

PKSBE

MILIK PERPUSTAKAAN UNIV. NEGERI PADANG
DITERIMA TGL. : 9-11-1999
SUMBER/NOSSA : H /
KOLEKSI : KI
NO. INVENTARIS : 882 / KI / 99 - k0 / 2 /
KLASIFIKASI : 297.09 250 - K0

**KAJIAN SEJARAH ISLAM ASIA TENGGARA:
Beberapa Masalah Teoretis-Methodologis**

Oleh: Dr. Mestika Zed, M.A.
Pusat Kajian Sosial Budaya dan Ekonomi (PKSBE)
FPIPS IKIP Padang

PUSAT KAJIAN SOSIAL BUDAYA DAN EKONOMI (PKSBE)

FPIPS IKIP PADANG

MILIK PERPUSTAKAAN
UNIV. NEGERI PADANG

Makalah

KAJIAN SEJARAH ISLAM ASIA TENGGARA: BEBERAPA MASALAH TEORETIS-METODOLOGIS¹⁾

Oleh: Mestika Zed

Dalam salah satu tulisannya beberapa tahun yang lalu, A.H. Johns secara retorik melontarkan pandangannya tentang kajian Islam di Asia Tenggara sebagai "an expression with a compelling ring" (bagaikan memasang cincin sempit).¹⁾ Ungkapan itu menyaranakan kepada pengandaian adanya ketidaksejajaran antara Asia Tenggara sebagai kategori geografis di satu pihak dan kajian tentang Islam di kawasan itu di lain pihak. Asia Tenggara sebagai unit kajian regional tidak dipersoalkan lagi dan ia telah merupakan lapangan kajian yang layak dan bisa dipertanggungjawabkan secara akademik.²⁾ Namun kalau di atas hamparan peta Asia Tenggara itu ditaruh cincin — representasi dari "kajian Islam", terlepas dari apa yang dimaksud dengan istilah itu — maka di situ akan terlihat bahwa cincin "raksasa" itu tidak "pas" melingkari peta Asia Tenggara, kecuali hanya sebagian saja.

Apakah layak untuk memberikan "label" Asia Tenggara untuk kajian Islam semacam itu, kalau cakupan *spatial*-nya hanya terbatas di kawasan tertentu saja, inilah yang diingatkan A.H. Johns sebagaimana dikutipkan di atas. Tetapi persoalannya, tentu saja, jauh lebih kompleks daripada sekedar kesenjangan dalam cakupan *spatial* yang dapat diliputinya ke atas kawasan "Asia Tenggara" itu. Paling tidak ada beberapa hal perlu dicatat.

Pertama, dalam prakteknya kajian sejarah Islam Asia Tenggara selama ini, hanyalah mencakup negeri-negeri berpenduduk mayoritas Islam seperti Indonesia dan bekas Federasi Malaysia (Singapore, Sarawak dan Brunei), meskipun sebenarnya di negara-negara tetangganya seperti di Thailand, Philipina, Burma dan Suku Champa di Kamboja juga terdapat sejumlah komunitas minoritas Islam (lihat tabel di belakang). *Kedua*, kebanyakan kajian Islam di kawasan itu, termasuk sejarahnya, hanya merupakan kumpulan lepas dari bermacam-macam telaahan yang secara khronologis dan struktural tidak terkait satu sama lain. *Ketiga*, selain itu penekanan pada aspek-aspek tertentu dalam periode dan kawasan mikro-lokal tertentu saja, tanpa menjangkau kawasan yang lebih luas makro-regional Asia Tenggara, meskipun gejala serupa juga dapat ditemukan di tempat lain di kawasan itu.³⁾

¹⁾ Makalah yang sudah direvisi dan diperluas, semula disampaikan pada *Institute of Southeast Asian Islamic Studies* (ISAIS), Pascasarjana IAIN Sunqa, Pekanbaru, 18 Juni 1998.

²⁾ A.H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesian* (Cornell University, USA), No. 19 (1975), hal. 35.

³⁾ Asia Tenggara sebagai unit kajian (sejarah) ilmiah telah didefinisikan dengan baik, setidaknya sejak John Smail (1961) melontarkan diskusi tentang konsep Asia Tenggara sebagai lapangan studi yang otonom, ketika ia mengkritik penulisan sejarah yang didominasi oleh pandangan Eurosentrisme dan mengajukan alternatif berdasarakan titik pandangan dari *dalam* dan bukan dari *luar* seperti yang tampak dalam penulisan sejarah kolonial. R.W. John Smail "On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia", *Journal of Southeast Asian History*, No. 2 (1961); 72-102. Lihat juga D.G.E. Hall, "The Integrity of Southeast Asian History", *Journal of Southeast Asian Studies*, 4 (1973), hal. 159-68.

⁴⁾ Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (eds.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, terjemahan Rochman Achwan (Jakarta: LP3I/S, 1989).

Pengamatan sementara mengatakakan, bahwa cincin “raksasa” yang dibayangkan A.H. Johns sekian tahun sebelumnya agaknya masih belum terpasang menurut semestinya di jari “Asia Tenggara”.

Kini, setelah lebih dari dua dekade sejak A.H. Johns, melontarkan kritiknya, telah cukup banyak waktu berlalu, telah cukup banyak peristiwa terjadi dan telah lumayan bertambah pula tulisan-tulisan mengenai Islam di Asia Tenggara, termasuk di negeri berpenduduk minoritas Islam seperti Thailand dan Filipina.⁴ Tetapi apakah kajian sejarah Islam Asia Tenggara sudah lebih maju daripada apa yang dirisaukan oleh pakar dan pemerhati sejarah Islam Asia Tenggara yang cukup produktif itu?⁵

Jawaban atas pertanyaan ini mungkin bisa dibantu dengan beberapa telaahan sejarah yang lebih kemudian, dan untuk sementara tampaknya masih sulit mendapatkan gambaran yang koheren tentang sejarah Islam Asia Tenggara di masa lampau dan di masa sekarang dan dengan demikian, juga tentang peran regional yang dimainkannya di kawasan itu pada masa lalu dan dewasa ini. Jika asumsi ini benar, pada tataran mana kajian sejarah Islam Asia Tenggara dapat dilihat sebagai suatu kemajuan yang berarti dan sebaliknya pada tataran mana pula dia masih menunjukkan beberapa kelemahan, sehingga masih perlu terus dibenahi? Selain itu, tentunya juga perlu dipertanyakan apakah ukuran yang harus digunakan untuk menetapkan suatu gambaran sejarah Islam Asia Tenggara yang relatif koheren atau “utuh”, sehingga tidak lagi terkesan compang-camping, fragmentaris, baik dilihat dari segi *spatial* maupun *temporal*, yaitu menurut urutan kronologisnya?

Risalah ini akan mencoba menjawab pertanyaan di atas, sambil melacak kembali beberapa persoalan yang masih mencuat dalam kajian sejarah Islam Asia Tenggara dewasa ini guna memberikan penilaian yang sewajarnya dan jika mungkin mencari beberapa kemungkinan pemecahan teoretis-metodologis untuk kajian sejarah Islam di kawasan ini di masa datang. Titik tolak pembahasan saya berangkat dari argumen pokok (tesis), bahwa pemahaman kita tentang kajian sejarah Asia Tenggara masih menemukan “gap” yang cukup serius, baik secara *diakronik* (analisis menurut kronologis waktu), yaitu kesinambungan proses-proses sejarah Islam Asia Tenggara secara kronologis, maupun secara *sinkronik* (analisis struktural), yaitu struktur sejarah antar kawasan dan dalam pelbagai aspek terkait. Sehubungan itu, upaya yang bagaimanapun untuk memahami Islam di Asia Tenggara tidak akan pernah mencapai tingkat penjelasan yang memuaskan tanpa mempertimbangkan kedua model pendekatan kesejarahan (diakronik) dan struktural (sinkronik), baik dalam pengertian jangkauan *spatial*-nya maupun pelbagai aspek dalam kajian Islam itu sendiri.

Risalah ini pertama-pertama akan memberikan tinjauan singkat tentang historiografi Islam Asia Tenggara dan sesudah itu mencoba menunjukkan beberapa kekenjangan yang akut dalam kajian sejarah Islam Asia Tenggara selama ini dan kedua mencari kemungkinan pemecahan dengan memperkenalkan sekedarnya beberapa perspektif teoretik dan pendekatan metodologis yang mungkin untuk suatu penelitian sejarah Islam yang lebih

⁴ Tentang Thailand lihat misalnya, Surin Pitsuwan, *Islam di Muangthai. Nasionalisme Melayu Masyarakat Patani*, terjemahan Hasan Basri (Jakarta: LP3ES, 1989); dan sekedar pengenalan awal tentang Islam di Filipina lihat Peter C. Gowing dan R. D. McAra, *The Muslim Philippines* (Manila: Solidaridad Publishing House, 1974).

⁵ Beberapa tulisan A.H. Johns, salah yang dikutipkan di atas misalnya, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: Oriental Monograph Series No 1, ANU, 1965); “Islam in Southeast Asia: Problem of Perspective”, dalam Cowan C.D dan O.W. Wolters (eds.), *Southeast Asia History and Historiography. Essays Presented to D.G. Hall*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1976): 304-320; “The Turning Image: Myth and Reality in Malay Perceptions of the Past”, dalam Anthony Reid dan D. Marr (eds.), *Perception of the Past in Southeast Asia* (Singapore: Heinemann, 1979); “Tentang Kaum Mistik Islam dan Penulisan Sejarah”, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat. Lintasan Historis Islam di Indonesia*. (Jakarta: Yayasan Obor, 1987).

profesional di masa datang. Akhirnya bagian ketiga: Penutup, akan menyarankan beberapa agenda penelitian sejarah Islam Asia Tenggara di masa depan.

Sejarah Islam Asia Tenggara: Tinjauan Historiografis

Jika kajian historiografi sebagai salah satu cabang Ilmu Sejarah dapat didefinisikan sebagai kajian sejarah pengetahuan sejarah (sebagaimana yang ditulis), maka paling tidak, ada tiga bidang perhatian harus diarahkan secara seksama. Pertama adalah mengenai *karya sejarah* dan kedua mengenai *socio-biografi* para penulisnya (sejarawan) dalam arti luas, sedang yang ketiga adalah mengenai konteks jiwa zaman (*zeitgeist*) dan ikatan kebudayaan (*culturegebundenheit*) yang melahirkan sejarawan dan karyanya. Yang pertama, berkenaan dengan kajian mengenai *genre* karya penulisan sejarah, dan ini dapat dilihat dalam pelbagai perspektif dan bidang garapan yang menjadi titik perhatiannya.

Persoalan pertama dan kedua mungkin dapat dibantu dengan memetik pengamatan Professor Taufik Abdullah dalam sebuah artikel menarik, yang ditulisnya baru-baru ini.⁶ Berbicara mengenai perkembangan historiografi Islam Asia Tenggara secara umum saja, Taufik mampu membawa pembacanya “melancong” sambil memperkenalkan karya-karya sejarah Islam di Asia Tenggara dengan menggunakan “entry” penulis-penulis sejarah terkemuka. Di situ pembaca akan menemukan generasi penulis mulai dari yang paling awal sampai periode mutakhir, baik sarjana asing maupun Indonesia, dengan pelbagai aspek dan titik perhatian yang berbeda-beda. Dengan mempertimbangkan sejumlah karya sejarah Islam yang lain yang tidak sempat dimasukkan ke dalam tulisan Taufik, maka secara umum klasifikasi sederhana berikut ini hanyalah sekedar memberikan gambaran indikatif daripada definitif.

Pertama, yang mencurahkan perhatian kepada daerah atau kawasan tertentu dan dengan topik dan periode tertentu pula, terutama terbatas pada perkembangan sejarah Islam di beberapa daerah tertentu di Malaysia dan Indonesia. Karya-karya untuk kategori ini sekarang sudah cukup banyak, kalau bukannya berlimpah ruah, baik dalam bentuk buku maupun artikel yang berbicara pelbagai aspek, khususnya tentang masuk dan berkembangnya (Islamisasi) di kawasan tertentu, di samping berbagai jenis lembaga Islam seperti hukum, urusan haji, pendidikan Islam dan sebagainya.⁷

Kedua, buku-buku yang secara langsung menggunakan “tebel” sejarah Islam Asia Tenggara, tetapi seperti diingatkan oleh A.H. Johns, isinya hanyalah kumpulan karangan lepas yang ditulis oleh sejumlah sarjana, dengan titik perhatian pada periode dan aspek yang berbeda-beda. Sejauh ini, jumlahnya amat terbatas, seperti yang dikerjakan oleh Azyumardi Azra (1989),⁸ Hooker,⁹ Taufik Abdullah (1995), dengan kekecualian sejarah topikal seperti yang dikerjakan oleh Fred von der Mehden,¹⁰ atau studi hukum dengan pendekatan sejarah oleh Hooker.¹¹

⁶ Taufik Abdullah, “Ke Arah Sejarah Pemikiran Islam di Asia Tenggara: Sebuah Pelancongan Bibliografi”, *Journal Sejarah*, No.3 (1993), hal. 1-11.

⁷ Karya yang relatif baru misalnya disertasi H. Abd. Rahmani (IAIN Wali Songo Semarang), *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings, 1830-1950* (Ph.D. Dissertation UICLA, 1997)

⁸ *Perspektif Islam Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor, 1989).

⁹ M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1983).

¹⁰ Fred von der Mehden, *Religion and Nationalism in Southeast Asia* (Madison: University of Wisconsin Press, 1963).

¹¹ M.B. Hooker, *Islamic Law in Southeast Asia*. (Singapore, Kuala Lumpur: Oxford Univ. Press, 1984).

Dilihat dari segi variasi topik atau titik perhatian penulisan, baik untuk kategori yang pertama atau kedua di atas, tampaknya sudah cukup beragam. Penulis-penulis Belanda yang mendominasi penulisan sejarah Indonesia umumnya, dan sejarah Islam khususnya atau lebih khusus lagi, sejarah kosmologi mistik Islam dengan mengandalkan sumber-sumber historiografi tradisional dalam bentuk karya sastra lama, membawa kita kepada kelompok penulisan dominan yang pertama, yaitu tentang kosmologi mistik Islam; kebanyakan berlandas kepada gabungan antara sastra dan sejarah.¹² Namun demikian penulis-penulis klasik dari ulama-ulama setempat, baik berupa karya historiografi tradisional berupa *hikayat* dan komentator ajaran (agama) Islam serta pelbagai macam karya sastra Islam klasik lokal juga sudah berkembang subur. Sejumlah ulama besar dari Aceh seperti Hamzah Fansuri, penulis pertama berbahasa (Arab) Melayu di akhir abad ke-15, Sjamsuddin Pasai, Nuriddin Ar Raniri, Abdurrauf Singkili dan banyak lagi yang lain, seperti yang dicatat oleh A. Hasjmi, masing-masingnya menulis buku sekitar enam sampai dua puluh buah.¹³

Kelompok kedua dan seterusnya mungkin dapat diklasifikasikan sebagai berikut: berkenaan dengan tokoh dan peristiwa: suksesi, perang dan prosesi serimonial dan ritual; tentang masuk dan berkembangnya Islam di beberapa kawasan; tentang Islam dan politik atau kekuasaan; tentang aliran pemikiran pembaruan Islam dan akhirnya; kajian-kajian sejarah perbandingan.

Dalam semua ini, penulis-penulis Belanda menempati kedudukan khusus dalam kajian Islam Asia Tenggara umumnya dan Indonesia khususnya. Para pembaca yang sudah *familiar* dengan kajian Islam Asia Tenggara akan menemukan nama-nama yang tidak begitu asing lagi seperti Snouck Hurgronje, Ronkel, Stutterheim, Drewes, de Graaf, Kern, Pigued, Van den Berg, Hooykaas, Pickar, Boland dan yang masih aktif dan produktif seperti Karl Steenbrink dan Martin van Bruinessen, semuanya sarjana Belanda, kecuali A.H. Johns, W. Roff, Benda, Denys Lombard, Geertz, Das Gupta, Andaya, Peter Cerey atau perlu juga ditambahkan nama Christine Dobbin, semuanya adalah sederatan penulis yang lazim dikutip dalam kaitan sejarah Islam Indonesia dan dunia Melayu umumnya.¹⁴

Sejauh berkenaan dengan para penulis Belanda, skema sederhana yang dibuat Taufik Abdullah berdasarkan kepada tulisan Van Leur, klasifikasi *anekdotis* (istilah Taufik) berikut ini sangat membantu. Jika "zaman Hindu" (permulaan sejarah Indonesia) "dikuasai" oleh para ahli arkheologi dan "zaman Islam" merupakan wilayah garapan para filolog (ahli bahasa), maka periode VOC dan sesudahnya daerah kekuasaan para arkivaris. Selanjutnya untuk periode-periode pemerintahan kolonial Belanda, menurutnya, lebih merupakan lahan para ahli sejarah. Sedangkan masa-masa sesudahnya, lebih banyak digarap oleh ahli ilmu politik dengan menggunakan teori-teori dan "rajuin politik".¹⁵

Mungkin pula dapat ditambahkan, bahwa para penulis asing tentang sejarah Indonesia generasi tahun 1950-an dan sesudahnya tidak lagi dikuasai oleh penulis-penulis Belanda, melainkan lebih luas kebangsaannya seperti Amerika Serikat, Australia, Inggris dan lain-lain.

¹² Publikasi yang relatif baru misalnya ialah tulisan P.J. Zoetmoelder, *Pantheism and Manism in Javanese Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting* (Leiden: KITLV Press, 1995).

¹³ Lihat A. Hasjmi, "Hamzah Fansuri, Sastrawan Sufi Nusantara Terbesar", *Mimbar Ulama*, 122 (1987).

¹⁴ Mengingat terbatasnya ruangan, di sini kami sengaja tidak memasukkan karya-karya mereka, kecuali yang tidak ditemukan dalam artikel Taufik Abdullah (1993) di atas. Pembaca yang ingin mengetahui lebih luas tentang karya-karya tentang Islam, termasuk sejarah di Indonesia dan Melayu disarankan untuk memeriksa buku G.F. Peijpers, *Studies over de Geschiedenis van de Islam in Indonesië, 1900-1950* (Leiden: J.B. Brill, 1977). Namun karena kajian perbandingan yang terbilang relatif langka maka tidak berlebihan jika di sini disebutkan misalnya karya

¹⁵ Taufik Abdullah (1993), *op cit*, hal. 1.

Hal ini terutama berkaitan dengan memburuknya hubungan (politik) Indonesia-Belanda selama proses dekolonisasi, sehingga kekosongan karya keserjanaan dari ahli Belanda diisi oleh pendatang baru. Kebanyakan mereka adalah para sarjana dari berbagai latar belakang disiplin Ilmu Sosial.¹⁶ Salah seorang yang paling terkemuka di antara mereka ialah Clifford Geertz.¹⁷ Karya-karya Geertz tentang Indonesia, yang memperkenalkan teori dan analisis antropologi kebudayaan dan sejarah menjadi rujukan penting di universitas-universitas di dunia.¹⁸ Juga berbeda dengan kebanyakan sarjana Belanda sebelum perang, yang memadukan profesi mereka sebagai ahli dan sekaligus sebagai pejabat tinggi dalam birokrasi Belanda, sehingga sebagian besar sangat diwarnai oleh fikiran-fikiran orientalisme, para ahli Barat "pendatang baru" itu umumnya adalah kaum akademisi di perguruan tinggi dan kebanyakan karya mereka menggunakan teori-teori sosial moderen.

Sementara itu, kebanyakan penulis sejarah tempatan (khususnya dari Indonesia dan Melayu) mulai dari yang paling klasik sampai kepada yang paling mutakhir juga sudah menghasilkan sejumlah besar karya yang bervariasi, baik dari segi periode, titik perhatian maupun mutunya. *Hamzah Fansuri*, penulis pertama berbahasa (Arab) Melayu di akhir abad ke-16, dan ulama-ulama sezaman dengannya atau yang lebih kemudian,¹⁹ seperti juga *Tun Sri Lanang*, *Raja Ali Haji* hingga *Hamka* dan *Ali Hasjmi* yang lebih dikenal sebagai sastrawan di samping sebagai ulama dan penulis sejarah yang amat produktif. Di samping itu puluhan *hikayat* dan kisah-kisah perjalanan dan *syair perang* yang ditulis oleh penulis-penulis Melayu Riau dan Makasar yang biasa disebut *historiografi tradisional* itu masih dapat diklasifikasikan sebagai karya sejarah menurut konteks zamannya waktu itu memuat laporan-laporan (1) otobiografis; (2) syair atau sajak-sajak deskriptif; (3) pedoman hukum agama dan (4) adat istiadat setempat.²⁰

Jika Prapanca dengan karyanya terkenal *Nagarakertagama* sering dianggap sebagai sejarawan pelopor penulisan sejarah klasik dalam tradisi Jawa dari abad ke-14, Bendahara Tun Sri Lanang dan Raja Ali Haji, yang hidup dalam abad yang berbeda dapat dianggap pelopor penulisan sejarah dalam tradisi Islam Melayu. Tun Sri Lanang dengan dua karyanya yang paling masyhur, *Sejarah Melayu* dan *Sulukatus Salatin* ("Pertuturan Segala Raja-raja") hidup sekitar pergantian abad ke 16 dan ke-17,²¹ sedang Raja Ali Haji yang hidup di abad ke-19 (1809-1970) terkenal dengan karyanya *Salasilah Melayu* dan *Tuhfat al-Nafis* ("Tadiah yang Berharga").²² Tidak diragukan lagi, bahwa karya-karya klasik mengenai Islam di

¹⁶ Ernst Utrecht, "American Sociologists on Indonesia", *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 3, No. 1 (1973): 59-66; Lihat juga reaksi Ron Witton atas tulisan Utrecht pada nomor berikutnya, yang membantah beberapa asumsi teoretis Utrecht dianggapnya keliru.

¹⁷ Lihat misalnya karya Geertz, *Religion of Java* yang sudah diterbitkan ke dalam edisi Indonesia, *Agama Jawa, Abangan, Santri Pnyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Sunar Harapan, 1981); *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven: Yale Univ. Press, 1968).

¹⁸ Lihat Ronald G. Walters "Sign of the Time: Clifford Geertz and Historians", *Social Research* (Autumn 1980), hal. 537-57.

¹⁹ Periksa informasi dari catatan no. 11 di atas.

²⁰ Klasifikasi karya-karya sejarah Dunia Melayu seperti dikemukakan oleh J.C. Bottom, "Beberapa Sumber Sejarah Melayu" dalam Soedjatmoko (ed.) *Historiografi Indonesia*, terjemahan (Jakarta: Gramedia, 1993), hal. 157-66.

²¹ Teks asli *Sejarah Melayu* menurut Winstedt berasal dari tahun 1535, tetapi menurut Roolvink, tidak lebih tua dari 1593 atau 1612. Versi terjemahan Inggris yang pertama muncul tahun 1821, kemudian menyusul bahasa asing lain (Perancis dan Jerman). Sedang ke dalam bahasa Indonesia oleh T.D. Situmorang dan A. Teeuw (1952). Lihat Roolvink, "The Variant Versions of the Malay Annals", *Bijdragen tot Land-, Taal- en Volkskunde (BKI)*, 123, 3 (1967), hal. 311.

²² Barbara Watson dan Virginia Matheson "Fikiran Islam dan Tradisi Melayu", dalam Anthony Reid dan David Marr (eds.), *Dari Raja Ali Haji hingga Hamka* (Jakarta: Grafitipera, 1983): hal. 97-120.

Palembang, Minangkabau, Kalimantan dan Sulawesi juga dapat ditemukan dalam bermacam corak, tetapi pada dasarnya mencerminkan *genre* yang serupa.

Lepas dari corak kebanyakan penulisan sejarah Islam klasik (atau historiografi Islam tradisional) yang menyajikan sejarah bercampur sastra, di dalamnya kita juga menemukan banyak informasi tentang berbagai hal: pemerintahan setempat, lembaga-lembaga agama Islam, pemberontakan, perang dan politik luar negeri serta cerita-cerita tentang kehidupan dan penghidupan ekonomi dan perdagangan dan hubungan penduduk dengan daerah tetangga dan secara langsung atau tidak langsung juga suasana pengaruh-pengaruh kebudayaan sezaman.

Dengan munculnya penulis-penulis sejarah yang lebih kemudian, yang menggunakan metode-metode ilmiah (Barat), khazanah sejarah Islam Asia Tenggara semakin diperkaya, sejalan dengan berkembangnya minat untuk meneliti kembali naskah-naskah klasik yang dikombinasikan dengan pelbagai sumber asing lainnya. Karya-karya sejarah yang lebih moderen dari penulis-penulis Indonesia dan Melayu barulah merupakan fenomena abad ke-20. Nama *Karyu Husen Djajudiningrat* tentang *Sejarah Banten* dapat dilihat sebagai transisi ke arah penulisan sejarah (historiografi) moderen. Sejumlah penulis sejarah Islam Asia Tenggara dari Indonesia dan Melayu berbagai penulis negara terkemuka seperti *IIM. Rasjidi, Ahmad Soebardi, Hamka, Ali Husjmi, Teuku Iskandar, Taufik Abdullah, Deliar Noer, Ahmad Mansur Suryanegara, Uka Tjandrasmita*, dan pendatang baru seperti *Azyumardi Azra*,²³ *Hasan Muarif Ambary, Muin Umar, Al-Attas, Sharon Siddique, Moh. Kamal Hasan, Chandra Muzaffar, Moh. D. Nor bin Ngah* dan lain-lain.

Pengelompokan di atas, tentu saja, masih sangat kasar sifatnya dan perbedaan generasi, latar belakang, minat atau titik perhatian pastilah berkaitan erat dengan konteks sosio-kultural penulisnya yang berbeda-beda. Risalah ini tidak berkompeten untuk membahas lebih jauh tentang konteks spesifik zaman dan ikatan kultural dari masing-masing kelompok penulis dan karya mereka. Namun, setelah menelusuri secara sepintas lalu tentang gambaran penulisan sejarah Islam di Indonesia dan Melayu dan para penulisnya, yang mewakili perkembangan historiografi Islam di Asia Tenggara, beberapa kelemahan mendasar dalam apa yang disebut sejarah Islam Asia Tenggara agaknya sudah dapat diidentifikasi.

Meskipun secara kuantitatif karya-karya sejarah Islam Asia Tenggara sudah mengalami perkembangan pesat, namun secara kualitatif masih belum menunjukkan kemajuan yang berarti. Dalam hal ini misalnya, Taufik sendiri mengakui "...betapa terpenggal-penggalnya sejarah Indonesia dan lebih luas lagi, sejarah Asia Tenggara", tulisnya. Hanya saja sejarawan terkemuka Indonesia ini lebih optimistik, sebab "meskipun keutuhan belum, dan mungkin tak pernah akan tercapai", lanjutnya, "secara bertahap gambaran yang makin jelas tentang perjalanan masa lalu telah mulai kelihatan".

Bagaimanapun gambaran yang diberikan Taufik Abdullah kembali mengingatkan kita kepada apa yang dirisaukan A.H. Johns lebih dari dua dekade sebelumnya, karena setiap percobaan untuk menguraikan historiografi Islam Asia Tenggara, hasilnya masih akan lebih banyak berputar-putar sekitar Islam di Indonesia atau Malaysia. Masalahnya cukup

²³ Dia termasuk salah seorang dari sedikit sejarawan muda yang produktif, menulis artikel dalam berbagai *journal* ilmiah. Disertasinya sudah diterbitkan dengan judul *Jaringan Ulama, Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Al-Mizan, 1994); Beberapa bukunya antara lain (sebagai editor dan penulis) untuk *Perspektif Islam Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor, 1989) dan yang terbaru adalah editor untuk *Aspiring for the Middle Path: Religious Harmony in Indonesia* (Jakarta: Center for Study of Islamic Studies, 1997).

kompleks, bukan saja sifat dari sejarah Islam Asia Tenggara itu sendiri, melainkan karena persoalan-persoalan teoretis metodologis, sebagaimana yang akan dipelajari berikut ini.

Beberapa Persoalan Teoretis-Metodologis dan Alternatif.

Pertimbangan-pertimbangan teoretis-metodologis dalam pengkajian sejarah Islam Asia Tenggara berkaitan erat dengan dua butir berikut ini. Yang pertama berasal dari pengalaman sejarah Islam Asia Tenggara itu sendiri dan yang kedua dari debat tentang sifat penjelasan (*explanation*) dalam Ilmu Sejarah. Yang terakhir ini perlu dibahas secara lebih rinci tentang argumen teoretis dan aplikasi praktis tentang kajian sejarah Islam Asia Tenggara khususnya.

Marilah kita mulai dengan persoalan yang *pertama*, yaitu mengenai sifat sejarah Islam Asia Tenggara itu sendiri. Berbeda dengan perkembangan di pusat peradaban (*tamadun*) Islam di Timur Tengah, Islam di Asia Tenggara, tidak memiliki semacam peradaban sentral, yang relatif stabil untuk melihat garis perkembangan yang berkelanjutan. Islam Timur Tengah berkembang secara sentripetal, di mana pusat peradaban Islam pertama dan tertua selalu merupakan pusat gravitasi dan sekuensi sejarahnya masih tetap terpelihara dengan baik mulai dari zaman Rasulullah, Sahabat, Tabi'in, dan / atau dinasti-dinasti Islam yang utama seperti Umayyah, Abasyiah, Andalusia, kemudian Fatimiyah (Mesir) dan Turki-Umani (Ottoman Empire), sebelum digulung oleh dominasi kekuasaan Barat setidaknya sejak abad ke-15.

Masyarakat Islam di Asia Tenggara sejak semula berkembang secara terserak serak dan terpisah satu sama lain tanpa memiliki tradisi kekuasaan dan pusat peradaban yang langgeng, yang khas Asia Tenggara. Ini pada gilirannya menyulitkan rekonstruksi sejarahnya yang koheren, baik dari segi struktur *temporal*-nya (atau sekuensi waktunya), maupun dari segi struktur *spatial* dan jangkauan dimensi sejarah Islam yang menjadi lahan garapannya. Dapat dilihat, bahwa selama beberapa abad, setidaknya sejak awal kedatangan dan kemudian berkembangnya Islam (Islamisasi) di Asia Tenggara pada abad ke-13 sampai munculnya kolonialisme Barat sampai abad ke-19, fenomena Islam Asia Tenggara sesungguhnya adalah fenomena lokal yang terputus-putus dan otonom satu sama lain. Bahkan bisa dikatakan bahwa tidak ada ikatan kultural dan politik antar kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara yang berkembang dalam ruang dan waktu yang berbeda-beda atau yang bersamaan sekalipun. Justru ikatan Islam lokal dengan pusat Islam di Timur Tengah (Mekah) lebih "dekat" daripada antar-lokal (*regional*) di kawasan Asia Tenggara sendiri. Akibatnya amat sulit untuk melacak garis perkembangan Islam secara regional Asia Tenggara.

Kedua, berkaitan dengan masalah teoretis metodologis, dalam hal ini, termasuk masalah sumber-sumber sejarah, dan masalah penjelasan sejarah, dan konsep-konsep mendasar dalam menjelaskan sejarah Islam Asia Tenggara dari sudut metodologi sejarah.

(a). Masalah sumber sejarah. Ketiadaan sumber-sumber tertulis setempat setidaknya sampai abad ke-17,²⁴ telah sangat menyulitkan peneliti sejarah untuk merekonstruksi

²⁴ Ini terutama benar sebelum ditemukannya naskah-naskah lokal, yang terpenting misalnya *Hikayat Raja-Raja Pasai*, sejak awal abd ke-17 dan beberapa versi Sejarah *Melayu* yang lebih kemudian seperti yang diklasifikasikan R. Roolvink, "The Variant of Versions of the Malay Annals", BKI, 123, 2 (1967), karya-karya mistik Hamzah Fansuri, penulis pertama dalam bahasa Melayu, seperti yang dibahas oleh Syed Muhammad Nguib al-Altan (Kuala Lumpur: University of Malay Press, 1970); atau karya-karya dalam Bahasa Arab seperti yang diterjemahkan oleh A.H. Johns dalam *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Cambridge: Oriental Monograph Series No.1, ANU, 1965). Semuanya berasal dari sumber lokal sekitar awalabad ke-17.

gambaran sejarah tentang perkembangan Islam awal. Sebagian besar perdebatan tentang masuk dan berkembangnya Islam di kawasan Asia Tenggara berasal dari masalah sumber-sumber yang dipergunakan.²⁵ Lagi pula, karena kebanyakan sumber-sumber lokal yang tersedia setelah abad ke-17, sudah lebih dulu dijamah oleh peneliti asing, khususnya dari kaum orientalis Barat. Sebagian sudah merupakan hasil reinterpretasi — dari sarjana orientalis Barat itu.

Dengan sendirinya "image" terhadap "tradisi" dan juga terhadap Islam Asia Tenggara sebagian besar sudah diwarnai oleh konstruk pemikiran orientalis. Hal ini berakibat pengaburan tentang konsepsi sejarah dalam sumber-sumber "asli" setempat, sebagaimana yang digugat oleh John Smail (1961) ketika dia mempersoalkan pandangan Eurosentrisme v.s Asia Tenggara sentrisme dalam penulisan sejarah kawasan itu. Namun komplikasinya amat berbeda dengan konsep ulama tentang pendidikan.

(b). Ia juga berkaitan dengan rintangan lain yang dihadapi disiplin Ilmu Sejarah, yaitu tentang bagaimana menjelaskan sejarah Islam di Asia Tenggara. Ahli Ilmu Politik mungkin tidak akan menemukan kesukaran apa-apa untuk mengidentifikasi tipe-tipe kekuasaan dan birokrasi pemerintahan di negara-negara yang baru merdeka di kawasan itu; atau ahli antropologi juga dapat mengenali lingkaran kebudayaan utama dan karakteristik kelompok-kelompok etnik yang tercerap secara hampir merata di bawah pengaruh kebudayaan-kebudayaan besar seperti Hinduisme, Cina (Konfusianisme) dan kemudian juga Islam.

Tetapi sejarawan menemukan kesulitan khusus, ketika berhadapan dengan persolan generalisasi, khususnya berkenaan dengan kesenjangan antara konsep Asia Tenggara sebagai unit kajian sejarah di satu pihak dan kajian Islam di kawasan itu di lain pihak. Meskipun Asia Tenggara sudah merupakan "an identifiable object" untuk berbagai disiplin dewasa ini, ia merupakan konsep yang dinamis, sejalan dengan konsepsi sejarah itu sendiri. Asia Tenggara sebagai kategori geografis tidak dipermasalahkan lagi, namun kalau dihubungkan dengan watak (*modality* istilah Johns) penyebaran dan perkembangan Islam di Asia Tenggara, maka beberapa persoalan teoretis metodologis tidak bisa dielakkan: ketegangan antara hal-hal yang partikular dan universal dalam penjelasan sejarah Islam di Asia Tenggara.

Sudah dijelaskan di muka, bahwa setiap percobaan untuk menguraikan historiografi Islam Asia Tenggara, hasilnya masih hampir selalu berputar-putar sekitar Islam di Indonesia atau Malaysia. Ironisnya, tidak ada kaitan struktural antara yang satu dengan yang lain, sehingga hasilnya tidak lain dari onggokan terpisah yang memiliki timbangan dan harga sendiri-sendiri. Mengapa kita harus menggunakan "lebel" Asia Tenggara, sementara yang dibahas hanyalah mengenai perkembangan atau kejadian di tempat-tempat tertentu saja, seperti Islam di Jawa, apapun bidangnya, tanpa melihat hubungan struktural antar-kawasan? Apakah pantas kalau yang perbincangkan hanya tentang sejarah "Sarikat Islam" di Madura misalnya, atau Islamisasi di suatu lokalitas tertentu, katakanlah di Riau, tetapi tanpa melihat keterkaitannya (koherensi) dengan kawasan lain dengan mudah lalu menggunakan payung Asia Tenggara?

Seribu satu contoh serupa dewasa ini mudah ditemukan, tetapi masalah intinya ialah bagaimana hal-hal yang partikularistik dan yang universal, dalam arti pola-pola yang lebih umum, harus dilihat dalam konteks Asia Tenggara? Suatu diskusi tentang sejarah Islam

²⁵ Lihat misalnya S.Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd., 1963); Lihat bantahan G.W.J. Drewes, memperkuat pandangan Snouck Hurgronj, dalam artikelnya "New Light on the Coming of Islam at Indonesia", *BKI*, CXXIV, No.4 (1968): 433-59; "Teori-Teori Munculnya Islam ke Nusantara", dalam bukunya *Menemukan Sejarah* (Bandung: Mizan, 1995).

regional Asia Tenggara pada gilirannya mengingatkan kita kepada debat tentang persoalan hubungan antara sejarah lokal dan sejarah nasional dalam historiografi Indonesia beberapa dasawarsa yang lalu. Kini sudah merupakan pendapat umum yang diterima secara akademik, bahwa tidak semua unsur sejarah lokal dapat dimasukkan ke dalam sejarah nasional, meskipun sejarah nasional, tidak dapat tidak, harus diisi oleh sejarah lokal. Unsur-unsur gejala sejarah lokal yang hanya, sekali lagi hanya, terdapat *dalam* batas-batas lingkungan unit lokal (seperti daerah provinsi atau lokalitas yang lebih kecil daripada itu) tidak dapat diperhitungkan sebagai sejarah nasional. Sebaliknya gejala sejarah lokal yang bersentuhan atau menjangkau spektrum yang lebih luas dari cakupan lokal bisa dimasukkan ke dalam skala sejarah nasional. Di sini unsur integratif dalam *subject-matter* harus dipertimbangkan.

Argumen teoretik di belakang perdebatan di atas jelas relevan kalau ditarik ke dalam konteks Islam Asia Tenggara. Artinya, sekali berbicara tentang Islam Asia Tenggara, dengan sendirinya haruslah mempertimbangkan unit analisisnya. Bukan saja pasangan waktu (*time setting*) dan struktur *spatial* dan unsur-unsur yang dicakupinya, melainkan juga perspektif teoretis yang digunakan.

Ikhtiar yang terakhir untuk mendudukkan kawasan Asia Tenggara sebagai "a Southeast Asian Field of Study", seperti diajukan oleh O.W. Wolters,²⁶ apaknya membuat kita lebih bermawas diri terhadap perkembangan akhir-akhir ini. "Di abad perubahan kesejagatan dewasa ini" tulisanya, "lebih dari yang sudah-sudah, kebutuhan untuk bersikap "self-awareness" demi memahami lebih baik tentang sejarah masa lampau kawasan itu, perlu direnungkan kembali".²⁷ Dengan kata lain, penghayatan terhadap situasi sekarang semakin dibutuhkan karena tidak pernah ada minat masa lampau demi dirinya sendiri (atau masa lampau demi masa lampau)". Maka kemungkinan untuk menjadikannya (Asia Tenggara) "up to date" sebagai "lapangan studi", termasuk kajian sejarah Islamnya, seringkali dihubungkan dengan dan ditopang oleh kesadaran menjadi bagian integral dari keseluruhan dari "dunia" yang sudah dikenal, daripada sekedar menjadi bagian dari kawasan terpencil.

Yang terjadi selama ini justru, seperti yang tercermin dari tinjauan historiografi di atas, ialah bahwa tulisan-tulisan mengenai sejarah Islam Asia Tenggara, meskipun sudah cukup banyak ditulis, masih merupakan kumpulan sejarah Islam lokal atau dalam batas-batas negara, tetapi terlepas satu sama lain tanpa memiliki ikatan dengan keseluruhan (Asia Tenggara). Dalam hubungan inilah kiranya sumbangan yang diberikan oleh Fernand Braudel, sejarawan terbesar abad ini, bisa menjadi titik tolak diskusi selanjutnya sebelum sampai kepada alternatif baru yang mungkin.

Kajian sejarah Braudel tentang sejarah regional Laut Tengah (Mediterranean) pada Masa Raja Philip II (Spanyol), mendapat sambutan yang luas di kalangan ilmuwan sosial segera setelah diterbitkan tahun 1949, dan kemudian dalam edisi Inggris tahun 1972-73, yang diperkuat dengan karyanya yang relatif baru tentang *Civilization and Capitalism III* jilid (1980-2).²⁸ Kerangka analisis Braudel telah menjadi inspirasi bagi ahli ilmu-ilmu sosial,²⁹ termasuk

²⁶ O.W. Wolters, "Southeast Asia as a Southeast Asian Field of Study", *Indonesica* (Cornell), No. 58 (Oct. 1994), hal. 1-18.

²⁷ O.W. Wolters, "Southeast Asia as a Southeast Asian Field of Study", *Ibid.* hal. 2.

²⁸ F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (Chicago: edisi Inggris, 1972-73); pendekatan yang lebih luas diterapkan dalam bukunya yang lebih baru berjudul *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, 3 Volumes* (London: William Collins Sons & Co. Ltd; edisi kedua Inggris, 1986). Masing-masing jilid diberi judul tersendiri: Jilid I: *The Structure of Everyday Life*, Jilid II: *The Wheels of Commerce*, Jilid III: *The Perspective of the World*.

sejarawan dalam mengembangkan pendekatan yang lebih baru,³⁰ dan bahkan terhadap kajian sejarah Asia Tenggara sendiri seperti yang dikerjakan oleh Anthony Reid.³¹

Namun butir terpenting yang paling relevan dalam kaitannya dengan persoalan sejarah Islam Asia Tenggara agaknya berkenaan dengan beberapa konsep analitik yang dipergunakannya. Pertama, ialah konsep *spatial Mediteranen* (Laut Tengah) sebagai unit analisis (kategori regional-geografis) sejarahnya, bisa ditarik kesejajarannya dengan kawasan Asia Tenggara. Sebagai suatu kajian regional, Asia Tenggara dapat dilihat sebagai “meaningful region” (atau sistem-sistem regio) untuk mengkaji “the space-time development” masyarakat, dalam hal ini komunitas (ummat) Islam dalam pelbagai dimensinya (sosial-kultural, politik, intelektual dan psikologis). Kedua ialah tesisnya tentang perubahan sejarah dalam pasangan waktu (*time setting*). Gagasan sentral Braudel dalam hal ini ialah, bahwa sejarah selalu berlangsung dalam perubahan tempat dan waktu; perubahan waktu dalam sejarah berlangsung dengan tingkat kecepatan yang berbeda-beda. Untuk itu ia membagi satuan waktu sebagaimana terlihat lebih jelas dalam masing-masing dari ketiga jilid bukunya tentang *Civilization and Capitalism*.

Kategori waktu yang pertama ialah “*geohistory*”, yang digunakannya untuk melihat perubahan sejarah dalam hubungan atau interaksi antara manusia dan lingkungannya dalam kehidupan sehari-hari, termasuk kebudayaan dalam arti luas. Perubahan sejarah dalam kategori ini hampir “tidak terasa” (“imperceptible”), karena pada takaran ini yang berlangsung di sini ialah pengulangan sejarah atau siklus kejadian....bersifat repetitif. Braudel menyebutnya *histoire structurale* (sejarah struktural). Kategori kedua ialah perubahan waktu sejarah yang berkenaan dengan sistem-sistem ekonomi, “negara”, masyarakat dan peradabannya. Ia menyebutnya dengan *histoire conjuncturelle* (sejarah konjungtur). Bila yang pertama evolusi sejarah berlangsung dalam tempo yang amat lambat-laun, yang kedua lebih dinamis dan karena itu juga bisa dibuatkan periode perkembangannya secara lebih rinci. Yang ketiga adalah gerak waktu cepat, terutama berkenaan dengan peristiwa-peristiwa, orang-orang; biasanya peristiwa politik, sebagaimana yang lazim dikenal dengan sejarah naratif yang konvensional dalam kebanyakan penulisan sejarah. Istilah Braudel untuk ini ialah *histoire événementielle* (sejarah peristiwa). Ketiga kategori unit waktu Braudel di atas bisa relevan untuk melihat gejala perkembangan sejarah Islam di Asia Tenggara, baik dalam jangka panjang (*la longue durée*), yang merupakan kecenderungan utama dalam penulisan sejarah mutakhir, maupun perubahan sejarah jangka menengah (kategori kedua) atau yang ketiga, fluktuasi perubahan revolusioner dalam pelbagai peristiwa sosial dan politik. Meskipun perspektif waktu sejarah Braudel juga mengundang kritik dari banyak kalangan, terutama karena cenderung mengabaikan peristiwa-peristiwa seperti yang terjadi dalam kategori waktu ketiga (*histoire événementielle*), namun dia juga memiliki argumen yang kuat. Menurutny, apapun yang terjadi dalam kategori waktu ketiga, harus dilihat akar persoalannya ke dalam struktur dan konjungtur waktu pertama atau kedua. Jadi tergantung

²⁹ Yang terpenting dalam hal ini ialah sekelompok ilmuwan sosial di bawah aliran sosiologi sejarah, a.l. Emmanuel Wallerstein, penulis *The Modern World System, 2 Vols.* (New York: Academic Press, 1974-75). Penulis ini kemudian terus meneruskan mengambangkan gagasan teoretis Braudel dalam apa yang dia sebutnya “world system theory” dan dengan mendirikan “Fernand Braudel Center” di universitasnya, Binghamton University, NY, AS. Di sana ia juga menerbitkan sebuah jurnal yang berpengaruh, *Reviews* dan menjadi rujukan untuk kajian sejarah jangka panjang (*longue durée*) dengan pendekatan interdisipliner.

³⁰ Misalnya oleh K.N. Chauduri, *Trade and Civilization in the Indian Ocean* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Secara implisit pengaruh Braudel via Wallerstein dapat ditemukan dalam karya Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1989.

³¹ Lihat misalnya Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga, 1450-1680*, [Edisi Terjemahan] (Jakarta: Yayasan Obor, 1992).

pada kedalaman masalahnya. Sungguhpun begitu, masih ada keberatan terhadap argumen itu karena apa yang disebut dengan konsep *contingency* (kebetulan) dalam metodologi sejarah mengakui adanya faktor individual dan kebetulan dalam perubahan sejarah dan ini bisa hilang dalam cara pandang Braudel. Namun demikian, ketiga unit waktu yang diperkenalkan Braudel di atas sangat relevan dalam melihat tentang apa dan pada unit waktu mana perubahan sejarah akan diselidiki.

(c). Selanjutnya, masalah ruang lingkup persoalan sejarah Islam Asia Tenggara. Bagi Braudel sejarah harus ditulis dalam apa yang dinamakannya *intégrale histoire* atau lazimnya disebut *total history*.³² Istilah “total” atau “integral” adalah istilah yang berat dan tentunya tidak mudah dipraktekkan, lebih-lebih dalam kaitannya dengan sejarah Islam Asia Tenggara. Namun kerumitan dalam melacak “sejarah total” mungkin dapat dibantu dengan menggunakan kerangka analisis yang diajukan Taufik Abdullah.³³ Dalam hal ini ia membaginya ke dalam tema-tema umum: tradisi, pembaruan dan pembentukan negara. Ketiga tema ini tidak mesti dilihat secara statik, melainkan dalam perspektif yang dinamis, artinya melalui perubahan sejarah. Ketiganya juga bisa dikembangkan ke dalam topik-topik yang relevan dan dapat dilihat dalam tiga perspektif yang berbeda-beda: universal, nasional dan lokal.

Ketiga perspektif ini barangkali dapat memberikan pemahaman terhadap masing-masing tema umum di atas, dan ketiganya juga harus dilihat hubungan yang integratif antara yang satu dengan yang lain. Dalam hal ini, bagaimana, misalnya, prinsip-prinsip suatu agama dunia yang secara normatif yang tak dapat diubah — universal, dan holistik (*kaffah*) — berhadapan dengan atau dihadapkan kepada proses proses pemribumian (istilah Taufik *indigenization*), di tingkat lokal atau “negara”, sehingga menjadi relevan dan bermakna bagi penduduk lokal.

Dalam prakteknya terdapat ketegangan atau konflik satu sama lain dan kecenderungan itu bahkan menjadi lebih besar dalam konteks Asia Tenggara secara keseluruhan. Meskipun Islam sejauh ini diketahui datang melalui jalan damai, dan bukan dengan dominasi militer dan penghancuran,³⁴ pertemuan Islam dengan tradisi-tradisi setempat tampaknya berlangsung melalui fase-fase penyesuaian penyesuaian yang tidak mudah dan adakalanya berbenturan, dan pola ini bahkan masih tetap berlangsung sampai sekarang.

Kalau ketiga tema umum di atas (tradisi, pembaruan dan pembentukan negara) yang diajukan Taufik Abdullah dipasangkan dengan ketiga kategori unit waktu Braudel di atas, maka skemanya mungkin akan menjadi demikian.

<i>Corak Penulisan</i>	<i>Model Satuan Waktu Braudel</i>	<i>Tema Umum Taufik Abdullah</i>
1. sejarah struktural	1. jangka panjang (<i>longue durée</i>)	1. Tradisi dan everyday life
2. sejarah konjungtur	2. jangka menengah	2. Pembaruan

³² Lihat misalnya Georg G. Iggers, *New Directions in European History* (Methuen & Co. Ltd., 1985), khususnya Bab II: 43-79. Arthur Marwick, *The Nature of History* (London: Macmillan Ltd., 1981), hal. 64.

³³ Taufik Abdullah dan Sharon Siddique “Pengantar” untuk *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* dan contoh analisisnya dikemukakan oleh Taufik Abdullah dalam artikelnya pada buku yang sama “Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan”, hal. 58-99.

³⁴ Taufik Abdullah dan Sharon Siddique, *ibid* hal. 5

	(<i>conjuncture</i>)	
3. sejarah politik dan bisa juga model 1 dan 2 di atas	3. jangka pendek (<i>événementielle</i>)	3. Pembentukan Negara dan/`stau perpolitikan

Masih sulit untuk mengkrompomikan kategori waktu ketiga Braudel dengan tema Taufik Abdullah, karena Braudel hanya menekankan kajian sejarah deskriptif-naratif untuk sejarah politik, sementara tema-tema kedua dan ketiga dalam skema di atas bisa sejarah struktural dan bisa deskriptif, atau sejarah peristiwa.

Tentu saja masih banyak pertanyaan yang belum terjawab dan masih banyak alternatif lain yang mungkin bisa dicarikan. Dengan menggunakan begitu saja model Braudel ke dalam konteks belahan dunia yang berbeda, katakanlah, ke dalam peradaban Islam Asia Tenggara, masih banyak hal yang harus diselesaikan. Pertanyaan pertama yang perlu dijawab adalah: Apakah sejarah peradaban (Islam) di Asia Tenggara merupakan suatu kesatuan (*regional*) yang intrinsik dan dapat dimengerti, sebagaimana tercermin dalam ruang (*spacial*) dan waktu (*temporal*) serta struktur yang memungkinkan kita untuk ...

membangun “framework” Braudelian? Pertanyaan ini sudah terjawab dan tidak perlu dipersoalkan lagi. Sekali lagi, untuk mengulangi frase yang digunakan sebelumnya, kajian Islam regional Asia Tenggara dapat dilihat sebagai “meaningful region” (atau sistem-sistem regio) untuk mengkaji “the space-time development” masyarakat, dalam hal ini komunitas (ummat) Islam dalam pelbagai dimensinya (sosial-kultural, politik, intelektual dan psikologis).

Pertanyaan selanjutnya yang lebih mendasar adalah: mengapa begitu sedikit karya-karya serius dan bermutu dalam kajian sejarah yang modern tentang Islam Asia Tenggara selama ini, yang berusaha membuat sejarah perbandingan, baik sejarah Islam antar kawasan, maupun dengan agama lain di kawasan itu?

Bagi sebarang sejarawan profesional, jawaban atas kedua pertanyaan itu pada dasarnya sama dan keduanya mencerminkan jalur argumen yang seharusnya dijawab secara lebih terinci oleh spesialis di bidangnya. Di sini para akademisi Islamologi dari IAIN harus bisa mengambil bagian, tinggal melengkapi dirinya dengan alat perlengkapan metodologi sejarah, meskipun ikhtiar ke arah ini sudah berjalan sedemikian rupa. Risalah ini akan kembali menjemput persoalan ini di bagian belakang nanti.

Sementara Asia Tenggara sebagai suatu unit kajian sejarah Islam regional tidak perlu dipersoalkan lagi, rentangan waktu sejarahnya dan struktur serta fokus kajian (Islam) akan sangat tergantung kepada pilihan tema dan perspektif teoretis yang ditetapkan. Tentu saja model perspektif lokal, nasional dan universal seperti yang diajukan Taufik Abdullah, menjadi kurang relevan dari sudut perspektif regional. Sebab sekali menetapkan Asia Tenggara sebagai unit kajian (Islam) dalam perspektif regional, maka seleksi gejala sejarah yang dipelajari haruslah konsisten dalam batas-batas jangkauan regional Asia Tenggara dan bukan yang lain-lain. Pada gilirannya ia juga berkenaan dengan konsep Islam dari sudut ilmu sejarah dan implikasinya terhadap masalah-metodologis seperti juga kemungkinan penerapannya. Inilah butir terakhir yang akan dicoba jelaskan dalam risalah ini.

Meletakkan agama, khususnya agama Islam, sebagai *subject-matter* kajian ilmu sejarah haruslah pertama-tama dikembalikan kepada pengertian agama sebagai obyek kajian ilmu sejarah. Itu artinya, memilahkannya mana yang dapat dan tidak dapat dikerjakan oleh ilmu sejarah.³⁵ Untuk itu hanya ada tiga hal yang menjadi pusat perhatian sejarah dalam menelaah masalah-masalah keagamaan dan ketiganya saling berkaitan satu sama lain.

Yang pertama bersifat personal dan yang kedua dan ketiga bersifat impersonal.³⁶ Pertama, personal, maksudnya sesuatu yang mengacu kepada kehidupan "spirit" (jiwa) agama, kualitas iman seseorang: langsung, konkrit dan eksistensial. Keyakinan saya ialah milik saya sendiri, berbeda dengan saudara saya, dengan atasan saya dan mungkin juga berbeda dari yang saya miliki sekian tahun yang lalu. Ia merupakan wilayah dan pengertian yang sangat personal dan tak bisa dicampuri. Selaku demikian, kehidupan agama seseorang merupakan realitas dinamis dan historis. Artinya ada peristiwa yang membuatnya demikian. Percobaan untuk membangun konseptualisasi ini amat riskan, dan seringkali tidak akurat, meskipun kadang-kadang amat penting, seperti yang tercermin dari konsep "orang suci", "manusia yang bertaqwa", "lemah imannya" dan sebagainya.

Di sini kajian sejarah memerlukan skema konseptual yang bisa dipinjam dari ilmu-ilmu sosial guna menerangkan masa lampau. Meskipun ilmu sejarah lebih menekankan kepada hal-hal yang khusus (apakah seseorang atau kelompok manusia dalam ruang tertentu dan waktu tertentu pula), dalam masyarakat, tetapi sejarawan seharusnya juga tertarik kepada apa yang disebut Sir Lewis Namier dengan "morphology of human affairs".³⁷ Bedanya yang utama nantinya ialah sejarawan bukan "bermain" dengan konsep, melainkan menunjukkannya dengan konkrit tentang fakta-fakta peristiwanya.

Yang kedua dan ketiga, lebih bersifat impersonal ialah struktur dan insitusal, mengacu kepada sistem-sistem agama dalam komunitas Islam (*ummat*), termasuk aspek ritualnya. Semua individu berada dalam sistem itu tanpa kecuali dan sistem agama itu dibentuk dalam dua tataran yang berbeda, tetapi tidak bisa dipisahkan: tataran *ideal* dan tataran realitas sejarah. Ini sejajar dengan apa yang diyakini Collingwood, bahwa obyek sejarah tidak hanya peristiwa, tetapi juga fikiran-fikiran dan kepercayaan yang terdapat di dalamnya.³⁸ Antara yang *ideal* dan aktualitas (sejarah) atau antara *essensi* dan *eksistensi* selalu terdapat "gap" yang selalu bisa diidentifikasi, meskipun sering tidak terjembatani. Keseluruhan problem dan tantangan ummat Islam dalam sejarah di masa lalu dan dewasa ini sesungguhnya terletak pada tataran ini dan ia juga merupakan problem riset dari berbagai disiplin ilmiah, termasuk studi sejarah.

Ketiga unsur di atas mencakup dimensi-dimensi pengalaman agama yang bersifat aktif dan dinamis. Betapapun terdapat unsur yang ideal (metafisis atau transedental) dalam sistem agama Islam, tetapi setiap kali ia bersentuhan dengan pengalaman manusia (baik individual maupun sosial), ia serta merta akan membumi, mendunia dan dengan demikian menyenjarah. Maka segera pula ia dapat dilacak oleh alat pendeteksi, artinya metodologi, yang dalam hal ini ialah metodologi sejarah.

³⁵ Suatu diskusi tentang epistemologi sejarah dan agama lihat umpamanya, Mircea Eliade, *The Quest, History and the Meaning in Religion* (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1969).

³⁶ W.C. Smith, "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as An Historical Development", dalam Bernard Lewis and P.Holt (eds.), *Historians of the Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 1962): 484ff.

³⁷ Dikutip dari John Legge, "Southeast Asia History and the Social Sciences", dalam C.D. Cowan and O.W. Wolters (eds.), *Southeast Asian History and Historiography* (Ithaca, NY, London: Cornell University Press, 1976): 399.

³⁸ Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1964), hal. 214.

Pada akhirnya pemahaman (*insight*) ketiga unsur di atas tidak mungkin dipisahkan. Dogma dan kepercayaan misalnya, bisa dideteksi lewat teks (naskah, dokumen tulisan-tulisan), lewat perilaku (berfikir dan perbuatan), dan dengan demikian bisa pula dilacak lewat riset sejarah. Prinsip utama dalam metodologi sejarah ialah bahwa rekonstruksi gejala sejarah haruslah bersandar kepada sumber-sumber primer, baik dalam bentuk tertulis (dokumen) maupun lisan, di samping berbagai jenis sumber lain. Jadi gagasan metodologi sejarah juga sangat mirip dan sejajar dengan acuan ajaran Islam itu sendiri, yang lebih mengutamakan sumber utamanya: Al-Quran dan Hadlith — kemudian banyak teks-teks yang lain, yang dikembangkan ke dalam buku-buku ajaran Islam atau pemikiran ulama yang dapat berupa *ijtihad* atau *Ijma'* atau interpretasi terhadap *Sunnah*.³⁹ Jadi teks lagi. Tetapi apakah teks?

Dalam pendekatan fenomenologis atau, kalau mau dalam pendekatan sejarah yang lebih baru dari aliran *new historicism*, proses wacana (diskursus) ajaran Islam telah diabadikan ke dalam teks. Teks telah membuat 'jarak' (distansi) untuk berhubungan langsung dengan sumber asli dan teks pada saat yang sama juga 'membongkar' (dekonstruksi) teks-teks lain. Proses ini berlangsung dari waktu ke waktu dan di tempat yang berbeda-beda. Maka tidak begitu mengherankan bila kita menyaksikan adanya varian agama Islam dalam berbagai aliran pemikiran dan praktiknya di berbagai belahan dunia. Sesungguhnya di sinilah letak arti pentingnya metode fenomenologis di satu pihak dan kajian sejarah sebagai 'pisau bedah' (maksudnya metode) untuk Ilmu Keislaman di lain pihak.⁴⁰

Untuk menjelaskan semua ini, dengan sendirinya juga menuntut pemahaman dan penguasaan terhadap konsep-konsep metodologi sejarah dalam arti luas, termasuk paradigma umum dan karakteristik cara berfikir sejarah (lihat tabel lampiran di belakang), di samping metode-metode yang biasa digunakan dalam penelitian sejarah. Metode dasar sejarah ialah *metode kritik sumber* atau sering juga disebut metode dokumenter, di samping beberapa jenis metode-metode lain, seperti metode sejarah lisan, atau lain-lain metode yang dipinjam dari Ilmu-Ilmu Sosial seperti metode analisis isi (*content analysis*), metode studi kasus, metode kuantitatif dan sebagainya.

Dalam hubungan ini, bagaimana memahami fenomena agama sebagai fenomena sejarah? Konsep realitas sejarah, sebagaimana dikemukakan oleh Collingwood, haruslah dimengerti dalam dua tingkat yang berbeda, tetapi tak dapat dipisahkan, yaitu peristiwa dan alam fikir yang terdapat di dalamnya. Jadi, ada *inner reality* dan pada saat yang sama juga ada *outer reality*. Pertama bersifat fikiran, maksud maksud, tujuan-tujuan, dorongan-dorongan, sedang kedua proses yang ditampilkan dalam adegan peristiwa. Penekanan terhadap yang pertama, boleh jadi, akan menghasilkan sejarah *mentaliteit*, dan penekanan kepada hal yang kedua akan menghasilkan sejarah *anunementiele* model Braudel.

³⁹ Rujukan yang paling menjelaskan tentang perbedaan antara Hadlith dan *Sunnah* Rasul serta *Ijma'* dan *Ijtihad*, dapat ditemukan dalam Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Reserach, 1965).

⁴⁰ Fenomenologis sebagai suatu disiplin dan Ilmu Sejarah merupakan disiplin yang saling menunjang. Fenomenologi melacak struktur dan makna (*meaning*), sedang sejarah melacak fenomena sejarah sebagai fakta individual dan sosial dalam konteks zaman dan kebudayaan tertentu. Fenomenologi tidak bisa bekerja tanpa bantuan etnologi, filologi dan disiplin sejarah lainnya dan sebaliknya berguna bagi disiplin sejarah untuk memahami fenomena, pengertian (*verstehnis*) dan makna agama yang tidak bisa ditangkap disiplin sejarah. Lihat Eliade and Kitagawa (eds.), "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", *History of Religion* (Chicago, 1959): 66-76; Dalam kaitannya dengan teori dekonstruksi, lihat umpamanya Dewar MacLeod, "Texts Are Good to Eat: Representation and Subjectivity in Social and Cultural History", *The Maryland Historian*, Vol. 24, No.1 (Spring/Summer 1993), hal. 29-41.

Realitas sejarah yang aktual, yaitu peristiwa ketika ia terjadi sudah lenyap, terbenam di masa lalu, dan tak mungkin lagi dipanggil kembali secara utuh, kecuali sebagian, atau sejauh tersedia sumber-sumber sejarah sebagai dasar pembuktian atas rekonstruksi sejarah. Malah sering terjadi, bahwa rekonstruksi sejarah (naratif), walaupun sama-sama berpijak kepada data yang sama, bisa berbeda hasilnya satu sama lain, karena di situ terlibat unsur persepsi manusia, termasuk minat, titik perhatian dan kerangka teoretis yang digunakan.

Sejarawan adalah makhluk yang dibentuk oleh lingkungan-nya dan perubahan pola fikir dan sikap-sikap masyarakat juga akan terkait ke dalam narasinya. Sejarawan paling jauh hanya mungkin merekam apa yang diketahuinya berdasarkan minat, titik perhatian dan kerangka teoretis yang dipergunakannya dan dengan segala keterbatasan dan kekuatan yang dimilikinya. Namun demikian, ini tidak menghalangi kemungkinan untuk mencapai obyektivitas ilmiah, jika yang dimaksud dengan kata itu, sederhananya, adalah menggunakan prosedur kerja yang konsisten dan teruji atau dapat dibuktikan dengan fakta-fakta empirik.

Konsep *Al Furqan* (pemisah yang *hak* dan yang *bathil*) dalam Al Quran sebenarnya juga merupakan konsep metodologis. Dalam ajaran Islam, sejarah umat manusia, termasuk yang terjadi pada umat Islam sendiri, adalah bagian dari wujud kesejarahan umat manusia secara universal. Dengan begitu, sejarah umat manusia, termasuk umat Islam haruslah dipahami sebagai perubahan sejarah dalam perjalanan hidup manusia dengan hukum-hukumnya yang obyektif dan *immutable* (tak dapat diubah). Inilah yang disebut dengan konsep *Sunnatullah* dalam ajaran Islam, artinya hukum-hukum alam (termasuk manusia) yang sudah ditetapkan Allah.⁴¹ Selaku demikian, ia berlaku sepanjang masa dan telah terjadi pada umat manusia di masa lampau, sedang terjadi pada masa sekarang dan akan berlaku juga pada umat manusia di masa datang. Dengan kata lain, mempelajari sejarah umat Islam sama saja dengan mempelajari sejarah umat lain, kapanpun dan di manapun dengan bantuan alat perlengkapan metodologis yang tidak mesti dibedakan dengan sejarah manapun juga. Adalah menjadi tugas "orang yang berfikir" (dalam hal ini baca: kaum akademisi) untuk mencari dan menemukan rahasia *Sunnatullah*. Jikapun terdapat perbedaan, hal itu untuk sebagian besar hanyalah karena tuntutan dan persoalan teoretis-metodologis.⁴²

Beberapa Catatan Penutup.

Tulisan ini telah berupaya menjelaskan beberapa persoalan teoretis-metodologis dalam kaitannya dengan kajian sejarah Islam Asia Tenggara, sejauh yang dapat diamati dari perkembangan historiografi Islam di kawasan itu. Meskipun gagasan alternatif yang diajukan masih sangat abstrak sifatnya, suatu eskplorasi yang lebih konkrit mestinya sudah dapat dimulai, baik dengan cara penggabungan beberapa argumen teoretis-metodologis yang dikemukakan dalam risalah ini, maupun dengan mencari kemungkinan lain, sekalian aplikasi praktisnya.

Dalam serba keterbatasannya, risalah ini belum mampu mengajukan langkah-langkah yang lebih operasional. Namun setidaknya beberapa gagasan pokok mengenai penelitian sejarah Islam Asia Tenggara di masa datang kiranya dapat dipetik sebagai eskplorasi awal

⁴¹ Periksa kembali Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, *op.cit.* khususnya Bab 2.

⁴² Inilah misalnya yang dilakukan oleh sejarawan Ibn Khaldun (1332-1406) sekian abad yang lalu ketika ia menulis *Sejarah Alam Smesta* dan kerangka penikiran metodologinya yang dituangkan dalam *Muqaddimah*, (Pendahuluan) dari bukunya itu sudah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia. Sekedar uraian pengantar lihat Charles Issawi (pent. dan ed.), *Ibn Khaldun. Pilihan dari Muqaddimah. Filsafat Islam tentang Sejarah* (Jakarta: Tinta Mas, 1976).

untuk penelitian dan penulisan sejarah Asia yang lebih integratif. Marilah disarikan kembali apa yang hendak dicapai dalam presentasi ini.

Pertama, Asia Tenggara sebagai unit kajian regional Islam tidak perlu dipersoalkan lagi; ia tidak hanya merupakan wujud interaksi bermuatan ajaran keagamaan dalam arti sempit, melainkan juga merupakan apa yang disebut Marshall Hodgson sebagai "percobaan" (*venture*) umat Islam dalam menciptakan masyarakat yang sebaik-baiknya dalam konteks sejarah dengan hukum-hukum yang obyektif dan *immutable*, sebagaimana yang berlaku dalam pelbagai lapangan kehidupan, ekonomi dan politik dan kultural Islami dalam arti luas.⁴³ Suatu kajian regional mengenai sejarah Islam Asia Tenggara, tidak hanya membantu menerangi banyak persoalan umat Islam Asia Tenggara dewasa ini, tetapi juga akan menjelaskan banyak hal yang belum terjawab dalam persoalan sejarah di kawasan itu selama ini.

Kedua, sudah waktunya untuk memikirkan dan menerapkan suatu penelitian regional Islam Asia Tenggara dengan kerangka konseptual yang lebih serasi, baik dengan tujuan dan relevansinya dengan persoalan-persoalan umat Islam masa kini, maupun dengan tuntutan teoretis-metodologis yang lebih andal. Sehubungan dengan itu, yang diperlukan bukan lagi sekedar perspektif lokal, juga bukan pula perspektif nasional atau universal, melainkan perspektif regional Asia Tenggara, dan tempatnya dalam sistem global (kesejagatan). Pengertian global tidak mesti dipahami dalam konsep teoretis Immanuel Wallerstein yang memperkenalkan "world system theory",⁴⁴ melainkan dalam pengertian dunia Islam sebagai "sistem dunia" tersendiri. Hodgson yang menulis tiga jilid tentang *Venture of Islam* (1974), sudah lama diyakinkan oleh fakta, bahwa dunia Islam dengan unit-unit regionalnya pernah memainkan drama sejarah dunia, tetapi dalam penulisan sejarah yang dikuasai oleh Barat atau Eurosentrisme sampai hari ini, Islam sebagai suatu sistem dunia yang riil direkam dengan sama-samar saja. Pandangan ini juga pernah ditegaskan dan diterima oleh Andre Gunder Frank yang sedang mengembangkan teori sistem dunia yang non-kapitalistik.⁴⁵

Ketiga, berkaitan dengan butir di atas, mengandaikan adanya unit-unit regional dalam sejarah Islam di masa lalu, di samping unit-unit non-Islam (apakah itu yang bercorak Barat atau Eurosentrisme; India atau Hindu, Sino, Mongolia sentrisme dan lain-lain unit alternatif), Islamo-senterisme (istilah Frank) dalam sistem dunia haruslah menjadi fokus utama setiap kajian sejarah Islam dan Asia Tenggara merupakan sub-unit di dalamnya. Suatu kajian sejarah Islam regional Asia Tenggara dapat dilihat dalam dua tataran yang berbeda (1) interaksi dalam skala global antara Islam Asia Tenggara dengan pusat (Timur Tengah) dan (2) interaksi internal di dalam unit kawasan itu sendiri. Kesenjangan antar kawasan dalam kajian Asia Tenggara dewasa ini kelihatan menonjol, sehingga salah satu konsekuensinya ialah bahwa komunitas minoritas Islam di kawasan ini nyaris tidak penting, kalau bukannya dipandang sebelah mata.

Keempat, suatu kajian Islam Asia Tenggara yang lebih koheren haruslah menggunakan kerangka konseptual sebagai ukuran dan sekaligus patokan untuk menyeleksi fakta-fakta yang lebih komprehensif dan representatif, dan bukan fakta-fakta yang fragmentaris, tidak seimbang dengan menonjolkan yang satu di samping menyengampirkan yang lain.

⁴³ Lihat Marshall Hodgson, *The Venture of Islam III Vols.* (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

⁴⁴ Lihat catatan no. 29 di atas.

⁴⁵ Andre Gunder Frank "A Theoretical Introduction to 5,000 Years of World System of History", *Review*, Vol. XIII, No. 2 (Spring 1990):155-250. Dalam salah satu pokok bahasannya dia melihat "Islam (di samping India and China) sebagai kekuatan utama dalam sejarah "the Medieval World System", hal. 195ff.

Perspektif regional dalam kajian Islam di kawasan ini tidak berarti menghilangkan unsur-unsur atau gejala yang paling lokal sekalipun apabila tema-tema kajian sejarah disusun dan dipilah ke dalam topik-topik yang lebih tajam dan terfokus sebagai pengalaman bersama umat di kawasan itu.

Kelima, pengembangan dalam riset sejarah Islam Asia Tenggara di masa datang kiranya akan semakin lebih berarti kalau tema-tema penelitian sejarahnya diperkaya bukan hanya dari segi sejarah pemikiran (keagamaan) yang cenderung mengisolasi diri dari bidang-bidang lain, tetapi lebih menekankan esensi dan eksistensi sejarah yang lebih *humanocentrisme*, artinya umat Islam, dan dengan demikian kita juga bisa berbicara dalam konteks apapun dalam sejarah Islam dengan menggunakan pelbagai macam sumber sejarah. Sekedar contoh, kita bisa berbicara, misalnya, tentang teknologi pelayaran Islam dalam periode tertentu yang seakan-akan jauh dari jangkauan sejarah Islam, atau mengenai kota-kota Islam Asia Tenggara misalnya, bahkan segi-segi ritual dan pemujaan Islam yang bersifat sinkretik tetap mungkin. Kebanyakan sudah dikerjakan oleh peneliti terdahulu dan jika demikian tinggal melanjutkannya dengan topik baru atau mengolah isu lama dalam perspektif baru (Asia Tenggara). Suatu kajian sejarah komparatif, yang relatif jarang mengenai pelbagai tema-tema lama atau baru juga bisa sangat penting dan akan tetap merupakan sumbangan yang berharga untuk riset sejarah masa depan dengan segala ciri partikularistik dan universalistiknya.

* * *

 Biodata Singkat

Mestika Zed, lahir di Batuhambar, Payakumbuh, 19 September 1955, adalah dosen Jurusan Sejarah IKIP Padang dan juga pernah menjabat Ketua Jurusan Sejarah Univ. Andalas, Padang (1992-1995). Menyelesaikan kuliah pada Jurusan Sejarah Univ. Gadjahmada (1980), kemudian melanjutkan kuliah *Post-Graduate Programme* (M.A.) pada Vrije Universiteit, Amsterdam (1981-1983) dan mengikuti program penyetaraan S2 (M.A.) Pascasarjana Univ. Indonesia, Jakarta (1983-1984). Meraih gelar Doktor di bidang Sejarah pada Jurusan *Niet-Westerse Geschiedenis*, Faculteit der sociaal-culturele wetenschappen, Vrije Universiteit, Amsterdam (1991). Pernah menjadi anggota Dewan Redaksi *Jambatan*, *Tijdschrift voor de Geschiedenis van Indonesië* (Amsterdam, 1987-1991), Ketua Dewan Redaksi *Journal Forum* IKIP Padang (1993-1995) dan Sekarang menjadi Ketua Redaksi *Tingkap*, *Journal Ilmu-Ilmu Sosial: Visiting Scholar Fulbright* pada Southeast Asia Program, Cornell University, Ithaca, NY, USA (1996).

Pernah mengikuti seminar di dalam dan luar negeri, beberapa tulisannya antara lain diterbitkan dalam *Journal Sejarah* (Jakarta, 1986), *Journal of Asian and African Studies*, (Tokyo, 1989), *Prisma* (Jakarta, 1993), *Journal Budaya* Genta Budaya, (Padang, 1996), dan menjadi Editor dan Penulis dalam *Perubahan Sosial di Minangkabau* (1992); Co-Author buku *Sumatera Barat di Panggang Sejarah Indonesia Merdeka, 1945-1995* (1996), dan salah satu tulisannya "Dualistic Economy of Palembang in the Late Colonial Period" diterbitkan dalam T. Lindblad (ed.), *Historical Foundation of A National Economy in Indonesia* (1996). Saat ini menjabat Ketua Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI), Cabang Sumatera Barat.

Alamat Kontak

Mestika Zed

Komp. DPRD. Sumbar No. 34

Lapari, Padang 25142

Telp. (751) 59557;

Fax. (751) 55628. E-mail fbpspdg@Indosat.net.id