fikiran Masakini*, Petaling Jaya: SIRD, 2016.

⁵⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Petaling Jaya: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1978; Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition on the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998; Wan Mohd Nor Wan Daud & Muhammad Zainiy Uthman, peny. *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam: Essays in Honour of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Johor Bahru: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2010; Wan Mohd Nor Wan Daud, "Islamization of Contemporary Knowledge and the Role of the University in the Context of De-Westernization and Decolonization", Professorial Lecture, Center for Advanced Studies on Islam, Science and Civilization (CASIS), Universiti Teknologi Malaysia, 26 Jun, 2013.

mewujudkan wacana pengganti, iaitu, yang bukan Orientalis, dalam ilmu-ilmu kemasyarakatan, kita seharusnya sedar akan pentingnya mengenalpasti pemikir-pemikir tempatan dalam warisan pemikiran kita yang wajar dianggap sebagai sumber teori dan faham yang baru.

MENGUBAH GAGASAN-GAGASAN YANG SUDAH DITERIMA

Sesuatu yang berpengaruh dalam pengkajian sejarah ekonomi-politik dunia Melayu adalah andaian bahawa negara-negara pra-kapitalis di rantau ini berasaskan kepada ragam pengeluaran Asiatik atau ragam pengeluaran yang lain yang tidak mengandungi prasyarat-prasyarat untuk perkembangan ragam pengeluaran kapitalis atau kapitalisme moden. Umpamanya, untuk Karl Marx ada empat prasyarat untuk penjelmaan ragam pengeluaran kapitalis yang hanya dapati di Eropah dalam ragam pengeluaran feudal. Mereka adalah 1) pembebasan kaum petani daripada kewajipan mereka terhadap pemilik tanah⁵⁵ ; 2) perkembangan pekerjaan kemahiran perkotaan (*urban crafts*)⁵⁶ ; 3) pengumpulan hakmilik yang diperolehi daripada perdagangan dan riba (*usury*)⁵⁷; dan 4) meningkatnya kegiatan pembuatan (*manufactures*).⁵⁸ Kesemuanya empat prasyarat ini adalah sangat penting bagi peralihan daripada feudalism ke kapitalisme di Eropah.

Perkembangan dalam pekerjaan kemahiran perkotaan dan pembuatan memerlukan bekalan buruh yang cukup yang tidak ada di kota-kota Eropah pada Zaman Pertengahan, yang kemudian dimungkinkn oleh pembebasan kaum petani dari perdesaan dan adanya sebuah class pedagang yang agak bebas daripada kuasa pemerintah di perkotaan. Prasyarat-prasyarat ini difahami Marx sebagai tiada terdapat dalam masyarakat Asia kerana ekonomi-politiknya dicirikan oleh pengaturan kota dan desa dalam mana tiada terdapat kelas pedagang yang bebas.

⁵⁵ Karl Marx, *Precapitalist Economic Formations*, New York: International Publishers, 1965, hal. 107; Karl Marx, *The German Ideology*, New York: International Publishers, 1978, hal. 69, 73.

⁵⁶ Marx, *Precapitalist Economic Formations*, hal. 104-5.

⁵⁷ Marx, *Precapitalist Economic Formations*, hal. 107-9.

⁵⁸ Marx, *Precapitalist Economic Formations*, hal. 116-17; Karl Marx, *The German Ideology*, hal. 72-3.

Kenyataan, seperti yang terdapat di negeri-negeri Melayu tidak semestinya mentaati binaan teoretis ini. Telah dikemukakan oleh P.L. Burns bahawa dalam kes negeri-negeri Melayu, terutama sekali di Perak, Selangor dan Sungai Ujong, process peralihan daripada ragam penegluaran penyerahan ufti kepada kapitalisme telah mula dijalankan oleh orang besar atau datuk-datuk Melayu sebagai pemilik lombong-lombong timah. Kapitalisme menjelma dalam industry timah di Semenanjung Melayu sebelum penubuhan pemerintah penjajahan.⁵⁹ Datuk-datuk Melayu telah bekerjasama dengan pedagang-pedagang Cina, Arab, Jawi Peranakan dan Serani untuk mengimpot buruh Cina.

PENERAPAN SECARA KRITIK FAHAM-FAHAM DARI BARAT

Istilah yang biasanya digunakan untuk merujuk kepada sistem ekonomi negeri-negeri Melayu sebelum zaman kapitalis adalah feudalisme. Sebenarnya, istilah ini dengan sendirinya tidak sesuai. Salahsatu daripada ciri-ciri Orientalisme adalah penerapan faham-faham daripada Barat secara tidak kritikal. Ini menyebabkan pengabaian faham-faham lain yang mungkin lebih sesuai untuk menggambarkan keadaan ekonomi-politik negeri-negeri Melayu pada zaman prakapitalis.

Ekonomi-politik negeri-negeri Melayu dan kepulauan Melayu-Indonesia pada amnya dapat difahami sebagai terdiri daripada dua jenis peraturan politik, iaitu, yang berpusat dan yang tidak berpusat. Yang tidak berpusat dinamakan oleh Bronson sebagai jaringan perukaran persungai.⁶⁰ Pusat politik dan ekonomik sistem ini terletak di kuala sungai di daerah pantai dan membentang hingga ke hulu atau hutan-hutan di pedalaman di mana terdapat pengeluar terakhir barang-barang hasil hutan. Sistem ini adalah sistem yang tidak berpusat kerana yang memerintah di kuala sungai itu tidak memiliki keseluruhannya

⁵⁹ P.L. Burns, "Capitalism and the Malay States" in Hamza Alavi, et al, *Capitalism and Colonial Production*, Kent: Croom Helm, 1982, hal. 159-178.

⁶⁰ Bronson, B. (1978) "Exchange at the Upstream and Downstream Ends: Notes Toward a Functional Model of the Coastal State in Southeast Asia," dalam K.L. Hutterer, peny., *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History and Ethnography*, Ann Arbor: University of Michigan Center for South and Southeast Asian Studies, 1978, hal. 39-52.

wilayah itu, iaitu wilayah yang membentang dari kuala sungai hingga ke hulu. Ia hanya cuba memaksa ataupun memperoleh kesetiaan pengeluar-pengeluar di hulu sungai dengan menagih sumpah setia atau ufti, iaitu, bayaran yang dikenakan oleh seorang pemerintah ke atas daerah-daerah yang di luar kuasanya. Ia juga harus bersaing dengan kuasa-kuasa lain di wilayah itu untuk menubuhkan dan memelihara kekuasaan ke atas daerah pedalaman di mana barang-barang dikeluarkan dan diedarkan sampai ke hilir kerana ia hendak menjadi pusat pengedaran barang-barang eksport dan import. Ia juga bersaing dengan pemerintah wilayah yang lain yang berpusat di kuala sungai yang lain. Sistem ekonomi politik ini dinamakan sistem tidak berpusat kerana pemerintah tidak memiliki dan menguasai keseluruhan wilayah itu. Satu contoh jaringan pertukaran persungai adalah negara Srivijaya.

Sistem ekonomi-politik yang berpusat dinamakan jaringan pertukaran persawahan. Dalam sistem ini barang-barang yang dikeluarkan di perkampungan-perkampungan dijual di pekan-pekan oleh petani-petani dan pedagang-pedagang beberapa hari seminggu. Pekan-pekan ini adalah kecil dan merupakan pekan yang sementara. Dari pekan-pekan ini barang-barang dijual ke pasar-pasar yang besar dan tetap. Dari pasar-pasar menengah ini barang-barang dijual di bandar atau kota diraja untuk kegunaan penduduknya dan eksport. Negara yang berdasarkan kepada sistem seumpama ini terdiri daripada beberapa perkampungan dan pasar menengah. Sistem ini dinamakan sistem berpusat kerana kebanyakan tanah dimiliki pemerintah. Sistem ini berdasarkan kepada pengeluaran barang-barang pertanian seperti padi. Pemerintah menguasai pengedarannya dan menagih cukai atasnya. Contoh jaringan pertukaran persawahan adalah negara Majapahit dan Mataram.⁶¹

Untuk mendalami pemahaman kita tentang kedua-dua jenis sistem ekonomi-politik yang dibincangkan di sini kita perlu merujuk kepada faham ragam

⁶¹Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*.

pengeluaran (*mode of production*). Ini merupakan faham yang paling am dan abstrak untuk memeriksa dan menjelaskan sifat dan fungsi sebuah ekonomi-politik.

Setiap ragam pengeluaran terdiri daripada alat-alat pengeluaran, kelas-kelas dan perhubungan pengeluaran tertentu. Ragam pengeluaran yang paling penting pada zaman prakapitalis di dunia Melayu, iaitu, ragam pengeluaran penyerahan ufti (*tributary mode of production*), dicirikan oleh adanya dua kelas utama, kelas tani yang menetap di perkampungan dan kelas pemerintah yang menguasai jenetara politik dan menetap di perkampungan dan kota dan dapat memperuntukkan lebih ekonomi daripada kelas tani. Dalam ragam pengeluaran penyerahan ufti, ufti dalam bentuk sewa diserahkan kepada kelas pemilik tanah atau kelas pemerintah dan ini memberikan mereka hak menduduki dan memanfaatkan tanah itu. Ragam pengeluaran ufti yang terdapat di dunia Melayu-Indonesia terdiri daripada beberapa jenis.

Kedua jenis jaringan pertukaran yang dibicarakan di atas terdiri daripada ragam pengeluaran penyerahan ufti yang berlainan. Jaringan pertukaran persungai terdiri daripada ragam pengeluaran feudal, sedangkan jaringan pertukaran persawahan terdiri daripada ragam pengeluaran Asiatik dan ragam pengeluaran perlungguhan.

Satu contoh lagi menerapkan secara kritik faham-faham dari Barat dapat diambil daripada pemikiran pejuang Jawa, Tjokroaminoto yang berusaha menggabungkan Islam dengan sosialisme, suatu usaha yang dipeloporinya sekitar seratus tahun yang lalu.

Salah satu organisasi terkenal di Indonesia pada zaman penjajahan adalah Sarekat Islam, yang didirikan pada tahun 1912. Pada 1919, anggota Sarekat Islam telah mencapai dua setengah juta orang. Indische Sociaal Demokratische Vereeniging (ISDV) atau Organisasi Demokrasi Sosial Indies didirikan pada tahun 1914, yang

kemudian berubah menjadi Partai Komunis Indonesia (PKI) dan memainkan peranan yang penting dalam radikalisme Sarekat Islam, terutama sejak anggota ISDV mendapatkan keanggotaan dalam Sarekat Islam. Di Kongres Sarekat Islam pada tahun 1916, Hasan Ali Soerati menimbulkan perosalan penggabungan Islam dan sosialisme. Anggota lain yang sehaluan dengan seruan itu meminta supaya persatuan buruh didirikan.⁶²

Pada kongres nasional keempat Sarekat Islam, gagasan persatuan dari serikat-serikat pekerja untuk melawan kapitalisme dan dominasi asing telah dicanangkan.⁶³ Mengingat bahwa unsur-unsur Marxis di dalam Sarekat Islam telah mencoba memperkecil peranan Islam dan menegaskan perjuangan kelas melawan kapitalisme, satu kelompok lain di bawah pimpinan Agus Salim mendukung sosialisme kelslaman.⁶⁴ Kenyataan ini akhirnya mempengaruhi pemikiran pemimpin Sarekat Islam, H.O.S. Tjokroaminoto, pada tahun 1920-an, yang telah mencoba mempribumikan sosialisme dengan memberinya asas-asas kelslaman. Hal ini menyebabkan Tjokroaminoto menjauhkan pandangan-pandangan Eropa terhadap agama dan filsafat yang dianggap sebagai tidak tepat dari sosialisme sebagai sistem ekonomi.⁶⁵ Meskipun ada kecenderungan anti-sosialis dan borjuis dalam Sarekat Islam, Adolf Baars, penyunting media ISDV, *Het Vrije Woord*, memahami bahwa pandangan mereka menandakan kemajuan di Indonesia karena membawa orang kepada penegasan diri dan cara berpikir bebas.⁶⁶

Yang Tjokroaminoto maksudkan dengan sosialisme adalah cita-cita atau teori pengaturan masyarakat yang bertentangan dengan system masyarakat yang berasaskan kepada persaingan sebebaskan-bebasnya dalam proses pengeluaran dan kepada pemilikan peribadi alat-alat pengeluaran (*means of production*).⁶⁷

⁶² Sarekat-Islam Congres, 17-24 Juni 1916 te Bandoeng, Behoort bij de Geheime Missive van den Wd. Adviseur voor Inlandsche Zaken dd. 29 September 1916 no. 226, Batavia: Landsdrukkerij, 1916.

⁶³ Robert van Niel, *The Experience of the Modern Indonesian Elites*, The Hague: W. van Hoeve, 1960, hal. 152. van Niel, *The Experience of the Modern Indonesian Elites*, hal. 152-3.

⁶⁴ H. O. S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, Djakarta: Bulan Bintang, 1951, hal. 11.

⁶⁵ Adolf Baars, "Het S.I.-Congres te Bandoeng", *Het Vrije Woord*, 25 Juni, 1916.

⁶⁷ Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, hal. 10.

Sosialisme menetapkan dua penuntutan seperti yang berikut: (i) pemilikan alat-alat pengeluaran barang-barang (*commodities*) diserahkan kepada “perikatan orang hidup bersama” atau komuniti; (ii) ketertiban ekonomi pada keseluruhannya seharusnya diataur oleh komuniti. Dengan kata lain, komunitilah yang menetapkan apa dan bagaimana komoditi-komoditi dikeluarkan, dan betapa komoditi-komoditi itu dibahagikan. Yang menjadi hal peribadi hanyalah penggunaan komoditi itu selepas ia dibahagikan.⁶⁸

Ini merupakan ciri-ciri sosialisme pada umumnya. Tjokroaminoto terus menyenaraikan tiga unsur sosialisme yang ada dalam Islam, iaitu, kemedekaan, persamaan dan persaudaraan. Yang dimaksudkan dengan kemerdekaan adalah kebebasan daripada ketakutan kepada siapa atau apa pun juga melainkan Allah, kerana ketakutan itu diwajibkan.⁶⁹ Persamaan pula bererti semua orang menganggap dirinya sama dan merasa menjadi satu. Ini merupakan persamaan yang adil yang menyebabkan umat Islam menjadi satu badan, satu nyawa.⁷⁰ Dengan persaudaraan dimaksudkan rasa cinta diantara orang-orang Islam. Demi menggambarkan betapa besar kekuatannya perasaan persaudaraan adalah dalam Islam Tjokroaminoto memetik daripada Fariduddin Attar, seorang Sufi Parsi terkenal yang hidup pada kurun ketiga belas, yang mengatakan: “Mudah-mudahanlah kesusahan sekalian orang ditarohkan di dalam hatiku, agar supaya sekalian mereka ini terhindar dari kesusahannya”.⁷¹

Dalam perbincangan beliau mengenai sosialisme yang ada dalam Islam, Tjokroaminoto telah membedakan antara sosialisme yang berasaskan kepada kepercayaan kepada Tuhan dan yang tidak berTuhan, iaitu, sosialisme ilmiah (Bel. *wetenschappelijk socialisme*). Sosialisme ilmiah, atau yang disebut juga Marxisme, berdasarkan kepada cara-kaedah (Ing. *method*) materialisme dialektis.⁷²

⁶⁸ Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, hal. 11.

⁶⁹ Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, hal. 31.

⁷⁰ Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, hal. 32.

⁷¹ Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, hal. 33-4

⁷² Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, hal. 20-1.

Menurut Tjokroaminoto, yang dimaksudkan dengan materialisme adalah:

satu peraturan falsafah (philosophisch stelsel), yang mengatakan, bahawa segala sesuatu yang ada itu tidak ada lain melainkan *barang benda (stof) belaka*. Tidak ada Tuhan yang telah mendjadikan dan memerintahkan dunia; tidak ada barang yang tidak berwujud, yang disebut badan halus (geesten); tidak ada jiwa (roh) yang tidak berwujud. Manusia itu tidak lebih dari pada binatang yang tinggi derajatnya. Segala angen-angen, ingatan, fikiran, semua itu tidak lain melainkan hasilnja pergerakan benda, jaitu pergerakannya otak (hersenenmassa).⁷³

Materialisme ini digabungkan dengan pemikiran dialektik untuk menghasilkan materialisme dialektik. Dialektik adalah cara-kaedah yang diperolehi Marx dan Engels dari Hegel, seperti yang diterangkan oleh Tjokroaminoto:

“Tjara dialectisch itu tidak lain melainkan ialah pengetahuan dari hal wet-wet pergerakan dan kemadjuan ‘alam umum, wet-wetnja perikatan manusia dan wet-wetnja fikiran kita”, - begitulah katanja Engels. Menurut pendapatannya Hegel maka segala sesuatu itu adalah selalu didalam peri-keadaan kedjadian (alles is een voortdurend worden). Tiap-tiap barang adalah kelahiran menampak sementara waktu didalam aliran kemadjuan (ieder ding is slechts een voorbijgaande verschijning in den vloed der ontwikkeling). Dan kemadjuan ini teruslah djalannya menurut wet, “Negation der Negation”, tegasnja: tiap-tiap barang berbeluk menjadi sebaliknya, tetapi dari pada belukan itu barang tadi menampak pula dengan wujudnja yang lebih tinggi. Begitulah kemadjuannya segala apa saja yang ada. Barang yang ada, katanja Hegel, berubahlah menjadi sebaliknya, dan dari pada “perubahan” itu menampaklah ia pula menjadi barang yang lebih sempurna. Tidak ada lain barang yang nyata benarnya, melainkan selalu didalam peri-keadaan kedjadian itu. Lain-lain barang yang nyata benar, tidak ada pula, menurut pendapatannya Hegel. Methodenja Hegel

⁷³ Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, hal. 21.

ini dipudji setinggi-tingginja oleh Marx dan Engels, dan oleh kedua mereka itu methode Hegel itu dilakukan diatas mereka ampunja materialistisch systeem: “segala sesuatu jang ada ialah *benda (stof)* belaka; dan wet jang terbesar diatas benda ialah pergerakan atau *kemadjuan (ontwikkeling)*”.⁷⁴

Memikir secara dialektik berarti memikir tentang segala kenyataan secara kontradiksi, iaitu, memahami perubahan sebagai akibat daripada kontradiksi. Umpamanya, wujudnya merupakan suatu proses akibat daripada kontradiksi antara kehidupan dan kematian. Tidak mungkin kita mati kalau kita tidak hidup. Proses kematian mulai sebaik sahaja kita dilahirkan dan hidup. Apabila cara memikir secara dialektik diterapkan kepada fakta-fakta sejarah dan masyarakat didapati pula materialisme sejarah. Dari keterangan ini, Tjokroaminoto menyimpulkan bahawa materialisme sejarah “sungguh mungkir kepada Allah!” dan “*ber-tuhankan benda! (stofvergoding)*!”⁷⁵

Di sini kita dapat mengkritik Tjokroaminoto atas satu kesilapan dalam mana beliau mengelirukan materialisme metafisika dengan materialisme sejarah. Meskipun Marx dan Engels menolak kepercayaan kepada Tuhan dan menganggap bahawa segala sesuatu yang wujud itu adalah hasilnya pergerakan benda semata-mata, ini tidak bermakna bahawa materialisme dialektik sepertimana yang diterapkan kepada pengkajian sejarah dan masyarakat seharusnya digarisbawahi materialisme metafisika itu. Sepertimana yang diterangkan oleh Syed Hussein Alatas, “[y]ang bertentangan dengan Islam ialah faham materialisma yang telah disalah tafsirkan sebagai faham kebendaan. Lebih tepat lagi jika materialisma itu di terjemahkan sebagai faham asalbenda, bukan kebendaan”.⁷⁶ Yang disangkal adalah bukan pandangan materialisme dialektik secara total tetapi segi-segi tertentu seperti asal-usul dan peranan agama, peperangan kelas sebagai hukum sejarah dan sebagainya. Pandangan materialisma dialektik mengenai peranan

⁷⁴ Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, hal. 22.

⁷⁵ Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, hal. 23.

⁷⁶ Syed Hussein Alatas, *Islam dan Sosialisma*, Pulau Pinang: Seruan Masa, 1976, hal. 8.

ideologi, kesedaran palsu dan pentingnya huraian kelas dan fakta-fakta materialis mengandungi banyak kebenaran.⁷⁷

MENCIPTA FAHAM DAN PENDEKATAN YANG BARU

Kalau ragam pengeluaran Asiatik difahami sebagai ragam pengeluaran dalam mana pemerintah memperoleh lebih ekonomi dari rakyat petani secara langsung, nyata bahwa sistem ekonomi Jawa prakapitalis tidak boleh digambarkan oleh ragam pengeluaran ini semata-mata. Nagragung dan mancanegara Imparaturia Mataram berdasarkan kepada pemberian tanah kepada pegawai kerajaan sebagai gaji. Ini dinamakan lungguh.

Dalam buku teks yang ditulis dengan pendekatan Barat, ada dua jenis masyarakat, iaitu, masyarakat kota dan desa. Garis pemisah yang utama dalam sejarah Barat adalah kota dan desa. Tetapi, ini tidak boleh diterapkan kepada sejarah ekonomi politik dunia Melayu. Ini disebabkan oleh kenyataan bahawa ada tiga, bukan dua, jenis masyarakat yang utama, iaitu, kota, desa dan laut. Garis pemisah yang lebih sesuai untuk mencirikan masyarakat dunia Melayu adalah darat dan laut. Laut merupakan suatu ekonomi politik dalam dirinya sendiri. Oleh kerana itu, ada ungkapan "orang darat" dan "orang laut". Kalau kita ingin memahami ekonomi politik di dunia Melayu pada zaman pra-penjajahan dengan menggunakan faham ragam pengeluaran kita mungkin akan merumuskan sekurang-kurangnya, tiga ragam pengeluaran, iaitu, ragam pengeluaran feodal, ragam pengeluaran perlungguhan, ragam pengeluaran komoditi skala kecil, dan ragam pengeluaran pengembara perairan (*nomadic aquatic mode of production*).

Dalam usaha kita mencipta faham dan pendekatan yang baru, perlu kita mempertimbangkan kemungkinan mewujudkan dan mengetengahkan gagasan dan teori yang baru daripada tradisi pemikiran di Nusantara. Saya merujuk kepada pemikir-pemikir sebagai Bukhari Jauhari, Abdullah Munshi, Raja Ali Haji,

⁷⁷Alatas, *Islam dan Sosialisma*, hal. 7-8.

Syed Sheikh al-Hady, Jose Rizal, H. O. S. Tjokroaminoto, Haji Misbach, Tan Malaka dan Raden Ajeng Kartini.

Di antara para pemikir sosial yang harus diperhatikan adalah Kartini. Masalah utama yang menghinggapinya masyarakat Jawa untuk Kartini adalah penjajahan., termasuk pembonsaian kesadaran dan kebanggaan anak bangsa.⁷⁸ Pembonsaian ini telah mewujudkan persaan inferioritas di kalangan rakyat. Kartini telah sering kali menggambarkan kemarahannya terhadap penjajahan. Kartini juga sangat sadar akan diskriminasi ras oleh pihak penjajah. Beliau sendiri telah menyaksikannya, sebagaimana diungkapkannya dalam surat-suratnya. Tetapi, Kartini bukan hanya mengkritik pihak penjajah, malah mengutuk eli bangsanya sendiri atas ketiadaan sikap kritis di kalangan mereka. Oleh kerana itu, Kartini boleh dikatakan merupakan pengkritik feudalisme. Sesuatu yang harus diperhatikan adalah bahawa Kartini tidak hanya mengkritik penjajahan tetapi pada waktu yang sama mengkritik kelas bangsawan Jawa yang dituduh membungkus kepada pemerintah Belanda. Kritikan Kartini adalah seimbang.

KESIMPULAN

Ringkasnya, para sarjana di Dunia Ketiga telah mengkritik keadaan ilmu-ilmu kemasyarakatan di masyarakat mereka. Kritik-kritik itu mencakup berbagai segi, tetapi semuanya sepatutnya difahami dalam konteks hubungan antara ilmu-ilmu kemasyarakatan Dunia Ketiga dan lembaga-lembaga ilmu Barat. Wacana pengganti merupakan istilah kolektif yang merujuk pada pelbagai usaha untuk membiincangkan tentang masalah-masalah yang menghinggapinya ilmu-ilmu kemasyarakatan seperti Orientalisme dan Eurosentrisme. Di antara pendekatan yang muncul sebagai tanggapan terhadap masalah Eurosentrisme dalam penghasilan ilmu di Dunia Ketig adalah Sekolah Ilmu Mandiri di Nusantara.

⁷⁸ Rahayu Amatullah, *Kartini dan Muslimah dalam Rahim Sejarah: Menyingkap Peran Muslimah dalam Rentang Sejarah Kemerdekaan*, Surakarta: Penerbit Indiva, 2017, hal. 18-19.

Apa yang kita harus buat untuk mengembangkan tradisi ilmu mandiri? Saya cadangan supaya kita melaksanakan empat tindakan:

1. Mengkaji dengan teliti karya-karya Eurosentris dan Orientalis yang lama dan baru demi memahami segala ciri-cirinya;
2. Mengkaji pemikir-pemikir dan tradisi-tradisi bukan Barat demi memperlihatkan teori dan konsep mereka mengenai kenyataan sosial, ekonomi, budaya dan politik. Ada ramai calon yang dapat diktengahkan seperti Al-Biruni, Ibn Khaldun, Bukhari Jauhari, Abdullah Munshi, Raja Ali Haji, José Rizal, Benoy Kumar Sarkar, Kartini, Pandita Ramabhai, dan lain-lain.
3. Menganggap bahasa dan budaya kita sebagai khazanah gagasan dan konsep untuk ilmu-ilmu kemasyarakatan
4. Dalam usaha kita membebaskan diri daripada wacana Orientalis, pada waktu yang sama kita harus menjaga supaya tidak dikuasai negara, wacana keagamaan yang sempit, dan pelbagai wacana yang etnosentris.

Harus dicatat di sini bahawa yang dimaksudkan dengan ilmu mandiri bukan sahaja ilmu yang ternyahjajah (*decolonized*), yang dibebaskan daripada penguasaan Eurosentrisme, tetapi juga yang dibebaskan daripada pengaruh nasionalisme yang sempit dan sektarianisme yang memecah-belah masyarakat.

⁷⁹ Berhubung buku ini berkenaan dengan keadaan ilmu sosial di luar lingkungan budaya Barat, terutama di wilayah yang biasanya disebut dengan istilah 'wilayah berkembang' atau 'area yang sedang tumbuh', atau 'Dunia Ketiga', maka 'Barat' di sini digunakan sepenuhnya dalam arti deskriptif. Istilah 'Barat' tidak digunakan untuk mode Oksidentalisme apa pun, melainkan sekadar kategori yang cocok untuk merujuk pada segala sesuatu yang secara umum disebut Anglo-Saxon. Hingga tingkat tertentu, istilah 'Barat' juga merujuk pada sebuah Benua (terutama Jerman dan Prancis) yang mendominasi tradisi ilmu sosial.



ISSN 2737-5838



9 772737 583002

AN ONLINE
PUBLICATION BY:



**CENDEKIAWAN
LESTARI**
SERIES