

MAKALAH

WACANA

SEJARAH, ARKEOLOJI & KETAMADUNAN

19 JULAI 2025 (SABTU) PPAS BANGI
PERSATUAN PENDIDIKAN FALSAFAH & PEMIKIRAN
MALAYSIA (PPFPM)

ISI KANDUNGAN / TABLE OF CONTENTS

Rangkuman Makalah / Article Summary

1. **En. Muhammad Shuib Bin Rosli**
Struktur Masyarakat Melayu 1300m - 1500m Berdasarkan Telaah Teks Undang-Undang 2-3
2. **Prof. Madya Dr. Saiful Akram Che Cob @ Ab Ghafar**
Propagandis Melayu Di Zaman Pendudukan Jepun: Menginterpretasi Makna & Semangat Propaganda Visual 4-17
3. **Dr. Pisol Maidin**
Perahu Dagang Di Alam Melayu Sebelum Abad Ke-10 M 18-29
4. **En. Assad Ali Khan**
Satu Tinjauan: Sejarah Aliran Madhyamaka 30-35
5. **Cik Esnita Binti Sonie**
Kesinambungan Tradisi Tembikar Prasejarah Dan Tradisional Di Lembah Sungai Tembeling, Pahang 36-43
6. **En. Nuruddin Al-Akbar**
History In Favor (Sejarah Yang Memihak): Kuntowijoyo And The Effort To Overcome The Indonesia-Centered (Indonesiasentris) School 44-67
7. **En. Asyhadi Mufsi Sadzali**
Pasang Surut Politik Kemaharajaan Melayu Dalam Jaringan Maritim Global Abad Ke-11– 13 M 68-69

STRUKTUR MASYARAKAT MELAYU 1300M - 1500M BERDASARKAN TELAAH TEKS UNDANG-UNDANG

En. Muhammad Shuib bin Rosli

Setiausaha Agung, Persatuan Pendidikan Falsafah dan Pemikiran Malaysia (PPFPM)

shuib.rosli12@gmail.com

Apakah teks undang-undang boleh dijadikan sebagai sumber rujukan dalam meneliti sejarah sesebuah masyarakat? Yang pertama sekali memberikan jawapan positif terhadap persoalan tersebut ialah Hegel apabila beliau menyatakan bahawa terdapat hubungan langsung antara masyarakat dan penggubalan undang-undang. Malangnya, pengajian Melayu acapkali mengabaikan teks undang-undangnya sebagai salah satu sumber sejarah walaupun para penyelidik semisal Mohd Yusoff Hashim, Jelani Harun, dan Abu Hassan Sham mengiktiraf hal itu. Makalah ini merupakan sebarang percubaan berani untuk meneliti struktur masyarakat Melayu dan evolusinya dari 1300 Masihi sehingga 1600 Masihi. Sebelumnya, sebarang penelitian mengenai sejarah Melayu hanyalah bersandarkan kepada hikayat-hikayat dan sastera lisan. Penelitian ini dimulakan pada 1300 Masihi kerana penggubalan undang-undang Melayu secara bertulis dimulakan dalam abad tersebut. Tiga teks dipilih sebagai sumber rujukan yakni Nittisarasamuccaya, Undang-undang Laut Melaka, dan Hukum Kanun Melaka. Aspek yang menjadi pencerakinan utama dalam makalah ini merangkumi struktur kuasa, pembahagian tugas, agama, dan selainnya.

Kata Kunci: Undang-undang Melayu, Sejarah Melayu, Struktur Masyarakat

STRUCTURE OF THE MALAY SOCIETY FROM 1300 AD – 1500 AD BASED ON A STUDY OF LEGAL TEXTS

Mr. Muhammad Shuib bin Rosli

General Secretary, Malaysian Association for the Education of Philosophy and Thought

(PPFPM)

shuib.rosli12@gmail.com

Can legal texts be used as reference sources in examining the history of a society? The first to give a positive answer to this question was Hegel, who stated that there is a direct relationship between a society and the formulation of its laws. Unfortunately, Malay studies often overlook legal texts as one of the sources of history, even though researchers such as Mohd Yusoff Hashim, Jelani Harun, and Abu Hassan Sham have acknowledged their significance. This paper is a bold attempt to examine the structure of Malay society and its evolution from 1300 AD to 1600 AD. Previously, any study of Malay history relied solely on chronicles and oral literature. This research begins in 1300 AD because it was during this century that written Malay laws began to be formulated. Three texts have been selected as reference sources, namely *Nittisarasamuccaya*, *Undang-undang Laut Melaka* (Maritime Laws of Melaka), and *Hukum Kanun Melaka* (Melaka Legal Code). The main aspects analyzed in this paper include the structure of power, division of duties, religion, and other elements.

Keywords: Malay Law, Malay Historiography, Social Structure

PROPAGANDIS MELAYU DI ZAMAN PENDUDUKAN JEPUN: MENGINTERPRETASI MAKNA & SEMANGAT PROPAGANDA VISUAL

Prof. Madya Dr. Saiful Akram Che Cob @ Ab Ghafar

Pensyarah Kanan, Kolej Pengajian Seni Kreatif (KPSK), Universiti Teknologi MARA Kampus
Puncak Alam (UiTM KPA)
saifulakram@uitm.edu.my

Makalah ini akan mengutarakan sebuah analisis tentang peranan yang dimainkan oleh para propagandis visual berbangsa Melayu yang turut bersama-sama merencanakan kempen perang pembebasan (Dai Toa Senso) oleh pihak Jepun. Slogan doktrin romantik seperti **‘Asia untuk Asia’**, **‘Kesemakmuran Bersama Asia Timur Raya’**, **‘Enam Benua di bawah Satu Bumbung’** dan **‘Kempen Orde-Baharu’** yang dicanangkan oleh pihak Jepun di sepanjang pendudukannya di Malaya (1942-1945), disambut melalui lakaran-lakaran lukisan, ilustrasi, gambar foto, poster, kartun dan komik oleh para propagandis Melayu. Manifestasi propaganda visual yang mereka hasilkan telah dikesan bersiaran pada paparan dada-dada akhbar, majalah, komik serta poster-poster umum. Persoalan yang menjadi tumpuan serta konsentrasi utama, adakah para propagandis visual ini benar-benar mengekspresikan tatanan karya mereka sebagai suatu dukungan, atau disebabkan perasaan takut kepada rejim autokratik yang kejam, atau bahkan mungkin sebuah strategi licik yang subliminal?

Kata Kunci: Propagandis Visual, Bangsa Melayu, Pendudukan Jepun di Malaya.

MALAY PROPAGANDISTS DURING THE JAPANESE OCCUPATION: INTERPRETING THE MEANING AND SPIRIT OF VISUAL PROPAGANDA

Assoc. Prof. Dr. Saiful Akram Che Cob @ Ab Ghafar

Senior Lecturer, College of Creative Arts (CCA), MARA University of Technology Puncak Alam
(UiTM KPA)

saifulakram@uitm.edu.my

This paper presents an analysis of the role played by Malay visual propagandists who actively participated in intensifying the liberation war campaign (*Dai Tōa Sensō*) spearheaded by the Japanese. Romantic doctrinal slogans such as **“Asia for Asians,”** **“Greater East Asia Co-Prosperity Sphere,”** **“Six Continents Under One Roof,”** and the **“New Order Campaign,”** propagated by the Japanese during their occupation of Malaya (1942–1945), were echoed through illustrations, drawings, photographs, posters, cartoons, and comics produced by Malay propagandists. These manifestations of visual propaganda appeared prominently in newspapers, magazines, comics, and public posters. The central question posed in this paper is whether these visual propagandists genuinely expressed support through their works, acted out of fear of the brutal autocratic regime, or perhaps employed a cunning subliminal strategy as a form of veiled resistance.

Keywords: Visual Propagandists, Malay Ethnicity, Japanese Occupation of Malaya.

“Semua propaganda perang, semua teriakan, kebohongan dan kebencian, selalunya datang daripada orang-orang yang tidak ikut berperang”.

George Orwell

PENDAHULUAN

Propaganda Jepun menyerang pihak barat (British), yang didakwa mengeksploitasi sumber dan kekayaan Asia, serta kurangnya rasa hormat pihak British terhadap sosio-budaya masyarakat Asia. Pihak Jepun menggambarkan bahawa merekalah pembebas (*liberators*) dan pemimpin yang baru bagi pembentukan Asia bersatu. Justeru, mereka mendakwa mereka adalah pihak yang membawa pembebasan dan bukannya pihak yang melakukan penjajahan (Kratoska, 1998). Jepun sebagai sebuah kuasa (tentera) baru di Asia, menganjurkan semangat nasionalisme dikalangan masyarakat Asia, yang mencuba menggantikan faham materialisme dan individualisme, anjuran Kolonial Barat kepada spiritualisme Asia, yang mempromosi disiplin, mengkonsepsi kepatuhan, pengabdian serta kerjasama, disamping menerapkan semangat Jepun (*seishin*) kepada golongan rakyat. Pada generasi muda dan kanak-kanak, usaha ini dapat dijalankan melalui sistem pendidikan. Bagi golongan remaja dan dewasa pula, propaganda yang disebarkan melalui radio, surat khabar pro-Jepun serta keraian umum (*public ceremonies*) menjadi saluran utama agar agenda mengalih pola fikiran dari Barat (British) ke Timur (Jepun), dapat dilaksanakan dengan jayanya. Namun, bagi masyarakat Malaya yang terlibat dalam program pendidikan dan propaganda Jepun, mereka melihat aktiviti ini lebih terarah untuk melakukan proses ‘pen-Jepunan’ daripada ‘peng-Asiaan’.

Semangat baru Asia yang diungkapkan tidak lain tidak bukan lebih kepada semangat Nippon, prospektif ‘lingua franca’ untuk Asia yang direncanakan, adalah prospektif bahasa Jepun dan masyarakat perlu memberi sepenuh penghormatan serta tunduk patuh sepenuhnya kepada pemerintahan Maharaja Jepun (Kratoska, 1998). Di dalam sistem Pentadbiran Tentera Jepun di Malaya, propaganda merupakan bahagian yang dianggap penting, bermatlamat dan paling berjaya

dilaksanakan di sepanjang pendudukan. Bagi menjayakan program indoktrinasi dan memenangi hati penduduk Malaya, Jabatan Propaganda (*Senden-bu*) di bawah pemerintahan tentera Jepun telah ditubuhkan. Jabatan ini secara umumnya bertanggungjawab terhadap semua kegiatan yang berkaitan dengan penyebaran maklumat. Satu unit yang dinamakan Pejabat Penapisan, menjalankan kerja-kerja menyaring semua bahan penerbitan dan siaran radio, bagi memastikan maklumat yang tersiar benar-benar ditapis serta berita-berita mengenai kebaikan, kejayaan dan yang bersifat pro-Jepun sahaja bersiaran sama ada dalam bentuk penerbitan bercetak ataupun siaran audio-visual (Md. Sidin Ahmad Ishak, 1998). Lanjutan itu, disela-sela kekecamukan perang propaganda (khususnya pada dakyah visual) yang menggelora, terdapat segelintir propagandis Melayu (*Malai Sendenkan*), yang turut bersama-sama merencanakan kempen indoktrinasi pihak Jepun, sepanjang kempen *Dai-Toa Senso* di Malaya.

PROPAGANDIS VISUAL MELAYU

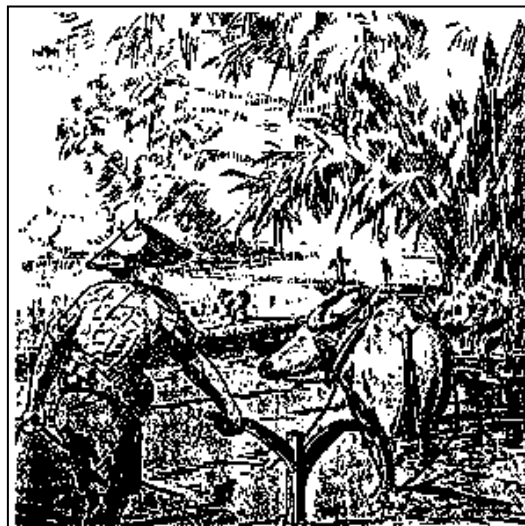
1. Abdullah Ariff

Seniman Abdullah Ariff (1904-1960), sosok yang dikenal sebagai tokoh seni lukis moden Malaysia, seringkali mengusik jiwa penghayat seni dengan cetusan karya-karyanya yang mempunyai sentuhan estetik, polemik, energetik, politik malahan kadangkala tebal dengan nuansa akademik. Mood berkarya yang senada dengan zaman-zaman yang ditempuhinya, menjadikan beliau seorang seniman yang prolific, bahkan sekali sekala terusik oleh jejak-jejak kontrovesial. Memulakan kerjaya sebagai seorang guru seni, citra Abdullah Ariff dikembang luas kepada anak-anak didiknya, mengajari mereka ilmu seni lukis agar tekal sebagai pelukis-pelukis berilmu. Meniti jejak-jejak zaman dengan pelbagai ragam dan suasana, Zakaria Ali (2007) dalam bukunya “Abdullah Ariff: Bapa Senilukis Moden Malaysia” membahagikan perkembangan seniman ini kepada empat dekad yang berbeza, 30-an sebagai Zaman Permulaan, 40-an Zaman Mencapai Sentuhan, 50-an era Menerokai Perkembangan dan zaman yang dianggap Kemuncak Kegemilangan, adalah pada dekad 60-an.



Visual 1: Kartun *No Way to Escape*, 9 Oktober 1942 (Akhbar Penang Daily News).

Sketsa kartun “*No Way to Escape*” (terjemahan; Tiada Jalan Keluar) disiarkan pada 9 Oktober 1942. Kartun membawa cerita mengenai kekalahan Amerika Syarikat kepada Jepun dan sekutunya. Pendekatan prinsip penekanan (*emphasize*) yang menggunakan imej Abraham Lincoln (*Uncle Sam*) sebagai subjek utama, bertujuan mengejek dan menghina kekuasaan superior Barat. *Uncle Sam*, sebagai tokoh yang dihormati malah dianggap ikon negara Amerika, tetapi wataknya dilukiskan dalam keadaan jelek, hodoh, amat tua dan melucukan, yang sama sekali berbeza dengan karakter sebenar pemimpin tersebut.



Visual 2: Ilustrasi *They Are Growing More Food*, 11 Oktober 1942

(Akhbar Penang Daily News).

Ilustrasi “They are Growing More Food”, (terjemahan; Mereka sedang menanam lebih makanan) tersiar pada 11 Oktober 1942. Melalui ilustrasi ini, pelukis cuba mengalih perhatian pembaca dan penonton kepada hal domestik, terutamanya di negeri Pulau Pinang. Pelukis menggambarkan usaha orang Melayu menanam padi untuk meningkatkan hasil supaya rakyat di Malaya mendapat cukup bekalan makanan. Identiti bangsa Melayu dapat diperhatikan pada pakaian yang dipakai oleh pesawah. Imej topi tudung saji dan kain pelikat yang membelit pinggang pesawah mewajarkan pernyataan ini. Dilihat daripada perspektif politik, orang Melayu yang banyak bekerjasama dan mendapat layanan yang baik daripada pihak Jepun, berbanding kaum yang lain di Malaya. Imej ini juga dapat dimengertikan sebagai manifestasi sokongan kepada gagasan orde baru, yang menggalakan penduduk Malaya mengusahakan dan memakan hasil tanaman mereka sendiri.



Visual 3: Kartun Abdullah Ariff, ‘Heart Breaking – for the Allies’, dalam buku *The War as Our Cartoonist Sees It*, terbitan Penang Shu Seicho Shimibun Renraku Jimusho, November 1942.

Sketsa kartun yang mempernyatakan sindiran dan kritikan penguasaan ekonomi hasil getah pihak Berikat, yang berpindah laba kepada pakatan Axis dokongan Jepun, Jerman dan Itali. Menguasai ekonomi bererti menguasai sumber serta kekayaan hasil-mahsul negara. Hal kekuasaan ekonomi dipermaknai secara simbolik oleh Abdullah Ariff, melalui karekter-karektor pimpinan besar dunia yang terlibat dalam kancan Perang Dunia Kedua. Barat semakin kering hasil sebaliknya di pihak Axis sokongan, dokongan serta laba untung kian bertambah saban waktu. Hal yang dapat diperhalusi melalui ekspresi wajah setiap pimpinan kedua-dua belah pihak. Dipihak Axis bergembira tawa, sementara dipihak seteru mereka berkeluh kesah kerugian dan hilang kuasa.



Visual 4: Ilustrasi Perayaan *Tentyo Setsu* di Syonan, 30 April 1943

(Akhbar The Syonan Sinbun).

Ilustrasi yang merakamkan suasana sambutan ulang tahun kelahiran Maharaja Tenno-Heika, Hirohito atau sering disebut '*Tentyo-Setsu*' disiarkan pada 30 April 1943. Ilustrasi ini adalah karya pelukis tempatan asal Pulau Pinang, Abdullah Arif. Figura seorang pemuda yang dilukiskan lengkap berpakaian baju Melayu, bersongkok, bersampin dan memakai capal mewakili bangsa Melayu sebagai ras pribumi yang dominan di Malaya. Posisinya yang berada di kawasan tengah ilustrasi, menjadi titik

fokus dalam mempernyatakan keterlibatan serta sokongan bangsa Melayu kepada acara sambutan yang dijalankan. Hari kelahiran Tenno-Heika, disambut gilang gemilang dengan kepelbagaian acara dan aktiviti, yang dipersembahkan oleh pelbagai bangsa, terutamanya perkara yang terkait dengan kesenian serta budaya orang Melayu.

2. Abu Ashari Bin Jamal Deen (ABU)



Visual 5: Kartun 'If There's a Wheel There's a Way', 17 April 1943

(Akhbar Malai Sinpo).

Kartun ini berkisarkan tentang masalah kesesakan lalu lintas di Kuala Lumpur, dan cara menanganinya. Membaca judul kartun ini, dapatlah kita membandingkannya dengan sebuah pepatah lama Inggeris yang berbunyi "If There's a Will, There's A Way" (terjemahan; Di mana ada kemahuan, di situ ada jalan). Pelukis menggambarkan suasana di dalam bandar yang hiruk pikuk dengan manusia dan kenderaan. Bersesuaian dengan tema dan judul kartun, pelukis melukiskan sebanyak 13 imej manusia dan seekor anjing. Suatu keadaan yang agak luar biasa bagi kartun satu panel. Pelbagai watak, peranan dan tingkah laku manusia ditonjolkan oleh pelukis, bagi mewujudkan suasana kesibukan aktiviti manusia di kawasan bandar. Secara tersurat, pelukis membawa gambaran bahawa aktiviti kemasyarakatan berlangsung tanpa sebarang masalah dan gangguan di bawah Pentadbiran Tentera Jepun. Ia merupakan mesej propaganda yang tersirat sekiranya dapat ditangkap oleh

pembaca. Apa yang agak menarik perhatian pada visual bangunan ini, imej sebuah bangunan yang bertulis; 'MALAI SINPO OFFICE' (terjemahan; Pejabat Malai Sinpo). Ia dapatlah kita terjemahkan sebagai kesempatan yang digunakan oleh pelukis untuk membawa maksud simbolik, bagi mengungkapkan bahawa 'kuasa media' kini telah pun dipegang sepenuhnya oleh pihak Jepun.



Visual 6: Kartun *New Order in East Asia*, 19 April 1943 (Akhbar Malai Sinpo).

Kartun ini menjelaskan tentang peningkatan sokongan rakyat Malaya kepada usaha pemahaman dan penguasaan bahasa Jepun (*Nippon-Go*) yang menjadi semakin popular. Konsep kekeluargaan menjadi tema utama kepada pelukis untuk menyampaikan mesej propaganda yang pro-Jepun. Pada latar utama kartun ini, dilukiskan lima watak manusia dan seekor kucing. Watak anak kecil yang bernama Amat, berperanan sebagai guru yang mengajar kedua orang tuanya berbahasa Jepun. Watak Amat dipilih sebagai pengajar *Nippon-Go*, secara tersirat membawa pemaknaan bahawa bahasa Jepun adalah bahasa yang amat mudah untuk dipelajari dan dikuasai. Seorang anak kecil pun berkemahiran untuk menguasainya. Tambahan pula, kanak-kanak telah mendapat pembelajaran *Nippon-Go* secara formal di sekolah-sekolah kerajaan yang dibuka oleh pemerintah Jepun di seluruh Malaya. Amat menuturkan bahasa Jepun yang berbunyi; '*otou san kore wa nanto iimasuka*' (terjemahan; ikut saya dengan mengucapkan kata-kata ini). Amat ditemani oleh seekor kucing di hadapan papan hitamnya itu. Watak bapa Amat yang sedaya upaya

cuba memahami bahasa Jepun, dilukiskan dalam keadaan mengusap dagu sambil menulis nota. Turut disertakan kapsyen yang bertulis; ‘Apa dia chakap?’ pertanyaan si bapa kepada si ibu, yang seolah-olah tidak memahami pertuturan bahasa Jepun oleh anak mereka. Si ibu menjawab dengan kapsyen yang bertulis; ‘Kata saja-*Lan Wakarimason*’ (terjemahan; Kata saja-saya tidak faham).

3. Nasrun Abdul Salam (Nasroen A.S.)



Visual 7: Ilustrasi Bekerjasama, Januari 1943 (Majalah Semangat Asia).

Ilustrasi bermesejkan kerjasama di antara penduduk Malaya dengan pihak Jepun. Berkerjasama yang dimaksudkan adalah usaha bersama di antara rakyat dan pihak Jepun, bagi merealisasikan kelahiran ‘Malai Baru’. Hubungan timbal-balik, perlu-memerlukan, bahu-membahu antara satu sama lain, bagi menjayakan usaha Lingkungan Kesemakmuran Bersama Asia Timur Raya. Seldadu (tentera) Jepun digambarkan sebagai pertahanan hadapan (*frontier*). Pelukis menggambarkan imej tentera Jepun yang agresif, berani dan bersemangat, dalam keadaan siap siaga menghunus senjata bagi mempertahankan Malaya di daratan. Pelukis melukiskan dua imej tentera Jepun dengan ekspresi wajah yang garang sebagai pernyataan simbolik kegagahan (*heroic*). Imej tentera yang pertama berada dalam keadaan separa berlari, seperti mana dalam suasana perang sambil memegang raifel berbayonet, bersedia untuk menghadapi setiap tentangan. Keintiman di antara tentera Jepun dan rakyat, yang dipaparkan melalui kartun ini membawa pemaknaan pihak Jepun bukanlah

pihak yang ganas dan kejam. Sebaliknya merekalah yang melindungi rakyat Malaya, baik di daratan mahupun di udara. Mereka menggalakan aktiviti pertanian, perikanan dan perdagangan bagi mengekalkan sumber makanan dan saling memberikan kerjasama kepada massa.

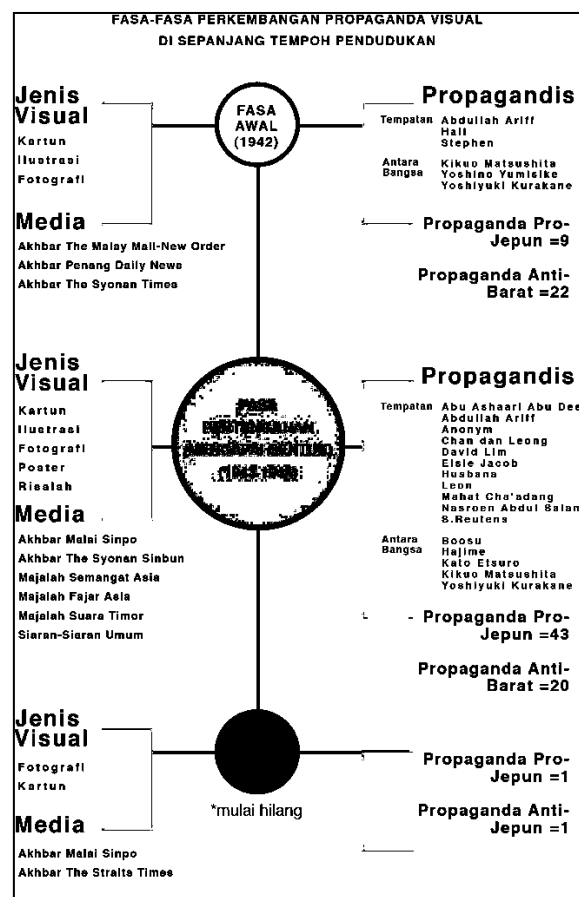


Visual 8: Ilustrasi Kesenian Alam Minangkabau, Julai 1943 (Majalah Semangat Asia).

Ilustrasi memberikan tumpuan kepada landskap tipikal kegiatan penduduk di wilayah kedesaan Minangkabau di Riau, Indonesia. Binaan rumah Minangkabau dilukiskan secara realistik oleh pelukis bagi memberi gambaran yang jelas kepada pembaca mengenai seni bina dan alam persekitaran di Minangkabau. Imej seni bina rumah Minangkabau yang beranjung dan berukir secara harfiahnya, terbina di gugusan kepulauan Melayu (Nusantara), memberi pemaknaan kehalusan serta ketelitian masyarakat Minang berekspresi dalam hal seni bina. Ilustrasi ini diberi sentuhan manifestasi dramatik yang pro kepada Jepun apabila imej bendera Jepun (*Hinomaru*), turut kelihatan berkibaran di anjung rumah. Dapatlah kita fahamkan di sini bahawa kuasa dan doktrin Jepun seumpama ‘menerjah’ masuk ke dalam budaya Minangkabau melalui monumen (*architecture*) seni bina. Rumah Minangkabau merupakan manifestasi kepada lambang kehormatan, kebanggaan dan identiti

masyarakat Minang. Mesej visual yang diterjemahkan secara halus, untuk menarik perhatian dan secara perlahan-lahan berupaya pula mengindoktrinasi fikiran serta tindakan rakyat. Sekiranya Jepun berupaya mengambil hati dan sentimen rakyat, maka proses ‘penJepunan’ Nusantara melalui idea-idea serta polisi romantik yang direncana, pasti mudah untuk mereka laksanakan. Hal ini seumpama memberikan sedikit kelebihan kepada pihak Jepun, apabila mereka membandingkan pemerintahan mereka dengan pemerintahan rejim lama dari Eropah.

KESIMPULAN



Visual 9: Fasa-fasa perkembangan propaganda visual, jenis visual, media, dan para propagandis.

“Bangsa yang tidak percaya kepada kekuatan dirinya sebagai suatu bangsa, tidak dapat berdiri sebagai suatu bangsa yang merdeka”.

Ir. Soekarno

Visual merupakan senjata peperangan *non-militeris* Pentadbiran Tentera Jepun yang mempunyai daya tariknya tersendiri, dalam mengkonsepsikan pemahaman dan penerimaan pemerhatinya. Propaganda Jepun menyerang Malaya melalui slogan-slogan romantik usaha pembebasan 'Asia untuk Asia', 'Lingkungan Kesemakmuran Bersama Asia Timur Raya', Orde Baru zaman '*Dai Toa Senso*' dan juga konsepsi '*Hakkoichiu*' (Lapan Sudut Dunia di Bawah Satu Bumbung). Malahan, pihak Jepun mendakwa tindakan mereka di Asia adalah merupakan ikhtiar pembebasan dan bukannya kuasa penjajah yang baru (*liberation not occupation*). Pihak Jepun melaungkan bahawa negara Asia telah berjaya dilepaskan daripada cengkaman kuasa imperialis dari Barat dan Eropah. Jabatan dan unit *Senden-Bu* (Propaganda) menjadi organ indoktrinasi terpenting pentadbiran Jepun sepanjang tempoh pendudukan, dengan mengorganisasi program propaganda di seluruh Malaya, dari tahun 1942 hingga 1945. Salah satu pendekatannya ialah dengan menggunakan kuasa visual untuk menarik sokongan, dokongan, perhatian dan simpati massa, disamping medium lainnya seperti risalah bertulis, hebahan radio serta filem-filem propaganda. Persoalan yang menjadi tumpuan serta konsentrasi utama, adakah para propagandis visual ini benar-benar mengekspresikan tatanan karya mereka sebagai suatu dukungan, atau disebabkan perasaan takut kepada rejim autokratik yang kejam, atau bahkan mungkin sebuah strategi licik yang subliminal?

RUJUKAN

Ahmad Meah Baba Ahmed, (1992). *Penaklukan Jepun: Suka Duka di Georgetown*. Kuala Lumpur: Media Indah Sdn. Bhd.

Akhbar Malai Sinpo (Januari 1943 hingga September 1945).

Akhbar Penang Daily News (Julai 1942 hingga Oktober 1942).

Akhbar The Syonan Sinbun (Januari 1943 hingga September 1943).

Akhbar The Syonan Times (April 1942 hingga Mei 1942).

- Kratoska, P. H. (1998). *The Japanese Occupation of Malaya, 1941-1945*. Australia: Allen & Unwin.
- Lim, Cheng Tju (2009). *"Forgotten Legacies": The Case of Abdullah Ariff's Pro-Japanese Cartoons During the Japanese Occupation of Penang. Drawing The Line: Using Cartoon as Historical Evidence*, edited by Scully, Richard; Quartely, Marian. Melbourne: Monash University ePress.
- Majalah Semangat Asia (Januari 1943 hingga Februari 1944).
- Md. Sidin Ahmad Ishak (1998). *Penerbitan & Percetakan Buku Melayu, 1807-1960*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Saiful Akram Che Cob (2018). *Propaganda Visual Pada Era Penaklukan Jepun: Manifestasi Simbolik, Retorik dan Satira Radikal*. Kuala Lumpur: ITBM
- Saiful Akram Che Cob (2024). *Propaganda Visual Pada Era Penaklukan Jepun: Manifestasi Simbolik, Retorik dan Satira Radikal (edisi kemaskini)*. Petaling Jaya: The Biblio Press.
- Zakaria Ali (2007). *Abdullah Ariff: Bapa Senilukis Moden Malaysia*. Kuala Lumpur: Balai Senilukis Negara.

PERAHU DAGANG DI ALAM MELAYU SEBELUM ABAD KE-10 M

Dr. Pisol Bin Maidin

imfisol@gmail.com

Jumpai artifak berupa perahu di seluruh Alam Melayu memberikan data arkeologi yang boleh membawa kepada pentarikan, telahan tentang rupa dan struktur perahu serta aktiviti maritim yang berlaku pada era perahu itu. Data arkeologi lima artifak yang bertarikh sebelum abad ke-10 M yang diteliti, menunjukkan ianya adalah perahu dagang yang terlibat dalam pelayaran merentas lautan berdasarkan muatan dan tempat ia ditemui. Sungguhpun saiznya adalah relatif kecil namun saiz sebegini sesuai dengan komoditi dan sifat pelabuhan pada zaman itu. Manakala teknologi pembinaan perahu-perahu ini adalah jelas didasari kearifan tempatan berdasarkan bahan dan teknik yang digunakan. Kayu-kayu tropika yang kuat, penggunaan tali ijok serta penggunaan pasak adalah ciri khusus pembinaan perahu Alam Melayu sejak dahulu lagi dan lestari sehingga kini. Makalah ini bermaksud menegaskan wujudnya aktiviti dan budaya dagang merentas lautan, oleh penduduk tempatan sendiri. Keupayaan melakukan pelayaran dagang merentas lautan ini berkait rapat dengan keahlian maritim yang mereka warisi.

Kata kunci: Arkeologi Perahu, Teknologi Perahu Melayu, Aktiviti dan Budaya Dagang Tradisional.

TRADING BOATS IN THE MALAY WORLD BEFORE THE 10TH CENTURY AD

Dr. Pisol Bin Maidin

imfisol@gmail.com

The discovery of boat artifacts throughout the Malay World provides archaeological data that can lead to dating, assumptions about the form and structure of the boats, and insights into the maritime activities of the era in which the boats existed. An examination of five archaeological boat artifacts dated to before the 10th century AD indicates that they were trading vessels involved in ocean-crossing voyages, based on their cargo and discovery locations. Although their size is relatively small, this was appropriate for the commodities and the nature of ports during that period. The construction technology of these boats clearly reflects indigenous knowledge, based on the materials and techniques used. Strong tropical hardwoods, the use of *ijuk* (sugar palm fiber) ropes, and wooden pegs are characteristic features of traditional Malay boatbuilding, a tradition that has been sustained until today. This paper aims to assert the existence of overseas trading activities and culture carried out by the local populations themselves. Their ability to undertake such maritime trading voyages is closely linked to inherited maritime expertise.

Keywords: Boat Archaeology, Malay Boatbuilding Technology, Traditional Trading Activities and Culture.

PENGENALAN

Alam Melayu adalah sebuah wilayah maritim yang luas dan strategik. Ia mengawal laluan dagang timur barat dan emporium yang serba lengkap. Sejak zaman prasejarah perahu sangat penting baik untuk mobiliti, perdagangan dan interaksi budaya. Perahu bukan sekadar alat pengangkutan tetapi juga simbol kearifan tempatan, jaringan ekonomi dan interaksi budaya yang dinamik. Namun sifat dan gambaran bentuk perahu-perahu dagang tempatan khususnya sebelum abad ke-10 M sangat kurang diketahui kerana kurangnya rekod-rekod bertulis tempatan tentangnya. Kekurangan ini sebenarnya boleh ditampung oleh bukti-bukti arkeologi yang semakin banyak ditemui dan maju dan boleh dijadikan pelengkap dalam menghuraikan aktiviti dagang zaman awal.

Aktiviti perdagangan masyarakat Melayonesia, atau dikenali disebelah Barat sebagai Kolandia dan disebelah Timur sebagai Kun Lun, sebenarnya telah wujud sejak zaman prasejarah lagi. Perihal gendang dongson yang dijumpai di beberapa tempat di Semenanjung Malaysia dan manik-manik hiasan yang ditemui seperti di Kuala Selinsing adalah bukti penyebarannya lewat perdagangan sebelum abad masihi lagi. O.W. Wolters (1967) dan Hall (1999) telah menghuraikan kemeriah perdagangan di Asia Tenggara khususnya di era Srivijaya pada abad ke-3 hingga abad ke-8 M. Mereka banyak merujuk kepada rekod-rekod Cina dan Eropah untuk menggambarkan perdagangan di era awal Alam Melayu. Namun bentuk perahu atau kapal yang digunakan dalam perdagangan era-era awal ini masih tidak jelas. Philip Bowring (2019), lebih terbuka membangkitkan isu tentang bentuk, saiz dan keupayaan perahu tempatan dan kepentingannya dalam sejarah maritim Asia Tenggara.

Berdasarkan penemuan-penemuan terbaharu berbasis arkeologi, makalah ini akan cuba menggambarkan bentuk perahu dagang yang digunakan di Alam Melayu sebelum abad ke10 M.

SUMBER ARKEOLOGI

Dalam beberapa dekad terakhir, penemuan arkeologi di seluruh Alam Melayu telah menimbulkan serpihan-serpihan perahu purba yang menyumbang kepada pemahaman baharu tentang sejarah maritim rantau ini. Maklumat atau data arkeologi yang dijana dari serpihan ini memberikan naratif tentang pentarikan, asal usul, cara konstruksi perahu dan lain-lain lagi. Lima artifak penting yang dirujuk dalam makalah ini berasal dari beberapa lokasi seperti Sungai Pontian Pahang; Palembang, Sumatera; Rembang, Pulau Jawa; Butuan, Filipina dan Pulau Belitung Sumatera. Semua artifak ini adalah perahu Melayu kecuali artifak dari Pulau Belitung yang berupa sebuah dhow Arab, namun mempunyai beberapa ciri istimewa yang boleh dijadikan perbandingan iaitu cara konstruksinya, saiznya dan awak-awak tempatan yang mengendalikannya.

Beberapa penemuan perahu purba yang dipulihara dan direkodkan dengan baik dipaparkan dalam jadual 1 di bawah.

Jadual 1: Data Arkeologi Perahu Secara Ikatan di Alam Melayu

Nama Pengenalan dan Lokasi di Temui	Saiz (anggaran)	Pentarikan (Karbon 14)
Perahu Pontian, Pahang	12 m	Abad 3-5 M
Perahu Sambirejo, Palembang, Sumatera	23 m	Abad 7 -8
Perahu Punjulharjo, Rembang, Jawa	18 m	Abad ke-7
Perahu Butuan, Mindanao.	15 m	Abad ke-9
*Perahu/Dhow di Pulau Belitung, Sumatera	15 m	Abad ke-9

Pada tahun 1926 I.H.N Evans, seorang ahli antropologi yang bertugas di muzium Sarawak telah melakukan cari gali sebuah perahu kuno yang telah dijumpai oleh penduduk tempatan beberapa tahun terdahulu. Evans telah memindahkannya

perahu itu ke Muzium Taiping di Perak. Rangka yang dipindahkan terdiri daripada empat keping papan yang dipercayai bahagian lambung perahu itu, sekeping linggi belakang dan tujuh keping gading-gading perahu. Bersama rangka kayu ini ditemui serpihan tembikar dan beberapa pasu yang sempurna yang diambil dari penduduk setempat yang memberi tahu mereka mengambilnya dari tempat perahu itu ditemui (Evans, 1927).

Gibson Hill (1952) yang membuat penelitian lanjut tentang penemuan ini mendapati perahu ini dibuat daripada kayu keras yang dipotong dan ditarah secara kasar. Papan untuk lambungnya adalah daripada kayu jenis merawan (*Hopea sp.*). Di sepanjang tepi papan ini terdapat kesan lubang dan tinggalan pasak yang dibuat agak jarang berbanding dengan perahu kini. Pasak ini bertujuan menenapkan kedudukan papan sebelum diikat ke gading-gading. Gading-gading perahu ini berkemungkinan besar dikat ke lambung perahu dengan tali ijok. Linggi ini juga mempunyai kesan lekuk yang ditarah untuk dipadankan dengan papan lambung perahu yang melekat kepadanya. Gibson-Hill menganggarkan panjang perahu ini adalah antara 10 -12 m sahaja.

Pembinaan perahu ini menggunakan beberapa teknik kuno dan bukan seperti kebiasaan pembinaan perahu yang telah direkodkan oleh sumber-sumber Barat pada abad ke-16 dan seterusnya. Ia di bina menggunakan teknik membina lambung perahu dahulu dan kemudian baru dikemaskan dengan gading-gading yang diikat pada papan lambung yang mempunyai cuping atau tembuku yang sengaja dibuat ketika proses menyediakan papan iaitu dengan cara menarah papan berkenaan. Tujuan cuping ini ialah untuk memudahkan gading-gading diikat padanya dengan tali ijok. Lubang-lubang pada papan lambung ini, mengikut Gibson-Hill mungkin dibakar dengan besi panas. Namun tiada lubang kesan pasak atau paku ditemui pada gading-gading. Ia dilekapkan ke lambung perahu semata-mata dengan cara ikatan.

Perahu ini mulanya dianggarkan oleh Gibson-Hill dibina sekitar abad ke-5 sehingga ke-10 M, tetapi ujian karbon 14 yang dilakukan kemudian memberikan tarikh

pembinaannya adalah antara tahun 260 hingga 430 M. (Manguin 1993, Booth 1984: 203). Tarikh ini berpadanan dengan cebisan tembikar yang ditemui bersama perahu ini dan boleh dikaitkan dengan tempat produksinya iaitu di Oc-eo, Selatan Kemboja. Oc-eo adalah pelabuhan entreport di bawah kekuasaan kerajaan Funan yang memerintah antara abad 1 hingga abad ke-6 Masihi. Pelabuhan ini menjadi penghubung perdagangan di Teluk Siam dengan kawasan sekitarnya sehinggalah ke negeri China. Perahu Pontian ini besar kemungkinan melakukan pelayaran mengangkut tembikar dan lain-lain barangan untuk pasaran di Semenanjung ataupun di Laut Jawa dan kawasan sekitarnya. Perahu Pontian sehingga kini dianggap sebagai contoh perahu dagang yang digunakan di laut yang tertua di ditemui di Asia Tenggara.

Perahu-perahu mirip perahu Pontian ini juga di jumpai di banyak tempat di rantau ini termasuk beberapa buah di Sumatera. Tinggalan perahu sepanjang 23 m telah di gali di Sambirejo, Palembang, Sumatera pada tahun 1988. Pentarikan karbon mendapatkan tarikh artifak ini berusia antara 610 hingga 775 M. (Manguin 1993). Asas pembinaan perahu Sambirejo ini hampir sama dengan perahu pontian iaitu dengan kaedah ikatan cuping menggunakan tali dari serat palma dan menggunakan pasak daripada kayu. Saiz perahu ini iaitu sepanjang 23 m menunjukkan ia adalah antara perahu agak besar yang dibina menggunakan teknik ikatan. Berdasarkan lokasi dan tarikh yang ditemui, perahu ini boleh dikatakan perahu dari zaman Srivijaya. Saiznya juga menunjukkan ia sangat sesuai digunakan untuk perdagangan yang melibatkan pelabuhan-pelabuhan di luar Palembang.

Sebuah perahu yang hampir seusia dengan perahu Sambirejo ialah perahu Punjulharjo, yang ditemui di Rembang, Jawa pada tahun 2008. Hasil ujian karbon memberikan tarikh perahu ini juga berasal dari abad ke-7. Perahu sepanjang 18 m ini juga menggunakan teknik ikatan bercuping dan pasak kayu dan bukan paku logam (Abas, N. 2010). Saiznya sedemikian memberi isyarat ia adalah perahu dagang yang mendatangi pelabuhan-pelabuhan di utara pulau Jawa sebelum zaman Mataram dan Majapahit lagi. Namun kepentingan dagangnya tentulah lebih kuat jika dikaitkan dengan Srivijaya yang sezaman.

Di utara Mindanao Filipina pada tahun 1970-an ditemui beberapa struktur perahu kuno yang mulanya dianggap sebagai perahu tradisional yang dipanggil Balangay. Selepas tahun 1980 perahu ini dikenali sebagai Perahu Butuan sesuai dengan tempat ia ditemui dan ciri-ciri istimewa yang terdapat padanya khususnya teknik ikatan bercuping. Bahan binaannya adalah kayu keras tempatan dan menggunakan pasak kayu untuk mengemaskan papan-papan lambungnya, namun untuk memasang gading-gading ke badan perahu teknik ikatan digunakan. Kaedah ini konsisten dengan kaedah pembinaan yang dikongsi oleh kebanyakan tukang perahu Malayonesia. Ujian karbon awalnya memberi julat masa yang kurang praktikal sehinggalah dikemaskini dan ujian semula karbon mendapati perahu-perahu berkenaan bertarikh antara abad ke-8 hingga abad ke-10 M. (W.H Scott 1982, Lagsina Ligaya 2020). Tarikh ini sesuai dengan kemunculan kawasan perdagangan tradisional di laut Sulu yang menghubungkan kawasan ini dengan dunia luar.

Sebuah perahu karam lain yang juga bertarikh pada abad ke-9 M ialah perahu atau dhow yang dikenali sebagai perahu karam Belitung. Bangkai perahu yang sarat dengan tembikar daripada dinasti Tang ini dijumpai oleh nelayan tempatan pada tahun 1998 di Selat Gelasa berhampiran Pulau Belitung, Sumatera. Ekskavasi dhow ini dilakukan oleh syarikat persendirian dengan kerjasama kerajaan Indonesia pada tahun 1998 dan 1999. Walaupun diselubungi beberapa kontroversi namun berjaya menyelamatkan hampir 70,000 objek karam. Selain penemuan arkeologi berupa seramik dinasti Tang yang ditempah khas oleh pedagang Arab, jumpaan ini juga mempunyai kepentingan arkeologi lain khususnya cara kontruksi perahu itu. Dhow ini walaupun panjangnya 15 m namun melakukan pelayaran yang sangat jauh iaitu antara negara Arab dan China sebelum karam di selatan Selat Melaka. Walaupun dhow ini mungkin dibina di negara Teluk Parsi seperti Oman ataupun Pantai Barat Laut India, namun ia dibina dengan menggunakan teknik ikatan iaitu dinding perahu dhow diikat atau dijahit dari luar dengan menggunakan tali sabut kelapa (Flecker, M. 2000) . Awak-awak dhow ini mungkin berasal dari Alam Melayu sendiri berdasarkan beberapa artifak peribadi dan kegunaan seharian yang dijumpai bersama bangkai

kapal ini. Walaupun dhow ini pada hakikatnya sebuah perahu dari tradisi luar, namun cara konstruksinya, saiznya dan awak-awak yang mengendalikannya mengukuhkan gagasan bahawa perahu-perahu Melayu juga walaupun bersaiz kecil dan dibina dengan teknik ikatan, namun berjaya melakukan perdagangan jarak jauh hasil kemahiran tukang dan awak-awak tempatan.

Perahu-perahu sebelum abad ke-10 ini melakarkan evolusi dan perkembangan teknologi maritim Melayu. Di kawasan terpencil dan jauh teknik ini berubah dengan sangat perlahan, misalnya membuat cuping atau tembuku pada lambung perahu untuk memudahkan mengikat kun ke lambung perahu dengan tali ijok masih dipraktikan dalam kalangan nelayan ikan paus di Timur Indonesia (Horridge, G. A. 1982) dan dalam pembinaan perahu pacu jalur di Riau, manakala penggunaan pasak kayu masih dipraktikan di seluruh Alam Melayu sehingga kini.

CIRI-CIRI PERAHU DAGANG MELAYU AWAL

Berdasarkan data-data arkeologi yang di atas, dapat dibuat kesimpulan bahawa perahu-perahu dagang Melayu/Malayonesia telah menjelajah daerah luas Alam Melayu ini untuk berdagang dan melakukan interaksi lainnya. Ciri-ciri umum perahu dagang ini dapat disimpulkan seperti berikut:

- i. Perahu dagang ini ditimbal (*carvel built*) dari kepingan papan yang sengaja ditinggalkan cuping/tembuku semasa membentuknya. Fungsi cuping ini ialah sebagai tempat untuk mengikat dinding perahu ke gading-gading atau kun perahu.
- ii. Perahu-perahu ini juga mempunyai lunas, lengkap berpasang dengan linggi hadapan dan belakang – khusus berfungsi sebagai tempat dinding perahu melekap. Lunas ini adalah balok kayu yang tersendiri dan bukan berasal daripada perahu jalur atau papan hiding.

- iii. Untuk mengikat papan lambung ke kun, tali ijok dari pokok aren digunakan. Tali dari pokok palma lain ataupun rotan mungkin juga menjadi pilihan bergantung kepada kesediaan bahan.
- iv. Semua perahu Melayu kecil ataupun besar akan menggunakan pasak kayu untuk menetapkan kedudukan papan lambung antara satu sama lain, dan juga untuk menguatkan sambungan kayu. Kayu dari jenis tertentu yang tahan air lebih menjadi pilihan walaupun paku logam telah diketahui sejak zaman logam lagi. Bagi perahu-perahu awal kedudukan pasak agak jarang kerana kekuatan kapal lebih diandalkan kepada kaedah ikatan dan tali yang digunakan.
- v. Perahu-perahu dagang yang meredah lautan biasanya bergantung kepada sistem layar untuk kuasa dorongan. Sungguhpun begitu dayung tetap menjadi pilihan dalam keadaan tertentu seperti kerosakan layar ataupun memasuki kawasan mati angin.
- vi. Sistem kemudi perahu dagang Melayu masih bergantung kepada dayung khusus, sama ada satu atau berkembar. Saiz kemudi seperti dayung ini lebih besar dan bersifat mudah alih.

Terdapat banyak nama-nama perahu sama ada untuk kegunaan di sungai, di pesisir atau meredah lautan bagi tujuan yang lebih kompleks, seperti berdagang atau berperang. Semua ciri-ciri umum di atas akan kedapatan pada perahu-perahu dagang yang memerlukan kekuatan dan ketahanan untuk meredah lautan.

KESIMPULAN

Berdasar senario yang disusun di atas, saya ingin menarik beberapa kesimpulan supaya beberapa salah tanggapan tentang dunia pelayaran dan perdagangan orang Melayu dapat dijernihkan. Orang Melayu sejak awal lagi telah terlibat dalam perdagangan dan perniagaan di pasar yang jauh. Banyak pandangan eurocentrik cenderung menafikan wujudnya budaya ekonomi berskala besar serta wujudnya

golongan pedagang dan jaringan perdagangan tempatan. Lanjutan dari pandangan ini ialah cubaan membenarkan mitos pribumi malas, dan andaian bahawa perdagangan yang sebenarnya hanya muncul selepas ketibaan penjajah pada abad ke-15 M. Hal ini telah dibalas oleh AlAttas (1989), dengan merujuk kepada era pasca penjajah di mana kemandirian ekonomi peniaga pribumi sengaja di sekat oleh penjajah. Antaranya menafikan hak perahu-perahu dagang belayar ke pelabuhan luar dengan dasar-dasar yang tidak adil serta menindas mereka seperti tuduhan melanun. Sekatan dan ketiadaan perahu-perahu yang mampu berpergian ke tempat yang jauh dan ekonomikal dengan sendirinya merendam ekonomi pedagang pribumi. Perspektif ini ternyata tepat jika dilihat di tempat-tempat yang kurang dicengkam oleh penjajahan, seperti di Pantai Timur Malaysia atau Sulawesi, penglibatan dan kejayaan pedagang pribumi lebih tinggi.

Kearifan tempatan dalam pembinaan perahu sejak awal lagi tidak bergantung kepada besi. Dengan sumber alami yang banyak dan terjangkau, perahu-perahu kecil dan besar di bina daripada kayu tropika yang tahan lasak dengan menggunakan pasak-pasak kayu, kulit gelam dan tali ijok. Sebenarnya tidak ada kaitan yang signifikan, perlunya industri besi untuk membantu membina kapal-kapal yang besar yang menghubungkan Alam Melayu dengan dunia luar. Perahu dagang sebelum abad ke-10 M seperti yang diperlihatkan di atas adalah perahu dengan teknologi yang dianggap primitif iaitu teknik ikat, tetapi berjaya di lautan terbuka. Namun dinamika perahu Melayu tetap ada berdasarkan perubahan-perubahan yang dapat ditemui dari dulu hingga kini.

Walaupun terdapat perahu Melayu yang bersaiz besar seperti jung, namun bukanlah juga satu keaiban jika lebih banyak perahu Melayu bersaiz sederhana kecil iaitu antara 12 – 30 m. Perahu yang diambil sebagai contoh di atas, kebanyakannya bersaiz kecil tetapi berjaya dalam fungsi dan peranannya sebagai perahu dagang. Malah perahu bersaiz kecil mempunyai kelebihan-kelebihan tersendiri seperti lebih lincah, sesuai memasuki banyak pelabuhan-pelabuhan alam dan ekonomikal untuk

mengendalikan kargo-kargo pada ketika itu. Dinamika saiz ini menjadi punca kelestarian perahu Melayu.

RUJUKAN

- Alatas, Syed Hussein. 1989. *Mitos Pribumi Malas*. Terj. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Booth, B. 1984. "A Handlist of Maritime Radiocarbon Dates". *International Journal of Nautical Archeology*, XII/3. 189 -204
- Bowring, Philip. 2019. *Empire of the Winds: The Global Role of Asia's Great Archipelago*. London: I.B.Tauris & Co.
- Evan, I.H.N. 1927. "Notes on the Remains of an old Boat found at Pontian", *Journal of the Federates Malay States museums*, 12(4): 93-96
- Flecker, M. 2000. "A 9th-century Arab or Indian shipwreck in Indonesia waters". *The International Journal of Nautical Archeology*. 29 (2). IJNA: 199-217
- Gibson-Hill, C.A. 1952b. Further notes on old boat found at Pontian in Southern Pahang. *JMBRAS* 25(1): 111-133.
- Hall, K.R. 1999. Economic history of early Southeast Asia. Dlm. Tarling, N. (pnyt.). *The Cambridge History of Southeast Asia*. hlm. 183-275. Jil.1(1) Cambridge: Cambridge University Press.
- Horridge, G. A. 1982. *The lashed-lug boat of the Eastern Archipelagoes*. Monographs No. 54, Maritime Monographs and Report. Greenwich: National Maritime Museum.
- Lacsina, Ligaya S.P. 2020. The Butuan Boats: Southeast Asian Boat Construction in the Philippines at the End of the First Millennium. *The Journal of History*, Vol LXVI. January – December 2020
- Manguin, P.Y. 1993. Trading Ships of the South China Sea. Shipbuilding and Their Role in the History of the Development of Asian Trade Networks. *Journal of Economic and Social History of the Orient*. Vol 36, No 3: 253 -280

- Reid, A. 1988. *Southeast Asia in the age of commerce*, Vol. I: *The lands below the winds*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, W.H. 1982. Boat-Building and Seamanship in Classic Philippine Society. *Philippine Studies* 30 : 335 -376
- Wolters, O.W. 1967. *Early Indonesian commerce: a study of the origins of Srivijaya*. Ithaca: Cornell University Press.

SATU TINJAUAN: SEJARAH ALIRAN MADHYAMAKA

En. Assad Ali Khan

Ahli Jawatankuasa, Persatuan Pendidikan Falsafah dan Pemikiran Malaysia (PPFPM)

logiclabmalaysia@gmail.com

Kajian ini menumpukan kepada Aliran Madhyamaka yang muncul pada abad ke-2 M sebagai reaksi analitikal terhadap kecenderungan metafizik dalam tafsiran lanjutan Buddhisme, khususnya dalam sistem Abhidhamma yang mengklasifikasikan realiti (dhamma) kepada unit-unit terkecil dengan ciri ontologikal (keberadaan) tertentu, juga beberapa tafsiran aliran lain seperti Nyaya dan Samkhya. Dalam Abhidhamma Sarvastivada, fenomena dianggap mempunyai kewujudan intrinsik (svabhava), walaupun bersifat seketika. Penekanan struktur realiti sedemikian menyerupai pendekatan metafizik spekulatif yang dielakkan dari ajaran awal Buddha. Nagarjuna, pengasas aliran Madhyamaka, melakukan pembersihan epistemik (dasar pengetahuan) dengan membongkar kerangka-kerangka dogmatik dengan menghidupkan semula prinsip asas pratityasamutpada (penzahiran bersyarat), bebas dari proposisi kewujudan mutlak yang dibentang pada seminar lepas. Melalui Mulamadhyamakakarika, Nagarjuna menolak empat bentuk kemungkinan ontologi fenomena melalui kaedah prasanga (penolakan secara kontradiksi) dan logik empat penjuru (catuskoti). Akhirnya, kajian meneliti kesinambungan pemikiran ini dalam tulisan tokoh-tokoh utama seperti Aryavada, Bhaviveka, dan Candrakirti. Melihat jejak, bagaimana tradisi ini kekal berpengaruh dalam Mahayana kontemporari dan menjadi asas kepada falsafah Tibet serta wacana falsafah Buddhisme moden, menjadikannya bukan sekadar cabang sejarah, tetapi sebagai pemelihara epistemologi falsafah asal Buddha.

Kata kunci: Madhyamaka, Nagarjuna, Abhidhamma, Sejarah Falsafah Buddha, Pratityasamutpada, Dialektik Timur, Mahayana

AN OVERVIEW: THE HISTORY OF THE MADHYAMAKA SCHOOL

Mr. Assad Ali Khan

Committee Member, Malaysian Association for Education of Philosophy and Thought (PPFPM)

logiclabmalaysia@gmail.com

This study focuses on the Madhyamaka School, which emerged in the 2nd century AD as an analytical response to metaphysical tendencies in the extended interpretations of Buddhism, particularly within the Abhidhamma system, which classifies reality (*dhamma*) into the smallest units with specific ontological (existential) characteristics, as well as in several interpretations from other schools such as Nyaya and Samkhya. In the Sarvastivada Abhidhamma, phenomena are regarded as having intrinsic existence (*svabhava*), even though they are momentary. Such structural emphasis on reality resembles the kind of speculative metaphysics that the early teachings of the Buddha aimed to avoid. Nagarjuna, the founder of the Madhyamaka school, carried out an epistemic purification (cleansing of foundational knowledge) by deconstructing dogmatic frameworks and reviving the fundamental principle of *pratityasamutpada* (dependent origination), free from absolute propositions of existence, as presented in a previous seminar. Through his seminal work *Mulamadhyamakakarika*, Nagarjuna rejects the four possible ontological modes of phenomena using the method of *prasanga* (reductio ad absurdum) and the logic of the fourfold negation (*catuskoṭi*). This study ultimately traces the continuity of this thought in the writings of key figures such as Aryadeva, Bhaviveka, and Candrakirti. It examines how this tradition has remained influential in contemporary Mahayana, forming the foundation of Tibetan philosophy and modern Buddhist philosophical discourse, making it not merely a historical branch, but also a guardian of the original epistemology of Buddhist philosophy.

Keywords: Madhyamaka, Nagarjuna, Abhidhamma, History Of Buddhist Philosophy, Pratityasamutpada, Eastern Dialectics, Mahayana

PENDAHULUAN

Siddhartha Gautama, dikenali sebagai Buddha, hidup sekitar abad ke-5 SM di wilayah yang kini merupakan sempadan Nepal–India. Ajarannya berkembang menjadi pelbagai aliran selepas wafatnya, yang masih bertahan sehingga kini adalah Theravada, Mahayana, dan Vajrayana, dengan masing-masing memiliki tafsiran berbeza terhadap dhamma (fenomena) dan Abhidhamma¹.

Aliran Madhyamaka yang diasaskan oleh Nagarjuna, sekitar abad ke-2 Masihi menandakan sebuah peralihan penting dalam sejarah pemikiran Buddhisme (kemunculan Mahayana) khususnya sebagai reaksi terhadap perkembangan sistematik Abhidhamma dalam mazhab Sarvastivada. Aliran ini muncul bukan sebagai doktrin baru, tetapi sebagai satu bentuk pemurnian epistemik (landasan pengetahuan) bagi mengembalikan semangat asal ajaran Buddha tentang pratīyasamutpada (kebergantungan bersyarat) daripada sebarang ontologi spekulatif atau proposisi metafizik mutlak.

Satu usaha dekonstruktif dan analitik yang bertujuan membersihkan epistemologi Buddhisme daripada metafizik dogmatik. Ia membongkar percanggahan dalaman dalam segala bentuk hujah ontologi menggunakan logik *prasāṅgika* (reductio ad absurdum) dan kaedah *catuskoti*² (empat kemungkinan).

Karya utama Nagarjuna ialah *Mūlamadhyamakakārikā*, sebuah teks penilaian kritikal (pariksha) bagi 27 aspek— sebab-akibat, identiti, perubahan, realiti, deria, kesengsaraan, masa, keinginan sehingga kepada empat kebenaran mulia (four noble truths) . Ia dianggap sebagai teks teras falsafah Mahayana dan asas kepada pemikiran falsafah Tibet kontemporari³.

Nota Kaki

¹ Abhidhamma merupakan bahagian ketiga dalam Tripiṭaka (Tiga Bakul ajaran Buddha), selepas Vinaya Piṭaka (disiplin moral) dan Sutta Piṭaka (ajaran ucapan Buddha). Berbeza dengan Sutta yang bersifat naratif dan praktikal, Abhidhamma cuba mengklasifikasikan dhamma (unsur-unsur realiti dan pengalaman) secara sistematik melalui analisis terperinci terhadap fenomena metafizik seperti kesedaran, masa dan kewujudan.

² Garfield, Jay L. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press, 1995.

³ Siderits, Mark. *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. Ashgate, 2007.

KEMUNCULAN MADHYAMAKA: KEMBALI KEPADA PRATITYASAMUTPADA

Nagarjuna mendakwa bahawa memahami fenomena sebagai “*msvabhāva*” adalah satu bentuk percanggahan terhadap intipati ajaran Buddha, yang tidak pernah mendakwa dhamma sebagai entiti yang berdiri sendiri. Sebaliknya, Buddha menekankan bahawa semua fenomena muncul dan lenyap secara bersyarat dan saling bergantung, tanpa perlu mengandaikan ‘hakikat dalaman’ atau inti tetap.

Dengan menolak konsep *svabhava*, Madhyamaka—menolak segala bentuk ontologi tetap (realisme keras), mengembalikan pemikiran Buddhisme kepada konteks epistemik, bukan metafizik dan menghidupkan semula makna sebenar *pratityasamutpada* (penzahiran bersyarat) melalui hujah reduksi (*prasanga*) dan logik empat kemungkinan (*catuskoti*).

MADHYAMAKA SELEPAS ERA NAGARJUNA

Abad ke-3 Masihi

Aryadeva – murid Nagarjuna, penulis *Catuhṣataka* (Empat Ratus Ayat) – mengembangkan kritikan terhadap pandangan kekal dan nihilisme; juga terhadap logik dan sistem ontologi saingan (Nyaya, Sankhya).

Abad ke-5 hingga ke-6 Masihi

Buddhapalita – Prasangika Madhyamaka Menekankan *prasanga* (*reductio ad absurdum*) tanpa mengemukakan pandangan sendiri dan tidak menerima sebarang “*svatantra-pramana*” (inferens bebas). Penulis teks *Madhyamakavṛtti* satu ulasan atas karya Nagarjuna.

Bhaviveka (Bhavya) – Svatantrika Madhyamaka, Guna inferens bebas (*svatantra-anumana*) dalam berdebat dengan mazhab lain. Lebih sistematik dalam penyusunan hujah formal. Teks beliau adalah *Madhyamakahrdaya* dan *Tarkajvala* – menampilkan kaedah debat dengan aliran falsafah lain (Nyaya, Vaisesika, Vedanta).

Abad ke-7 Masihi

Candrakirti – penulis teks *Prasannapada* (*sabda jernih*) , satu ulasan ke atas MMK Nagarjuna dan *Madhyamakavatara* (Pintu masuk ke Jalan Tengah) merupakan satu teks penting dalam silibus falsafah Tibet.

Abad ke-8 Masihi hingga sekarang

Santaraksita (725-788) , pemangkin asas intelektual Buddhisme di Tibet, yang menggabungkan Yogacara, Madhyamaka Prasangika dan Logik Dignaga-Dharmakirti. Penulisan penting beliau *Tattvasangraha* (Himpunan Realiti) menjadi sumber perbahasan, perbandingan falsafah dan kritikan pandangan Hindu, Jain, Nyaya-Vaisesika, Sankhya, Mimamsa dan mazhab-mazhab lain dalam Budhha.

Teks *Madhyamakalamkara* pula beliau menyatukan pengalaman subjektif (fenomena) aliran Yogacara dan Sunyata (kekosongan berobjektif) secara metodolojikal. Diundang oleh Raja Trisong Detsen dan kemudian mendirikan Vihara (biara) Samye, satu institusi pertama yang memebawa pendidikan falsafah sistematik di Tibet.

Je Tsongkhapa Lobzang Drakpa (1357–1419) pengasas mazhab Gelugpa dengan teks *Ocean of Reasoning* (ulasan komprehensif atas MMK) Lamrin Chenmo dan Ngagrim Chenmo. beliau menyatukan Mahdyamaka (candrakirti) dengan logik epistemik (Dharmakirti), menentang tafsiran shentong (sunyata lain) yang memaukkan unsur mistik pada kekosongan. Gaya hujahan lojik deduktif, klasifikasi pramana serta disiplin Vinaya dan Sadhana.

Ju Mipham Rinpoche (1846–1912) tokoh mazhab Nyingma, integrasi Madhyamaka dan Dzogchen dan mengulas *Madhyamakavatara* (*Candrakirti*). *Menerima konsep shentong yang punya unsur mistik dan tidak berpegang kepada dualisme.*

Madhyamaka kini menjadi teras falsafah Buddhisme Tibet, terutama dalam mazhab Gelugpa dan Nyingma.

KESINAMBUNGAN TRADISI TEMBIKAR PRASEJARAH DAN TRADISIONAL DI LEMBAH SUNGAI TEMBELING, PAHANG

Cik Esnita Binti Sonie

Calon Sarjana, Pusat Penyelidikan Arkeologi Global, Universiti Sains Malaysia

esnita.sonie@gmail.com

Kertas kerja ini membincangkan tentang tinggalan tembikar prasejarah yang ditemui di beberapa tapak arkeologi utama di sepanjang Sungai Tembeling, Pahang, iaitu di Kuala Nyong, Kampung Bantal, Kampung Bukit Komel, Jeram Koi dan Kampung Kucing. Sungai Tembeling merupakan jalur sungai yang bukan sahaja menjadi laluan penghidupan masyarakat silam, tetapi turut mencatatkan tinggalan arkeologi yang penting dalam memahami perkembangan budaya dari zaman prasejarah hingga ke zaman sejarah. Penemuan tembikar tanah di kawasan ini memberi gambaran jelas tentang pola kehidupan masyarakat prasejarah yang sangat bergantung kepada sumber alam seperti tanah liat tempatan, dalam membentuk peralatan harian mereka. Tembikar tanah yang muncul sejak Zaman Neolitik ini jelas membuktikan bahawa ia bukan sekadar tinggalan material, tetapi turut mencerminkan adaptasi teknologi dan interaksi budaya yang telah berlangsung ribuan tahun. Selain itu, tembikar tanah turut berperanan sebagai lambang identiti budaya yang mencerminkan aspek kehidupan domestik, sistem kepercayaan, serta hubungan erat masyarakat dengan alam sekitar, terutama sungai sebagai sumber air, pengangkutan dan rezeki. Dalam konteks budaya setempat, tembikar tanah menjadi warisan budaya yang diwarisi secara turun-temurun dan terus hidup dalam ingatan kolektif komuniti setempat. Kesenambungan nilai dan teknologi tembikar ini turut dapat dikesan dalam amalan pembuatan tembikar tradisional di Kampung Pasir Durian, Kuala Tembeling. Kelangsungan tradisi pembuatan tembikar ini dibuktikan menerusi corak, teknik dan fungsi tembikar tradisional yang masih memperlihatkan elemen-elemen asas yang seakan serupa dengan tembikar prasejarah. Hal ini menandakan kewujudan tradisi

pembuatan tembikar yang berakar umbi sejak ribuan tahun dahulu yang masih diteruskan sehingga kini.

Kata kunci: Tembikar tanah, prasejarah, tradisional, Sungai Tembeling, Pasir Durian, Kesenambungan Budaya.

THE CONTINUITY OF PREHISTORIC AND TRADITIONAL POTTERY TRADITIONS IN THE TEMBELING RIVER VALLEY, PAHANG

Miss Esnita Binti Sonie

Master's Degree Candidate, Centre for Global Archaeological Research, Universiti Sains Malaysia

esnita.sonie@gmail.com

This paper discusses the remains of prehistoric pottery discovered at several major archaeological sites along the Tembeling River in Pahang, namely in Kuala Nyong, Kampung Bantal, Kampung Bukit Komel, Jeram Koi, and Kampung Kucing. The Tembeling River served not only as a vital lifeline for ancient communities but also as an important corridor for archaeological evidence that sheds light on cultural development from prehistoric times through to the historical era. The discovery of earthenware in this region offers a clear picture of the lifestyle patterns of prehistoric societies who heavily relied on natural resources—such as local clay—to produce their daily-use tools. Pottery, which first appeared in the Neolithic period, is not merely a material artifact but also a reflection of technological adaptation and long-standing cultural interactions spanning thousands of years. Moreover, earthenware also functions as a cultural identity symbol, reflecting aspects of domestic life, belief systems, and the close relationship between communities and their natural surroundings—particularly rivers as sources of water, transport, and sustenance. In the context of local culture, earthenware pottery has been passed down through generations and continues to live on in the collective memory of the community. This continuity in the value and technology of pottery can also be traced through traditional pottery-making practices in Kampung Pasir Durian, Kuala Tembeling. The survival of this craft is evident through the patterns, techniques, and functions of traditional pottery, which still retain fundamental elements resembling those of

prehistoric pottery. This indicates the existence of a deeply rooted pottery-making tradition that has endured for thousands of years and continues to be practiced today.

Keywords: Earthenware, Prehistoric, Traditional, Tembeling River, Pasir Durian, Cultural Continuity.

PENDAHULUAN

Lembah Sungai Tembeling yang terletak di bahagian pedalaman negeri Pahang telah lama dikenali sebagai kawasan yang kaya dengan tinggalan arkeologi prasejarah. Sepanjang lembah ini, beberapa tapak penting telah dikenal pasti dan dijalankan kajian oleh pengkaji tempatan dan luar negara. Penemuan serpihan tembikar tanah, alat batu, dan sisa budaya lain menjadi bukti jelas kepada aktiviti kehidupan masyarakat prasejarah di kawasan ini sejak ribuan tahun lalu. Tapak-tapak seperti Kuala Nyong, Kampung Bantal, Jeram Koi dan Bukit Komel masing-masing memberikan maklumat yang penting dalam memahami perkembangan budaya dan teknologi masyarakat Neolitik dan awal Zaman Logam. Kajian terhadap tembikar tanah yang dijumpai di kawasan ini juga dapat membuka ruang perbandingan dengan tembikar tradisional Melayu yang masih dihasilkan di Kampung Pasir Durian, Kuala Tembeling. Justeru, hubungan antara tembikar prasejarah dan tradisional dapat dikenalpasti melalui pendekatan etnoarkeologi dan analisis morfologi serta saintifik.

Kuala Nyong

Kuala Nyong atau Nyong yang terletak di Kuala Tahan, Pahang merupakan tapak prasejarah terbuka pertama yang diekskavasi secara rasmi di Tanah Melayu. Ekskavasi yang dijalankan pada tahun 1930 oleh Evans tercetus selepas banjir besar yang melanda Sungai Tembeling pada tahun 1926-1927. Hasil ekskavasi tersebut membawa kepada penemuan artifak dari zaman Neolitik seperti beliung batu, kapak, pisau tembeling, dan serpihan tembikar tanah. Kehadiran tembikar tanah dalam kuantiti yang besar menunjukkan bahawa kawasan ini pernah didiami oleh masyarakat yang menetap. Menurut

Evans (1931), tembikar yang dijumpai di Kuala Nyong banyak memaparkan corak hiasan seperti tanda tali, segi empat sama, garis miring, lubang kecil, serta motif tulang hering atau simbol 'V' (chevron). Corak ini dipercayai dihasilkan menggunakan alat tajam atau potongan buluh. Dari segi bentuk, tembikar terdiri

daripada cawan berdasar bulat dan tembikar bermulut lebar, sesuai dengan fungsi harian seperti penyimpanan dan memasak.

Kampung Bantal

Kampung Bantal pula merupakan tapak arkeologi yang terletak di Ulu Tembeling dan dikaji oleh Oswald Theseira pada tahun 1976 dan 1978 melalui ekskavasi percubaan. Penyelidikan tersebut mendedahkan kehadiran artifak dari dua fasa kebudayaan utama, iaitu zaman Neolitik dan awal Zaman Logam. Penemuan penting termasuk beliung batu bersegi, alat pemukul kulit kayu, serpihan tembikar tanah, dan gelang gangsa. Penemuan gelang gangsa menjadi bukti kepada wujudnya hubungan atau pengaruh luar seperti kebudayaan Dongson yang berkembang di Asia Tenggara pada waktu yang sama. Selain itu, kehadiran alat batu dan tembikar menunjukkan ciri kehidupan menetap serta penggunaan tembikar dalam aktiviti domestik.

Jeram Koi

Jeram Koi, yang dahulunya dikenali sebagai Jeram Kwi, merupakan satu lagi tapak penting yang terletak berhampiran Sungai Tembeling. Ia pertama kali dikaji oleh W. Linehan pada tahun 1928 dan 1930. Hasil daripada survei yang dijalankan telah membawa kepada penemuan pelbagai artifak prasejarah seperti alat batu, serpihan tembikar dari bahagian dasar dan bibir, serpihan berslip, serta sisa-sisa besi dan acuan tanah liat. Acuan tersebut dipercayai digunakan untuk menghasilkan senjata api tradisional seperti meriam dan senapang pada era lebih kemudian. Penemuan ini menunjukkan bahawa Jeram Koi mempunyai kesinambungan penggunaan dari zaman prasejarah hingga zaman sejarah, menjadikannya sebagai tapak strategik dalam jaringan penempatan dan pengeluaran peralatan logam serta tembikar.

Bukit Komel

Hasil daripada ekskavasi dan survei permukaan yang dijalankan oleh Jabatan Muzium Malaysia di bawah penyelidikan Adi Haji Taha pada tahun 1980-an menunjukkan bahawa tapak ini mengandungi pelbagai serpihan tembikar yang bersifat kasar, tidak

dihias, serta tidak dibakar pada suhu tinggi. Ini menunjukkan bahawa teknik pembuatan tembikar pada masa tersebut masih berada pada tahap asas, dengan penggunaan tanah liat tempatan dan pembakaran secara terbuka atau melalui kaedah lapangan (open fire). Ciri fizikal tembikar yang ditemui termasuk tembikar berdinding tebal, berwarna perang kemerahan hingga kehitaman, dengan permukaan yang tidak rata dan kadangkala terdapat kesan jelaga. Kehadiran jelaga ini menjadi petunjuk bahawa tembikar tersebut digunakan untuk tujuan memasak. Beberapa serpihan menunjukkan bentuk bibir yang tirus dan tidak simetri, menandakan bahawa teknik pembuatannya menggunakan tangan tanpa bantuan roda putar, iaitu teknik tradisional masyarakat Neolitik.

Secara kronologi tembikar tradisional di Pahang pula, catatan Tun Seri Lanang dalam Sulalat us-Salatin (Sejarah Melayu) merupakan antara rujukan terawal yang menyebut kewujudan penggunaan tembikar dalam konteks kebudayaan masyarakat Melayu, termasuk dari kawasan Pahang. Hal ini menunjukkan bahawa tradisi pembuatan dan penggunaan tembikar bukanlah suatu perkara baharu, tetapi telah berakar sejak berabad-abad lamanya dalam sejarah sosial dan ekonomi masyarakat. Salwa Ayob (2011) turut menjelaskan bahawa penggunaan tembikar dalam Sulalat us-Salatin dan Misa Melayu sering dirujuk dalam memperkatakan tentang sejarah bermulanya pembuatan tembikar tradisional di Pahang. Sementara itu, kajian etnografi tembikar tradisional yang terawal telah dijalankan oleh Evans pada tahun 1922. Kajian yang telah dilakukan oleh beliau itu menunjukkan bahawa Tembeling Tengah merupakan kawasan yang terlibat dalam pembuatan tembikar tradisional.

Secara keseluruhan, perbandingan antara tembikar prasejarah dan tembikar tradisional di Pahang membuktikan bahawa terdapat kesinambungan budaya (cultural continuity) yang panjang dalam hal pembuatan tembikar di Lembah Tembeling. Kajian etnoarkeologi menjadi penting dalam usaha memahami kesinambungan ini, bukan sahaja dari aspek teknikal dan fungsi, tetapi juga dalam konteks sosial dan simbolik dalam masyarakat tempatan. Tradisi tembikar yang

diwarisi turun-temurun ini wajar didokumentasikan dan dikaji secara mendalam bagi mengekalkan khazanah warisan budaya masyarakat Hulu Tembeling.

RUJUKAN

- Adi Taha. 1983. Recent Archaeological Discoveries in Peninsular Malaysia 1976-1982. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 56(1): 47-63.
- Evans, I. H. N. 1922. The Potting Industry at Kuala Tembeling. *Journal of the Federated Malay States Museums*, 9: 259-261.
- _____. 1931. Excavations at Nyong, Tembeling River. *Journal of the Federated Malay States Museums*, 15(2): 51-62.
- Linehan, W. 1928. Some Discoveries on the Tembeling. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 6(4): 66-77.
- _____, W. 1930. Notes on Some Further Archaeological Discoveries in Pahang. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 8(2): 314-317
- Salwa Ayub. 2011. Kesenambungan perubahan pemerian jasad dan rupa tembikar pra sejarah kepada tembikar tradisi Melayu. Pulau Pinang: Penerbit USM

SEJARAH YANG MEMIHAK: KUNTOWIJOYO DAN USAHA MENGATASI ALIRAN INDONESIASENTRIS

En. Nuruddin Al Akbar

Calon Doktor Falsafah, Jabatan Politik dan Kerajaan, Universitas Gadjah Mada

nuruddin.alakbar@mail.ugm.ac.id

Makalah ini membincangkan pemikiran Kuntowijoyo dan usahanya untuk mengembangkan historiografi yang memihak kepada golongan tertindas (*wong cilik*) sebagai bentuk kritikan terhadap pendekatan historiografi kolonial serta radikalisasi terhadap aliran Indonesiasentris yang diperkenalkan oleh gurunya, Sartono Kartodirdjo. Kartodirdjo menekankan pentingnya memberi suara kepada rakyat biasa yang terpinggir dalam sejarah kolonial, dan Kuntowijoyo menerima pendekatan ini, namun membawanya lebih jauh dengan falsafah “sejarah yang memihak”. Seperti halnya Heidegger melampaui Husserl, Kuntowijoyo merasakan tugas sejarah bukan hanya mencatat masa lalu, tetapi mengubahnya dengan menjadikan *wong cilik* sebagai pelaku utama sejarah. Gagasan ini berpunca daripada pengalaman hidupnya sendiri semasa kecil di Klaten, di mana beliau menyaksikan bagaimana kuasa pasaran dan negara menindas rakyat biasa. Industrialisasi memusnahkan perniagaan kecil dan negara bertindak zalim atas nama keselamatan. Reaksi terhadap penindasan ini mendorong Kuntowijoyo membangunkan sistem falsafahnya, di mana agama (Islam), sains sosial dan kesusasteraan memainkan peranan penting sebagai agen perubahan.

Kuntowijoyo melihat Islam sebagai sumber kesedaran yang boleh menggerakkan perubahan sosial. Namun, agar perubahan tidak bersifat sementara atau sporadik seperti gerakan *ratu adil*, beliau mencari bentuk kesedaran ideal melalui bacaan dekonstruktif terhadap pemikiran Auguste Comte. Beliau melihat peralihan dari kesedaran mistik ke kesedaran ideologi, dan akhirnya ke kesedaran saintifik. Kesedaran saintifik yang beliau temui dalam gerakan Muhammadiyah dianggap sebagai bentuk kesedaran yang paling tinggi kerana sifatnya yang fleksibel, tidak

binari dan mampu memanfaatkan pelbagai sumber ilmu, termasuk daripada tradisi lain, demi emansipasi. Dalam kerangka ini, Kuntowijoyo mencadangkan agar *wong cilik* menggunakan sains sosial dan kesusasteraan sebagai senjata perubahan. Sains sosial yang kritikal dan kesusasteraan yang membangkitkan kesedaran eksistensial dianggap dua sayap pembebasan, tetapi beliau tidak menerima kedua-duanya secara pasif. Sebaliknya, beliau merekonstruksi sains sosial dan kesusasteraan berdasarkan etika profetik untuk mencapai pembebasan yang menyeluruh: pembebasan struktural (seperti dalam Marxisme), kemanusiaan individu (seperti dalam liberalisme), dan transendensi spiritual (seperti dalam Islam).

Kuntowijoyo juga menekankan bahawa musuh utama *wong cilik* dalam sejarah bukanlah entiti konkrit seperti penjajah atau ideologi lawan, tetapi satu bentuk kekuasaan abstrak iaitu industrialisasi. Beliau mengakui bahawa industrialisasi penting untuk kemajuan tamadun, tetapi dalam bentuknya yang tidak terkawal, ia melahirkan sekularisasi dan eksploitasi manusia serta alam. Logik di sebalik industrialisasi ialah rasionaliti instrumental yang mengobjekkan segalanya demi keuntungan dan fungsi, menjadikan manusia dan agama sebagai unsur pinggir. Kuntowijoyo mengkritik logik pasaran ini dan menawarkan logik masjid sebagai alternatif. Baginya, masjid bukan sahaja simbol spiritual, tetapi juga pusat peradaban dan etika. Dengan menjadikan masjid sebagai pusat kehidupan secara literal dan simbolik beliau mencadangkan satu sistem industrialisasi beretika yang tidak menindas tetapi membebaskan *wong cilik*. Keseluruhan pemikiran ini menjadikan Kuntowijoyo bukan sekadar tokoh historiografi, tetapi juga seorang pemikir falsafah sosial yang menggabungkan agama, ilmu dan seni untuk merombak struktur penindasan dan mencipta sejarah yang memihak kepada kemanusiaan.

Kata kunci: Kuntowijoyo, Sejarah, Historiografi Berpusatkan Indonesia, Radikalisasi, Kesedaran Saintifik, Emansipasi, Sains Sosial, Kesusasteraan.

HISTORY IN FAVOR (*SEJARAH YANG MEMIHAK*): KUNTOWIJOYO AND THE EFFORT TO OVERCOME THE INDONESIA-CENTERED (*INDONESIASENTRIS*) SCHOOL

Mr. Nuruddin Al Akbar

Doctoral Candidate, Department of Politics and Government, Universitas Gadjah Mada

nuruddin.alakbar@mail.ugm.ac.id

This paper aims to respond to Khairudin Aljunied's interpretation of Kuntowijoyo's thought, which, according to the author, fails to fully capture the spirit of his philosophy of history. In this study, Kuntowijoyo's philosophy of history is seen as the foundation for the systematic philosophy he built. In contrast, Aljunied's reading does not seem to fully reflect the system that Kuntowijoyo intended to present. As Aljunied emphasized, Kuntowijoyo cannot be separated from his teacher, the famous Indonesian postcolonial historian Sartono Kartodirjo. Kartodirjo is known for his critique of colonial historiography and his advocacy of an Indonesia-centered (*indonesiasentris*) historiography. This approach seeks to bring forth the lost voices of the Indonesian people, those marginalized by colonial historiography. Kartodirjo also believed that it was necessary to highlight the "small" yet significant figures in Indonesian national history, such as farmers, who, driven by the spirit of the "*ratu adil*" (just ruler), resisted colonial rule.

Following Kartodirjo's footsteps, Kuntowijoyo agreed with his thesis of an Indonesia-centered historiography. Kuntowijoyo argued that history should not side with the oppressors (like the colonial powers) but instead should champion the "*wong cilik*" (the little people). However, like Heidegger, who transcended Husserl in developing phenomenology, Kuntowijoyo felt that the philosophy of "history in favor" (*Sejarah yang memihak*) should not be confined to academic circles that simply amplify the voices previously marginalized. For Kuntowijoyo, following Marx, the essential task is to change history itself. In other words, the "*wong cilik*" in the course

of history must be freed from the chains that bound them, transforming them from the marginalized to those at the center of history, capable of writing it themselves.

The radicalization of the Indonesia-centered school in Kuntowijoyo's thought can be traced, in part, to his own life experiences—an aspect missing in Aljunied's account—where, as a child, he lived with his grandfather in Ngawonggo, Klaten. There, he witnessed how the "wong cilik" (his own neighbors) became victims of the market and state powers. Industrialization destroyed small businesses, while the state, under the guise of security, often violated human rights by arresting citizens deemed threats to the state. In his work *Maklumat Sastra Profetik*, Kuntowijoyo openly admitted his resentment toward these circumstances. From the reconstruction and radicalization of the Indonesia-centered school, Kuntowijoyo endeavored to build his own philosophical system.

For Kuntowijoyo, if the ultimate goal of history is to change history itself, how can this be achieved? In this context, he saw the essential role of religion (specifically Islam), social sciences, and literature. Inspired by his teacher's studies, Kuntowijoyo saw the awareness of *the ratu adil* motivating farmers to act (becoming historical actors). In this regard, he saw Islam as a consciousness that could drive the "wong cilik" (Muslims) to change history. However, Kuntowijoyo felt that an ideal consciousness needed to be cultivated so that these movements of resistance were not sporadic, like *the ratu adil* movement. This led Kuntowijoyo to turn to Comte and read him deconstructively to seek this ideal consciousness. Through Comte's lens, Kuntowijoyo observed that mystic consciousness resided at the bottom of Islamic awareness. He then noted a shift from mysticism to ideological consciousness, which he viewed as more ideal for ensuring long-lasting commitment, compared to mysticism that depended on a charismatic figure. However, Kuntowijoyo critiqued ideological consciousness for being binary, a critique he made of both Marxist orthodoxy and movements like Sarekat Islam.

Lastly, still within the Comtean framework, Kuntowijoyo saw hope in the highest form of consciousness—scientific consciousness, which he observed in the Muhammadiyah organization. Unlike ideological consciousness, which is binary, scientific consciousness is flexible, allowing the utilization of various thoughts, traditions, and legacies from different civilizations for the sake of emancipation. Kuntowijoyo did not err in his reading, as Muhammadiyah, for example, did not hesitate to learn from Christian circles, secular thinkers, and modern sciences that were once considered unorthodox by the Muslim community. At this point, Kuntowijoyo viewed the scientific consciousness, as carried by Muhammadiyah, as a form of religious awareness that needed to be cultivated as a precondition for change.

When this scientific consciousness was achieved, Kuntowijoyo then addressed the "weapons" that the "*wong cilik*", with this scientific consciousness, could use to change history. He viewed social science and literature as their "weapons" (not swords or bombs). During Kuntowijoyo's time, social science had reached a critical stage (beyond positivism), possessing an emancipatory spirit that drew Kuntowijoyo's interest. Likewise, literature, which could awaken new existential consciousness in individuals, was seen as the second wing of liberation. Kuntowijoyo deeply embraced this "weapon of liberation," striving to develop both "weapons" throughout his life. However, he did not merely adopt them as they were. As previously stated, Kuntowijoyo viewed scientific spirit as non-binary, leading him to "reconstruct" critical social science traditions to achieve holistic and prophetic liberation, which included liberation (reminiscent of structural emancipation in Marxian traditions), humanization (individual emancipation in liberal traditions), and transcendence (spiritual emancipation in Islamic traditions). Similarly, literature, for Kuntowijoyo, should adopt this prophetic ethic.

A critical point that should be emphasized is how Kuntowijoyo constructs the "enemy" that the "*wong cilik*" must oppose if they are to change history. Unlike the mystical and ideological thought that views the enemy as a concrete person (the

Dutch in the case of mystical consciousness) or a rival ideology to be destroyed (such as capitalism or communism in the case of ideological consciousness), for Kuntowijoyo, the "enemy" is industrialization. This is an "abstract" enemy, but its resistance is not through "killing," but through transformation, in order to elevate the status of the "*wong cilik*". Kuntowijoyo saw industrialization as a double-edged sword. On the one hand, he recognized industrialization as a prerequisite for the advancement of civilization. However, on the other hand, he also saw that industrialization gave rise to secularization and exploitation (of both nature and human beings). To "tame" industrialization, Kuntowijoyo identified the heart of the problem within the logic of industrialization itself. He traced this logic back to the logic of the market, which, according to him, was based solely on instrumental rationality that objectifies everything for the functioning of the industry (in this context, humans and nature are viewed as mere objects). Furthermore, this instrumental rationality renders religion irrelevant, pushing it to the margins (for example, a mosque placed in a corner of a mall near the restroom, symbolizing the insignificance of religion). Kuntowijoyo gave a theological interpretation of this market logic by citing a Hadith that states the worst place is the market, meaning that when this logic becomes dominant and unchecked, it becomes problematic.

As a solution, Kuntowijoyo proposes the logic of the mosque as the guiding principle for industrialization. In this context, Kuntowijoyo understands the mosque as a center in both a literal and symbolic sense. Literally, he imagines the mosque as a center of space, not a market, so that spatially, individuals would reimagine their positions existentially. Symbolically, the mosque embodies the prophetic ethics that should permeate every aspect of life, including industrial systems, to transform them into structures that no longer oppress the "*wong cilik*" but rather liberate them—individually, structurally, and spiritually.

Keywords: Kuntowijoyo, History, Indonesia-Centered Historiography, Radicalization, Scientific Consciousness, Emancipation, Social Science, Literature.

PENDAHULUAN

Historiografi Indonesia tidak pernah berdiri di ruang hampa. Ia lahir dan tumbuh dalam bentang waktu yang sarat muatan politik, ideologi, dan pertarungan kuasa wacana. Dalam sejarahnya, tradisi penulisan sejarah Indonesia pernah didominasi oleh sudut pandang kolonial yang menempatkan bangsa penjajah sebagai pusat narasi, sementara suara rakyat Indonesia sebagai subjek sejarah cenderung dikecilkan, bahkan dihilangkan. Sejarah semacam ini menjadi alat legitimasi kekuasaan kolonial yang beroperasi untuk memperkuat dominasi Barat atas Timur.

Sebagai respons terhadap warisan historiografi kolonial tersebut, muncul sejumlah pemikir pascakolonial Indonesia yang berupaya mendekonstruksi dan membalik paradigma sejarah yang menindas. Salah satu tokoh sentral dalam upaya ini adalah Sartono Kartodirdjo, sejarawan yang memperkenalkan pendekatan *indonesiasentris*—yakni historiografi yang menjadikan pengalaman dan perspektif bangsa Indonesia sebagai titik tolak utama dalam penulisan sejarah. Dengan pendekatan ini, Kartodirdjo berusaha mengangkat suara-suara yang selama ini terpinggirkan, seperti petani, buruh, dan kelompok masyarakat kecil lainnya, ke dalam panggung sejarah nasional. Ia memperkenalkan konsep penting seperti ratu adil dan meneliti gerakan-gerakan rakyat yang sebelumnya dianggap sebagai “kerusuhan” semata oleh sejarawan kolonial.

Namun, upaya desentralisasi narasi sejarah yang dilakukan oleh Kartodirdjo tersebut tidak berhenti pada tingkat representasi belaka. Salah satu muridnya, Kuntowijoyo, mengembangkan pendekatan *indonesiasentris* ini lebih jauh ke arah yang lebih radikal dan filosofis. Melalui gagasan “sejarah yang memihak” (*history in favor*), Kuntowijoyo tidak hanya ingin memberikan tempat bagi “wong cilik” dalam historiografi, tetapi juga membayangkan bagaimana sejarah dapat menjadi alat pembebasan yang memungkinkan mereka untuk mengubah nasibnya sendiri. Dalam kerangka ini, sejarah tidak lagi semata-mata menjadi arena penulisan, melainkan medan perjuangan kultural, spiritual, dan sosial.

Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan mengelaborasi pemikiran Kuntowijoyo dalam konteks upaya radikalasi historiografi *indonesiasentris*. Berbeda dengan pembacaan Khairudin Aljunied yang menilai Kuntowijoyo lebih sebagai murid setia Kartodirdjo, tulisan ini justru menyoroti bagaimana Kuntowijoyo mengambil jarak kritis dari gurunya dan membangun sistem filsafat sejarah yang lebih utuh dan transformatif. Dengan menggabungkan pemikiran Barat (seperti Comte dan Marx), Islam, dan pengalaman hidup pribadinya, Kuntowijoyo menyusun bangunan konseptual yang unik—yang tidak hanya bersifat akademis, tetapi juga operasional dalam praksis sosial.

Dengan demikian, tulisan ini tidak hanya menawarkan pemetaan pemikiran Kuntowijoyo, tetapi juga mengusulkan kerangka baru dalam memahami historiografi kritis Indonesia, yakni sebagai medan emansipasi, spiritualisasi, dan transformasi sosial. Melalui analisis terhadap konsepsi kesadaran, alat pembebasan (agama, ilmu sosial, sastra), serta kritik terhadap logika industrialisasi, artikel ini berupaya menampilkan kedalaman dan relevansi pemikiran Kuntowijoyo dalam menjawab tantangan sejarah kontemporer.

1. Historiografi Indonesiasentris dan Kritik terhadap Sejarah Kolonial

Salah satu kritik paling mendasar terhadap historiografi kolonial adalah keberpihakannya yang eksklusif kepada kepentingan penguasa. Dalam kerangka tersebut, sejarah ditulis dari sudut pandang elite kolonial, menonjolkan peristiwa politik dan tokoh-tokoh besar, sembari mengabaikan realitas sosial masyarakat lokal. Narasi sejarah semacam ini tidak hanya mengaburkan keberadaan rakyat kecil dalam perjalanan bangsa, tetapi juga melegitimasi dominasi kolonial sebagai satu-satunya alur sejarah yang sah.

Di tengah dominasi historiografi semacam itu, muncul sosok Sartono Kartodirdjo sebagai perintis paradigma baru. Sartono tidak hanya dikenal sebagai doktor ilmu sejarah pertama dari Indonesia yang menempuh pendidikan di luar negeri—dengan disertasi monumental tentang pemberontakan petani Banten

1888—tetapi juga sebagai pendobrak metodologis dalam studi sejarah Indonesia. Melalui disertasinya dan berbagai karya sesudahnya, Sartono menawarkan pendekatan yang berpijak pada historiografi sosial, menggunakan perangkat ilmu-ilmu sosial dan menekankan pendekatan multidimensional dalam memahami masa lalu.

Lebih dari sekadar akademisi, Sartono dikenal luas sebagai seorang asketis intelektual—istilah yang ia perkenalkan sendiri dan kemudian dihidupi dalam kehidupan sehari-hari. Dalam pandangan ini, seorang ilmuwan harus menghindari godaan kekuasaan dan kebendaan, serta menjadikan ilmu sebagai jalan pengabdian dan transformasi sosial (Kompas, 2022). Askese intelektual ini menjadi dasar etis yang menopang proyek besar historiografinya, yaitu membangun sejarah yang berpihak kepada rakyat, bukan kepada penguasa.

Salah satu warisan Sartono yang paling penting adalah pengembangan historiografi Indonesiasentris, yang berusaha menulis sejarah dari sudut pandang rakyat Indonesia sendiri. Dalam pendekatan ini, kelompok-kelompok yang sebelumnya tidak dianggap signifikan—petani, buruh, perempuan, rakyat kecil—diangkat sebagai aktor penting dalam sejarah bangsa. Gerakan petani, seperti yang ia kaji dalam disertasinya, tidak lagi dipandang sebagai “kerusuhan” atau “pemberontakan” tanpa arah, melainkan sebagai ekspresi dari kesadaran sosial dan resistensi terhadap struktur kolonial yang menindas.

Historiografi Indonesiasentris juga merupakan bentuk kritik terhadap reduksionisme politik dalam sejarah nasional. Dalam Seminar Sejarah Nasional II di Yogyakarta pada 1970, Sartono menegaskan perlunya transisi dari historiografi politik ke historiografi sosial. Ia mengusulkan tiga perubahan besar: (1) pergeseran dari sejarah politik ke sejarah sosial, (2) penerapan ilmu sosial dalam rekonstruksi sejarah, dan (3) pendekatan multidimensional dalam menganalisis peristiwa masa lalu (Kompas, 2022). Dengan ketiga prinsip tersebut, Sartono berhasil mendorong sejarah Indonesia ke arah yang lebih kritis dan reflektif.

Namun, Sartono tidak luput dari ketegangan ideologis. Ia pernah ditunjuk oleh pemerintah Orde Baru sebagai ketua tim penulisan buku *Sejarah Nasional Indonesia*. Meski awalnya menerima, pada penerbitan kedua (1977), ia mengundurkan diri dan menolak pencantuman namanya. Meskipun alasan resmi tak pernah diumumkan, banyak pihak menafsirkan langkah tersebut sebagai bentuk protes terhadap intervensi kekuasaan dalam historiografi (Kompas, 2022). Melalui kombinasi pendekatan akademik yang ketat dan etos hidup yang sederhana, Sartono tidak hanya meletakkan dasar metodologis bagi sejarah sosial Indonesia, tetapi juga menciptakan ruang bagi pemikiran-pemikiran radikal berikutnya. Salah satu murid dan sekaligus pengembang radikal dari historiografi Indonesiasentris adalah Kuntowijoyo, yang akan kita bahas dalam bagian selanjutnya.

2. Sejarah yang Memihak: Dari Representasi Menuju Transformasi

Salah satu terobosan terpenting dalam pemikiran Kuntowijoyo adalah gagasannya tentang “sejarah yang memihak”. Berbeda dari pendekatan historiografi sebelumnya yang fokus pada *representasi* suara-suara terpinggirkan dalam sejarah, Kuntowijoyo menawarkan sesuatu yang lebih mendasar: transformasi peran subjek sejarah itu sendiri. Sejarah tidak cukup hanya mengangkat “wong cilik” ke dalam catatan, tetapi harus menjadi alat emansipasi yang memungkinkan mereka menulis sejarahnya sendiri.

Untuk memahami arah radikal ini, penting untuk menelaah biografi intelektual Kuntowijoyo secara menyeluruh. Di sinilah interpretasi yang ditawarkan Andhika Saputra -arsitek Muslim pencetus gagasan arsitektur Profetik sekaligus pengkaji tekun pemikiran Kuntowijoyo- menjadi sangat penting. Dalam penjelasannya pada salah satu kelas Sekolah Profetik yang mengangkat tema “*Kritik Terhadap Industrialisasi: Masyarakat Teknologis dan Moneytization Society*” (2020), Andhika menekankan bahwa seluruh bangunan pemikiran Kuntowijoyo tidak dapat dilepaskan dari kritik mendalam terhadap era industrisasi yang melanda dunia - termasuk juga dunia Islam-. Kritik ini bukan sekadar posisi ideologis, melainkan lahir

dari pengalaman personal Kuntowijoyo sejak masa kecilnya di Ngawonggo, Klaten, ketika ia menyaksikan langsung dampak destruktif dari industrialisasi terhadap komunitas lokal, terutama perajin tenun yang kehilangan mata pencaharian -bahkan nyawa- karena sistem ekonomi kapitalistik yang didukung oleh negara otoriter Orde Baru yang menuduh pada “wong cilik” tersebut dengan aneka tuduhan subversi.

Menurut Andhika, di sinilah akar historis dan eksistensial dari gagasan “sejarah yang memihak”: bukan sekadar mendokumentasikan penderitaan, tetapi menyusun sistem pengetahuan dan gerakan sosial yang mampu mentransformasikan keadaan wong cilik. Kuntowijoyo memandang sejarah bukan sebagai cerita tentang masa lalu, tetapi sebagai alat untuk mengubah masa depan. Dalam kerangka ini, “memihak” berarti berpihak pada emansipasi manusia: pembebasan struktural, personal, dan spiritual.

Sebagai sejarawan, Kuntowijoyo tidak jatuh pada romantisme masa lalu. Ia memandang sejarah sebagai sarana reflektif untuk memahami perubahan zaman, mengukur sejauh mana kondisi manusia berubah, dan menelaah kearifan masa lalu sebagai titik pijak untuk bergerak maju. Fungsi sejarah, menurutnya, adalah ganda: pertama, kognitif, yakni memahami struktur sosial dan perubahan historis; kedua, emansipatoris, yakni memberdayakan manusia untuk menata masa depannya secara lebih adil.

Namun, kritik Kuntowijoyo tidak berhenti pada narasi kolonial atau elite. Ia mengidentifikasi musuh utama “wong cilik” dalam konteks modern sebagai industrialisasi dan rasionalitas instrumental yang melahirkan *dehumanisasi*, *teknologisasi kehidupan sosial*, dan *penguangan masyarakat*. Dalam situasi ini, relasi manusia tidak lagi bersifat organik dan kolektif, melainkan berubah menjadi kontraktual dan ekonomistik, di mana nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan disubordinasikan oleh logika pasar dan efisiensi.

Dalam kritik ini, Kuntowijoyo tidak serta-merta menolak industri itu sendiri - termasuk turunannya yakni modernitas dan masyarakat teknologis-. Sebaliknya,

seperti yang ditegaskan oleh Andhika, Kuntowijoyo justru ingin menaklukkan industrialisasi dengan basis nilai-nilai profetik: menjadikannya alat pembebasan, bukan dominasi. Ia tidak menawarkan “Islam sebagai ideologi” untuk melawan kapitalisme (misal dengan cara membuang semua capaian industri sebagaimana kaum Luddite), tetapi “Islam sebagai ilmu”—suatu perangkat epistemologis dan metodologis yang memungkinkan umat Islam membaca realitas industrial secara ilmiah, kritis, dan kemudian melakukan “rekayasa sosial” yang berdimensi transformatif.

Pemikiran Kuntowijoyo ini menunjukkan bahwa “sejarah yang memihak” bukan sekadar wacana akademik. Ia adalah kerangka kerja sosial dan budaya untuk membebaskan manusia dari determinasi struktural dan spiritual yang membelenggu. Dari pengalaman hidup yang getir, Kuntowijoyo membangun sistem pemikiran yang kokoh dan multidimensi, yang menuntut pembacaan sejarah secara eksistensial, spiritual, dan praksis.

KESADARAN HISTORIS: MISTIK, IDEOLOGI, DAN ILMU

Untuk dapat mengubah sejarah sebagaimana diidealkan dalam kerangka “sejarah yang memihak”, Kuntowijoyo menekankan pentingnya kesadaran historis yang berkembang secara bertahap dan sistematis. Baginya, perubahan sosial tidak akan mungkin dicapai tanpa terlebih dahulu membentuk kesadaran yang tepat pada pelaku sejarah—yakni masyarakat, khususnya kaum tertindas. Dalam hal ini, Kuntowijoyo mengusulkan tiga bentuk evolutif kesadaran historis: kesadaran mistik, kesadaran ideologis, dan kesadaran ilmiah.

a. Kesadaran Mistik

Kesadaran mistik, menurut Kuntowijoyo, adalah bentuk kesadaran paling awal dalam perjalanan sejarah masyarakat Indonesia. Ia berakar pada budaya agraris dan tradisional, yang sangat dipengaruhi oleh mitos, simbolisme spiritual, dan tokoh kharismatik seperti "ratu adil". Dalam kesadaran ini, tindakan sosial umumnya bersifat emosional, simbolik, dan karismatik, dengan orientasi pada figur-figur

penyelamat dan harapan transenden. Gerakan petani seperti yang dikaji oleh Sartono Kartodirdjo—yang dipengaruhi oleh semangat ratu adil—adalah contoh konkret dari manifestasi kesadaran mistik ini.

Namun, kesadaran jenis ini cenderung terbatas pada ledakan-ledakan sosial yang sporadis. Gerakannya tidak berkelanjutan karena bergantung pada figur pemimpin, bukan sistem nilai atau ide. Karena itulah, bagi Kuntowijoyo, kesadaran mistik tidak cukup untuk menjadi landasan perubahan sejarah jangka panjang. Ia perlu dikembangkan ke bentuk kesadaran yang lebih stabil dan sistematis.

b. Kesadaran Ideologis

Tahapan berikutnya adalah kesadaran ideologis. Dalam fase ini, masyarakat mulai menyadari posisi sosial mereka secara lebih rasional dan terstruktur. Kesadaran ini umumnya dipengaruhi oleh ideologi-ideologi besar seperti nasionalisme, sosialisme, atau Islam politik. Dalam sejarah Indonesia, manifestasi kesadaran ideologis dapat ditemukan dalam gerakan seperti Sarekat Islam, PKI, atau bahkan partai-partai modern pasca-kemerdekaan.

Namun, seperti dicatat oleh Kuntowijoyo, kesadaran ideologis memiliki keterbatasan struktural. Ia bersifat biner—membedakan secara tajam antara kawan dan lawan, benar dan salah, kelompok dan musuh. Hal ini berisiko melahirkan konflik horizontal dan eksklusivisme, yang justru menghambat transformasi sosial yang inklusif dan berkelanjutan. Oleh karena itu, Kuntowijoyo menilai bahwa ideologi, meskipun penting, harus ditransendensikan.

c. Kesadaran Ilmiah

Sebagai bentuk tertinggi dan ideal dari kesadaran historis, kesadaran ilmiah bagi Kuntowijoyo adalah bentuk kesadaran yang rasional, terbuka, inklusif, dan kontekstual. Kesadaran ini menempatkan realitas sosial dalam kerangka analisis ilmiah yang tidak dogmatis, tetapi tetap mengakar pada nilai-nilai spiritual. Dalam

pandangan ini, ilmu bukan sekadar alat teknis atau pengetahuan netral, tetapi alat emansipasi dan transformasi.

Menurut Andhika Saputra (2020), kesadaran ilmiah dalam kerangka Kuntowijoyo harus dipahami sebagai hasil dari pengislamisasian ilmu. Berbeda dengan Islam sebagai ideologi yang kerap digunakan secara konfrontatif, Kuntowijoyo mengusulkan Islam sebagai ilmu—suatu cara berpikir ilmiah yang berlandaskan tauhid dan etika profetik. Kesadaran ini bersifat aplikatif, kontekstual, dan transformatif. Ia menyatukan dimensi empirik (data lapangan), normatif (nilai-nilai profetik), dan reflektif (kesadaran simbolik).

Contoh konkret dari penerapan kesadaran ilmiah ini adalah Muhammadiyah, yang menurut Kuntowijoyo berhasil mengembangkan sikap ilmiah keagamaan: terbuka pada modernitas, berani mengambil ilmu dari Barat, Kristen, atau tradisi lain, namun tetap berakar pada nilai-nilai Islam. Muhammadiyah, dalam hal ini, menjadi cerminan dari *kesadaran ilmiah yang profetik*.

d. Strukturalisme Transendental

Sebagai kerangka yang menopang ketiga bentuk kesadaran ini, Kuntowijoyo mengembangkan gagasan strukturalisme transendental, yakni sintesis antara pendekatan strukturalis dan nilai-nilai keislaman. Paradigma ini, merupakan bentuk Islamisasi strukturalisme Levi-Strauss, yang ditransformasikan oleh Kuntowijoyo untuk membangun sistem nilai dan budaya berbasis tauhid. Dalam kerangka ini, budaya manusia dipandang memiliki tiga lapisan struktur: surface structure (empiris), deep structure (normatif), dan inner structuring capacity (tauhid). Struktur budaya yang ideal, menurut Kuntowijoyo, adalah yang koheren antara tiga lapisan tersebut—di mana tauhid menjadi sumber simbolisasi budaya. Oleh sebab itu, kesadaran ilmiah bukan sekadar metode ilmiah, melainkan kerangka simbolik untuk membangun struktur sosial baru yang adil dan spiritual.

ISLAM, ILMU SOSIAL, DAN SASTRA SEBAGAI ALAT PEMBEBASAN

Bagi Kuntowijoyo, tujuan akhir dari sejarah adalah emansipasi manusia—baik secara struktural, personal, maupun spiritual. Untuk mewujudkan emansipasi tersebut, diperlukan alat-alat pembebasan yang tidak bersifat koersif atau destruktif seperti kekerasan atau revolusi bersenjata, melainkan instrumen-instrumen budaya dan intelektual. Dalam hal ini, Kuntowijoyo mengusulkan tiga instrumen utama: agama (Islam), ilmu sosial, dan sastra. Ketiganya membentuk fondasi bagi apa yang ia sebut sebagai ilmu sosial dan sastra profetik.

a. Islam sebagai Kesadaran Pembebasan

Islam dalam pemikiran Kuntowijoyo bukanlah sekadar doktrin teologis atau sistem normatif, tetapi harus hadir sebagai kesadaran sosial profetik. Kuntowijoyo tidak memilih menjadikan Islam sebagai ideologi, karena ia menolak dikotomi biner yang bersifat konfrontatif. Sebaliknya, ia mengajukan Islam sebagai ilmu, yaitu sebagai kerangka epistemologis yang mampu membaca realitas secara ilmiah sekaligus etis. Islam sebagai ilmu menuntut pembacaan terhadap realitas sosial, bukan berdasarkan asumsi doktrinal semata, tetapi melalui pendekatan ilmiah yang empiris, kontekstual, dan transformatif. Dalam kerangka ini, ajaran Islam tidak hanya menjadi sumber nilai, tetapi juga motor penggerak perubahan sosial. Islam menjadi bagian dari kesadaran ilmiah yang tidak hanya berpikir tentang “apa yang ada”, tetapi juga “apa yang seharusnya ada”.

Lebih jauh, dalam pendekatan strukturalisme transendental Kuntowijoyo, Islam berperan sebagai *inner structuring capacity*, yaitu sumber nilai terdalam yang menyatukan budaya, ilmu, dan tindakan sosial. Dengan menjadikan tauhid sebagai fondasi simbolik, Kuntowijoyo berupaya menghindari fragmentasi budaya yang disebabkan oleh modernisme dan kapitalisme.

b. Ilmu Sosial Kritis sebagai Senjata Emansipatoris

Ilmu sosial, menurut Kuntowijoyo, memiliki potensi besar sebagai alat pembebasan. Namun, bukan sembarang ilmu sosial yang dimaksud. Ia menolak positivisme yang menempatkan ilmu sebagai netral dan bebas nilai. Ilmu sosial yang diidealkan Kuntowijoyo adalah ilmu sosial kritis dan profetik, yaitu ilmu yang berpihak pada yang tertindas (wong cilik) dan memiliki orientasi transformasi.

Ilmu sosial profetik menggabungkan tiga misi besar: humanisasi, liberasi, dan transendensi. Humanisasi berarti mengembalikan martabat manusia sebagai subjek; liberasi berarti membebaskan manusia dari struktur penindasan; dan transendensi berarti mengarahkan manusia pada kesadaran spiritual yang lebih tinggi. Ketiga misi ini menjadi satu kesatuan utuh dari konsep etika profetik yang telah dirancang sejak awal 1970-an oleh Kuntowijoyo, berdasarkan refleksi hidup dan pengalaman intelektualnya.

Sebagaimana dijelaskan oleh Andhika (2020), Kuntowijoyo memimpikan ilmu pengetahuan Islam yang empirik, aplikatif, dan kontekstual. Artinya, ilmu itu harus mampu menggambarkan realitas, dapat diterapkan dalam perubahan sosial nyata, dan sesuai dengan konteks zaman. Dengan demikian, ilmu sosial profetik bukan hanya wacana akademis, tetapi alat praksis untuk mentransformasi masyarakat secara terstruktur.

c. Sastra sebagai Sayap Eksistensial Emansipasi

Selain Islam dan ilmu sosial, Kuntowijoyo memberikan tempat khusus pada sastra sebagai instrumen perubahan. Sastra, menurutnya, memiliki kekuatan eksistensial yang mampu membangkitkan kesadaran individu, terutama dalam aspek afektif dan spiritual. Jika ilmu sosial bekerja pada level struktur, maka sastra bekerja pada level rasa, imajinasi, dan pengalaman subjektif.

Kuntowijoyo sendiri adalah seorang sastrawan yang produktif, bahkan setelah sakit berat yang membatasi fisiknya. Dalam kondisi hanya dapat mengetik dengan

satu jari tangan kiri, ia tetap menulis puisi dan cerita pendek. Karya-karya seperti *Khotbah di Atas Bukit*, *Pelajaran Pertama bagi calon Politisi*, *Mantra Pejina Ular*, *Wasripin dan Satinah* adalah contoh bagaimana ia menggabungkan sastra dan spiritualitas, serta menjadikan kisah-kisah sederhana sebagai media menyuarakan kearifan dan kritik sosial.

Sastra baginya bukan pelarian, tetapi senjata kultural. Ia menulis dalam semangat sastra profetik, yakni sastra yang berorientasi pada perubahan, menggugah kesadaran moral, dan memperluas horizon spiritual pembacanya. Dengan kata lain, sastra menjadi medium penginsafan diri dan pemahaman dunia, sejalan dengan nilai-nilai Islam dan proyek emansipasi sosialnya.

d. Profetik sebagai Sintesis Aksi

Ketiga alat pembebasan—Islam sebagai ilmu, ilmu sosial kritis, dan sastra profetik—bersatu dalam proyek besar ilmu sosial profetik. Inilah kontribusi paling penting dari Kuntowijoyo: membangun suatu sistem pengetahuan yang mengintegrasikan ilmu, nilai, dan praksis. Proyek ini menempatkan Islam tidak dalam posisi defensif atau apologetik, tetapi aktif dan progresif dalam membentuk peradaban yang lebih adil dan manusiawi.

Melalui pendekatan ini, Kuntowijoyo membayangkan perubahan sosial yang tidak bergantung pada revolusi kekuasaan, tetapi pada revolusi kesadaran dan budaya. Ia mengembalikan proyek perubahan sosial ke tangan masyarakat itu sendiri—melalui pendidikan, sastra, dan ilmu pengetahuan—dengan Islam sebagai kerangka nilai dan arah tujuan.

MUSUH ABSTRAK: INDUSTRIALISASI DAN RASIONALITAS INSTRUMENTAL

Dalam pemikiran Kuntowijoyo, transformasi sejarah tidak hanya berhadapan dengan ketertinggalan internal atau penindasan struktural klasik, tetapi juga dengan musuh-musuh abstrak yang lebih kompleks dan menyusup dalam jantung kehidupan

modern. Musuh-musuh ini tidak berupa penjajah asing atau penguasa zalim yang “kongkrit” (kasat mata), melainkan proses-proses sistemik dan impersonal seperti industrialisasi, rasionalitas instrumental, dan monetisasi kehidupan. Mereka bekerja secara diam-diam namun massif, menggerogoti nilai-nilai, identitas, dan hubungan sosial masyarakat.

a. Industrialisasi: Kekuatan Ambivalen

Industrialisasi adalah salah satu simbol utama dari modernitas. Di satu sisi, ia membawa kemajuan teknologi, efisiensi, dan peningkatan produktivitas. Namun, bagi Kuntowijoyo, industrialisasi di Indonesia justru sering kali hadir dalam bentuk destruktif terhadap kehidupan masyarakat luas dan hanya menguntungkan segelintir elit. Industrialisasi mencabut manusia dari tanah, tradisinya, bahkan dirinya sendiri, menggantikan relasi sosial berbasis gotong royong dengan kontrak kerja impersonal, mengubah ruang hidup menjadi alat produksi, dan mengubah nilai kemanusiaan menjadi sekedar nilai kerja (sebagaimana tercermin dari jargon umur produktif dan tidak profuktif misalnya). Manusia tidak lagi dihargai dalam “kemanusiannya” dan diturunkan nilainya menjadi sekedar “tenaga kerja” yang dapat diganti sewaktu-waktu ataupun konsumen yang “abash” dimanipulasi oleh berbagai “algoritma” untuk memastikan eksistensi pasar. Alam juga direndahkan nilainya menjadi sekedar “bahan mentah” dan diputus nilainya dari makna non utilitarian (misal makna estesis dan spiritual).

Pengalaman pribadi Kuntowijoyo menjadi fondasi kritik ini. Ia menyaksikan bagaimana masyarakat perajin di kampung halamannya, Ngawonggo, mengalami dislokasi dan opresi akibat industrialisasi di wilayah tersebut. Dalam pandangannya, pembangunan tanpa orientasi nilai menjadikan manusia sekedar instrumen produksi, bukan subjek yang berdaulat. Industrialisasi yang tidak dibarengi etika dan struktur nilai profetik akan menjelma menjadi alat eksploitasi baru yang lebih halus namun menyeluruh.

b. Rasionalitas Instrumental dan Objektifikasi Manusia

Kritik Kuntowijoyo terhadap industrialisasi tidak bisa dilepaskan dari analisisnya atas rasionalitas instrumental -perlu diingat bahwa Kuntowijoyo adalah pembaca tekun mazhab Frankfurt-. Rasionalitas ini, yang merupakan warisan Pencerahan Eropa, memandang segala sesuatu secara utilitarian: apa yang bermanfaat, menguntungkan, dan efisien akan dianggap benar dan baik. Dalam logika ini, manusia tidak lagi dilihat sebagai makhluk spiritual dan sosial, melainkan sebagai alat produksi, objek statistik, dan unit ekonomi. Rasionalitas instrumental adalah bentuk rasionalitas yang berjarak dari nilai-nilai etis dan transendental. Ia menciptakan sistem yang “netral” secara nilai, tetapi dalam praktiknya justru menciptakan ketimpangan, dehumanisasi, dan alienasi. Pendidikan menjadi pencetak tenaga kerja; agama dipinggirkan sebagai urusan privat; relasi sosial dipertukarkan dengan mekanisme pasar. Inilah bentuk baru kolonialisme: kolonialisme nilai.

c. Monetisasi Kehidupan dan Komodifikasi Nilai

Lebih jauh, Kuntowijoyo melihat bahwa modernitas melahirkan apa yang ia sebut sebagai moneytization society—masyarakat yang seluruh aspeknya dikendalikan oleh logika uang. Nilai-nilai tradisional seperti kebersamaan, pengabdian, dan spiritualitas digantikan oleh nilai-nilai ekonomi: untung-rugi, daya saing, harga, dan efisiensi. Bahkan agama dan pendidikan pun tidak luput dari komodifikasi. Kita bisa menyebut kondisi ini sebagai bentuk disosiasi nilai, di mana struktur ekonomi dan budaya tidak lagi berakar pada kesatuan makna. Ketika tauhid sebagai sumber simbolisasi tercerabut, masyarakat menjadi kosong secara spiritual dan rapuh secara sosial. Dalam situasi ini, manusia mudah terjerumus pada konsumerisme, hedonisme, dan kehilangan orientasi hidup.

Kuntowijoyo melihat ini sebagai tantangan terbesar sejarah kontemporer: bagaimana membangun masyarakat yang tidak hanya maju secara material, tetapi juga beradab secara spiritual. Ia tidak menolak teknologi atau pasar, tetapi

menekankan perlunya etika profetik yang membimbing keduanya. Inilah perbedaan fundamental antara modernisasi tanpa arah dan transformasi sosial berbasis nilai.

d. Kritik terhadap Netralitas Ilmu dan Teknologi

Dalam pandangan Kuntowijoyo, ilmu pengetahuan dan teknologi bukan entitas netral. Ilmu membawa konsekuensi ideologis tergantung pada cara pandang dan nilai yang melandasinya. Ilmu modern yang berakar pada rasionalitas sekuler cenderung menyingkirkan aspek transendensi dan memisahkan pengetahuan dari tanggung jawab moral.

Kuntowijoyo mengusulkan agar ilmu dikembalikan kepada tujuannya yang sejati: melayani manusia, bukan mengeksploitasinya. Karena itu, ia merumuskan gagasan tentang “ilmu sosial profetik”—sebuah paradigma alternatif yang menjadikan nilai-nilai profetik (kenabian) sebagai dasar etik dan arah aksi ilmiah. Ini adalah bentuk perlawanan epistemik terhadap hegemoni rasionalitas instrumental dalam sains kontemporer.

LOGIKA MASJID: ETIKA PROFETIK SEBAGAI DASAR TRANSFORMASI SOSIAL

Dalam menghadapi tantangan abstrak dari modernitas—seperti industrialisasi, rasionalitas instrumental, dan monetisasi kehidupan—Kuntowijoyo tidak berhenti pada kritik. Ia mengembangkan tawaran etik dan praksis yang menjadi dasar dari visi sosial alternatif: yaitu apa yang ia sebut sebagai “logika masjid” (sebagai lawan dari “logika pasar”), yang berakar dalam tradisi keislaman dan dimatangkan melalui pengalaman historis, spiritual, serta refleksi intelektualnya. Konsep ini menjadi inti dari etika profetik yang ditawarkan Kuntowijoyo sebagai dasar transformasi sosial.

a. Masjid sebagai Ruang Simbolik dan Sosial

Masjid, dalam pengertian Kuntowijoyo, bukan sekadar bangunan fisik tempat ibadah, tetapi simbol dari ruang sosial yang inklusif, egaliter, dan bernilai transendental. Masjid tidak pernah mengenal sistem kasta; ia tidak membedakan antara yang kaya

dan miskin, tua dan muda, penguasa dan rakyat jelata. Di dalam masjid, semua berdiri sejajar dalam satu barisan. Logika masjid ini, menurut Kuntowijoyo, harus diangkat sebagai alternatif atas logika pasar, yang hierarkis, transaksional, dan eksploitatif. Dalam logika pasar, hubungan manusia ditentukan oleh nilai tukar; dalam logika masjid, hubungan manusia ditentukan oleh nilai iman, ukhuwah, dan pengabdian. Logika masjid menegaskan pentingnya struktur sosial berbasis nilai profetik: keadilan, keseimbangan, kesetaraan, dan spiritualitas.

b. Etika Profetik: Humanisasi, Liberasi, dan Transendensi

Konsep etika profetik merupakan inti dari logika masjid. Kuntowijoyo merumuskan tiga misi utama kenabian (profetik), yang ia adaptasi dari QS Ali Imran: 110:

1. **Humanisasi (amar ma'ruf):** menyeru kepada kebaikan, mewujudkan penghormatan terhadap martabat manusia → paralel dengan visi liberalisme yang menekankan aktualisasi setiap individu
2. **Liberasi (nahi munkar):** melawan kemungkaran sosial seperti penindasan, ketidakadilan, dan eksploitasi → paralel dengan visi sosialisme yang menekankan keadilan struktur
3. **Transendensi (tu'minuna billah):** membangun orientasi hidup yang bertumpu pada keimanan kepada Tuhan → visi unik yang tidak ada pada logika liberalisme dan sosialisme

Etika ini menjadi landasan bagi ilmu sosial profetik yang berupaya menggabungkan antara nilai dan ilmu, antara idealisme spiritual dan praksis sosial. Etika profetik tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga aplikatif dan operasional, seperti yang terlihat dalam pendekatan Kuntowijoyo terhadap ilmu, sastra, dan agama.

c. Logika Masjid sebagai Dasar Sistem Sosial Baru

Dengan mengedepankan logika masjid, Kuntowijoyo mengimpikan terbentuknya sistem sosial baru yang tidak dikuasai oleh logika produksi dan akumulasi modal, tetapi oleh prinsip keadilan, kesalingan, dan spiritualitas. Sistem ini tidak berarti

kembali ke masa lalu atau menghindari modernitas, tetapi menciptakan modernitas alternatif—yang berakar pada nilai-nilai lokal dan profetik.

Dalam logika ini, pembangunan tidak hanya diukur dari pertumbuhan ekonomi, tetapi dari sejauh mana manusia menjadi subjek: berdaya secara ekonomi, merdeka secara politik, cerdas secara kultural, dan beriman secara spiritual. Inilah cita-cita masyarakat profetik yang ingin diwujudkan oleh Kuntowijoyo—sebuah masyarakat yang bukan hanya modern, tetapi juga adil dan beradab.

Kita bisa menyebut gagasan ini sebagai bentuk dari industrialisasi berbasis masjid, di mana proyek industrialisasi tidak semata-mata terikat pada motif profit, tetapi terintegrasi dengan nilai-nilai sosial dan religius. Dengan begitu, relasi produksi dan konsumsi dapat diarahkan untuk kemaslahatan, bukan eksploitasi. Ini adalah bentuk “industri tauhid” yang melampaui sekadar kapitalisme dengan kosmetik Islam.

d. Menuju Sejarah Baru: Dari Kritik ke Sintesis

Gagasan logika masjid menunjukkan bahwa Kuntowijoyo tidak hanya seorang pengkritik modernitas, tetapi perancang sistem sosial alternatif. Ia membangun sintesis antara Islam dan ilmu pengetahuan, antara spiritualitas dan struktur sosial, antara masa lalu dan masa depan. Dalam kerangka ini, sejarah tidak lagi menjadi warisan trauma, melainkan rencana pembebasan.

Melalui logika masjid, Kuntowijoyo mengembalikan manusia pada akar spiritualnya, sembari memberinya perangkat rasional dan ilmiah untuk membentuk peradaban. Inilah bentuk paling lengkap dari “*sejarah yang memihak*”—sebuah sejarah yang tidak hanya memberi ruang bagi wong cilik, tetapi juga memberdayakan mereka untuk menjadi subjek transformatif dalam sejarah mereka sendiri.

KESIMPULAN

Gagasan “sejarah yang memihak” yang dikembangkan oleh Kuntowijoyo merupakan satu lompatan epistemologis dan praksis yang signifikan dalam diskursus historiografi Indonesia. Ia tidak hanya meneruskan proyek indonesiasentris yang

telah dirintis oleh Sartono Kartodirdjo, tetapi juga memperluas dan memperdalamnya melalui pendekatan transformatif dan profetik. Sejarah, dalam pandangan Kuntowijoyo, bukan sekadar alat representasi suara rakyat, tetapi sarana untuk membentuk kesadaran baru, sistem nilai baru, dan struktur sosial baru.

Melalui pembedahan terhadap tiga bentuk kesadaran historis—mistik, ideologis, dan ilmiah—Kuntowijoyo menyusun kerangka dialektis untuk membimbing masyarakat menuju bentuk kesadaran yang rasional, kontekstual, dan transenden. Kesadaran ilmiah, dalam hal ini, menjadi jalan menuju pembebasan, karena ia didasarkan pada ilmu yang tidak netral, tetapi berpihak kepada keadilan dan kebenaran—sebagaimana digariskan dalam konsep ilmu sosial profetik.

Pemikiran Kuntowijoyo juga menghadirkan kritik mendalam terhadap struktur dominan dalam masyarakat modern, seperti industrialisasi yang tidak berakar pada nilai, rasionalitas instrumental, dan komodifikasi nilai-nilai sosial. Dalam menghadapi musuh-musuh abstrak ini, Kuntowijoyo tidak menyerukan perlawanan ideologis yang destruktif, melainkan membangun sistem tandingan melalui etika profetik, logika masjid, dan spiritualisasi ilmu.

Dengan menyatukan Islam, ilmu sosial, dan sastra sebagai alat pembebasan, Kuntowijoyo menawarkan pendekatan yang menyeluruh dan berakar dalam konteks Indonesia. Ia tidak hanya menulis ulang sejarah, tetapi juga menulis ulang cara berpikir kita tentang manusia, masyarakat, dan masa depan. Proyeknya adalah proyek kebudayaan dan spiritualitas, yang menolak sekularisasi total namun juga kritis terhadap sakralisasi kekuasaan.

Kontribusi pemikiran Kuntowijoyo dalam konteks historiografi tidak hanya relevan bagi studi akademik, tetapi juga penting untuk praksis kebangsaan dan keberagamaan hari ini. Ia mengingatkan kita bahwa sejarah bukan hanya catatan tentang apa yang telah terjadi, tetapi juga panduan etis untuk apa yang seharusnya kita lakukan. Dan dalam kerangka ini, keberpihakan bukanlah bentuk ketidakobjektifan, melainkan komitmen moral terhadap keadilan dan kemanusiaan.

RUJUKAN

- Kuntowijoyo. (1991). *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. (1999). *Maklumat Sastra Profetik*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Kuntowijoyo. (2004). *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika Ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo. (2006). *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Saputra, A. (2020, August 11). *Kritik terhadap industrialisasi: Masyarakat teknologis dan moneytization society | Sekolah Profetik* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=fs3Y_IR7RkI
- Sularto, S. T. (2022, 18 Februari). Sartono Kartodirdjo, sang asketis intelektual. *Kompas.id*. Diakses dari <https://www.kompas.id/baca/artikel-opini/2022/02/17/sartono-kartodirdjo-sang-asketis-intelektual>

PASANG SURUT POLITIK KEMAHARAJAAN MALAYU DALAM JARINGAN MARITIM GLOBAL ABAD KE-11– 13 M

En. Asyhadi Mufsi Sadzali

Departemen Arkeologi Fakultas Pengetahuan Ilmu Budaya Universitas Indonesia

asyhadi.mufsi@ui.ac.id

Kebangkitan politik Malayu terjadi setelah kemunduran Kadatuan Sriwijaya akibat serangan Rajendrachola, dari India Selatan pada tahun 1017 dan 1025 M. Malayu sebagai Datu dengan kekuatan politik paling berpengaruh di persekutuan para Datu penguasa negara maritim mengambil alih suksesi kepemimpinan di Kadatuan melanjutkan visi politik Sriwijaya sebagai kekuatan maritim dijalur penghubung antara Tiongkok, dengan India dan Timur Tengah. Berbagai sumber sejarah dan arkeologi mengungkap dinamika perdagangan maritim Malayu dari abad ke-11 hingga 13 M. Fenomena ini sekaligus membuktikan peran Malayu sebagai suksesor Sriwijaya yang penting diuraikan dalam kajian ilmiah, terutama mengenai jaringan perdagangan maritim yang dibangun Malayu di sepanjang jalur pelayaran Sino-Indian. Rumusan masalah penelitian akan dijawab menggunakan metode arkeologi pemikiran K.Dark, serta menganalisis dengan pendekatan arkeologi maritim. Dari hasil analisis data arkeologi, data sejarah, naskah lokal, mengungkapkan bahwa pendekatan politik maritim, Malayu mampu memperkuat posisi Malayu sebagai mitra dagang Tiongkok sejak tahun 1079 M, dan bangkit kembali lalu mencapai puncaknya pada 1286 M. Selain politik maritim, Malayu menerapkan politik religi dalam berdiplomasi dengan penguasa kota pelabuhan yang terbukti efektif. Pasca konflik dengan Dinasti Chola, Malayu menggunakan politik pedagang perantara yakni "orang Tamil" dipusatkan di bandar dagang Panai, Sumatera bagian utara. Untuk menyamakan kedudukan penguasa Malayu dengan penguasa global lain, maka digunakan politik legitimasi genealogi, mengambil gelar "Maharajadiraja Srimat" sebagai simbol pemimpin tertinggi politik, ekonomi, dan religi.

Kata kunci: politik, Kemaharajaan, Malayu, Maritim, Global.

THE RISE AND FALL OF MALAY EMPIRE POLITICS IN THE GLOBAL MARITIME NETWORK OF THE 11TH–13TH CENTURY AD

Mr. Asyhadi Mufsi Sadzali

Departemen Arkeologi Fakultas Pengetahuan Ilmu Budaya Universitas Indonesia

asyhadi.mufsi@ui.ac.id

The political resurgence of Malayu occurred after the decline of the Sriwijaya Kingdom due to the attacks by Rajendrachola from South India in 1017 and 1025 AD. Malayu, as the Datu with the most influential political power among the confederation of Datu rulers of maritime states, took over the succession of leadership in the kingdom, continuing the political vision of Sriwijaya as a maritime power on the route connecting China, India, and the Middle East. Various historical and archaeological sources reveal the dynamics of Malayu's maritime trade from the 11th to the 13th century AD. This phenomenon simultaneously proves the role of Malayu as a significant successor to Sriwijaya, which is elaborated on in scientific studies, particularly regarding the maritime trade network established by Malayu along the Sino-Indian shipping route. The research problem formulation will be addressed using K. Dark's archaeological method, as well as analyzed with a maritime archaeology approach. From the analysis of archaeological data, historical data, and local manuscripts, it is revealed that the maritime political approach enabled Malayu to strengthen its position as a trading partner of China since 1079 AD, and it rose again to its peak in 1286 AD. In addition to maritime politics, Malayu applied religious politics in diplomacy with port city rulers, which proved to be effective. Post-conflict with the Chola Dynasty, Malayu used intermediary trader politics, namely the "Tamil people," centered in the trading port of Panai, northern Sumatra. To equalize the status of the Malayu rulers with other global rulers, genealogical legitimacy politics was used, adopting the title "Maharajadiraja Srimat" as a symbol of the highest leader in politics, economics, and religion.

Keywords: Politics, Empire, Malay, Maritime, Global.