

## BENTUK DAN FUNGSI INTERAKSI SOSIAL DALAM KARYA HISTORIOGRAFI *HIKAYAT MISA MELAYU*

Raja Faris Hakimi Raja Jaafar  
Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia,  
E-mail: [gs66393@student.upm.edu.my](mailto:gs66393@student.upm.edu.my)

Rahimah Hamdan  
Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia,  
E-mail: [rahimahh@upm.edu.my](mailto:rahimahh@upm.edu.my)

Salmah Jan Noor Muhammad  
Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia,  
E-mail: [salmahjan@upm.edu.my](mailto:salmahjan@upm.edu.my)

### ABSTRAK

Interaksi sosial merupakan unsur penting dalam menjamin keharmonian pembentukan sesebuah masyarakat. Sehubungan itu, *Hikayat Misa Melayu* yang mencatatkan peristiwa-peristiwa penting di negeri Perak pada kurun ke-18 Masihi tidak terkecuali dalam memaparkan interaksi sosial yang terjalin dalam kalangan masyarakat di negeri tersebut. Keunikan utama karya ini adalah peminggiran elemen mitos dan legenda yang selama ini mewarnai korpus kepengarangan karya historiografi Melayu. Karya historiografi Perak ini banyak menampilkan naratif yang realistik dan berpijak di bumi nyata berbanding karya lain sezaman dengannya. Walau bagaimanapun, sama seperti karya historiografi Melayu yang lain, *Hikayat Misa Melayu* masih bersifat bias dengan memberi keutamaan terhadap golongan istana. Ini menjelaskan bahawa unsur interaksi sosial yang membina naratif *Hikayat Misa Melayu* oleh pengarangnya berteraskan kepada matlamat tertentu. Hal ini menyebabkan para sarjana Barat mentohmahnya sebagai 'illiterate tribute' serta merendah-rendahkan kepentingannya sebagai karya historiografi. Persoalannya, apakah fungsi pemaparan interaksi sosial dalam *Hikayat Misa Melayu*? Mengapakah interaksi sosial yang tertentu dipilih oleh pengarang? Bertitik tolak dari hal ini, kajian dilakukan dengan dua objektif iaitu untuk mengenal pasti konsep interaksi sosial dalam *Hikayat Misa Melayu*, dan menganalisis fungsi interaksi sosial dalam kepengarangan karya historiografi tersebut. Metodologi yang digunakan adalah analisis teks terhadap teks *Hikayat Misa Melayu* dengan beberapa aktiviti-aktiviti bagi menyelesaikan objektif kajian. Aktiviti-aktiviti yang dilakukan adalah mengenal pasti definisi dan bentuk-bentuk interaksi sosial yang terjalin dalam masyarakat, mengenal pasti stratifikasi masyarakat yang mempengaruhi bentuk interaksi sosial, mengenal pasti fungsi penulisan karya historiografi Melayu, menganalisis bentuk dan fungsi interaksi sosial dalam penulisan *Hikayat Misa Melayu*. Dapatan kajian adalah setiap unsur interaksi sosial yang dimasukkan oleh pengarang mempunyai fungsi untuk mengangkat martabat raja-raja serta meneguhkan kedudukannya pada stratifikasi yang tertinggi dalam masyarakat negeri Perak. Natiujahnya, interaksi sosial yang dimasukkan oleh pengarang bersifat *raja-centric* dan mempunyai kaitan secara langsung dengan institusi istana apatah lagi raja sebagai penaung kepada penghasilan karya ini.

**Kata kunci:** Interaksi sosial, historiografi, *Hikayat Misa Melayu*, Raja Chulan, Perak

### 1. Pengenalan

Manusia bukanlah hidup secara mandiri kerana mereka saling bergantung harap antara satu sama lain sehingga terjalinnya sebuah aktiviti yang disebut sebagai interaksi sosial. Menurut *Kamus Dewan Perdana*, 'interaksi' adalah tindak balas antara dua atau beberapa pihak dalam bentuk komunikasi, perbuatan, tingkah laku dan sebagainya, manakala 'sosial' pula adalah segala hal yang berkenaan dengan masyarakat dan kemasyarakatan. Menurut Gillin dan Gillin (1969: 489), 'interaksi' bermula apabila dua individu bertemu, sekalipun tanpa adanya perbualan atau persalaman, kerana ia sedia terjalin daripada deria-deria yang dapat dirasakan seperti penampilan, bau, bunyi yang menimbulkan tindak balas seseorang meskipun tanpa disedari oleh individu yang menghasilkan deria itu. Manakala, 'sosial' pula menurut Bowdery (1942: 356) berakar daripada bahasa Latin '*socius*' yang bermaksud 'teman', dan ia melibatkan sekurang-kurangnya dua individu iaitu; orang yang ditemani, dengan

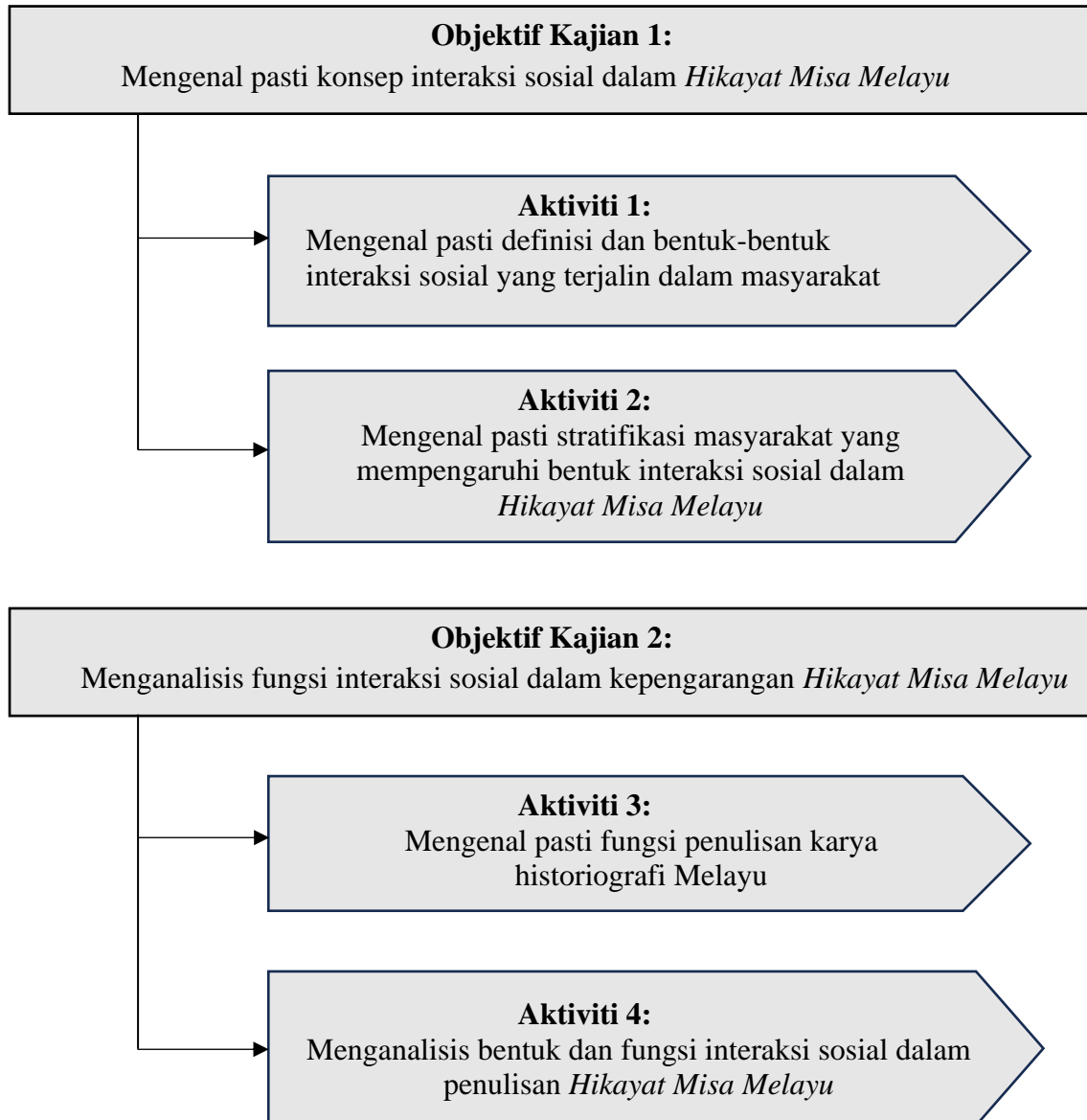
orang yang menemani. Secara keseluruhannya, 'interaksi sosial' ditakrifkan oleh Bonner seperti dipetik oleh Ade Fauziah (2015) sebagai suatu hubungan antara dua individu manusia atau lebih, yang mana kelakuan satu individu mempengaruhi, mengubah, atau memperbaiki kelakuan individu yang lain, atau sebaliknya. Manakala, Johnson pula mentakrifkan interaksi sosial sebagai suatu hubungan timbal balik antara individu dengan individu lainnya, individu dengan kelompok dan sebaliknya. (Teresia Noiman Derung, 2020: 52). Berdasarkan takrifan-takrifan ini, jelaslah bahawa interaksi sosial merupakan aktiviti yang cukup penting dalam kelangsungan hidup sesebuah masyarakat. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Simmel (1971), 'masyarakat' itu sendiri terbentuk kerana adanya interaksi yang berlaku sesama individu.

Bertitik tolak daripada pentingnya interaksi sosial dalam kehidupan manusia, elemen ini dilihat sentiasa terpancar dalam karya atau penulisan yang dihasilkan termasuklah oleh masyarakat Melayu. Menurut Muhammad Haji Salleh (2006: 38), sastera Melayu mengandungi pemikiran bangsanya tentang tatasusunan masyarakat yang dianggap unggul, wira dan nilai untuk dijadikan teladan, hubungan antara manusia yang melancarkan perjalanan masyarakat, malah hal-hal harian yang dapat membantu seorang pembaca atau pendengar dalam hidupnya. *Hikayat Misa Melayu* merupakan salah satu penulisan masyarakat Melayu dengan genre historiografi yang dihasilkan pada abad ke-18 oleh seorang bangsawan bernama Raja Chulan. Karya ini memaparkan kelainan dan pembaharuan berbanding apa yang telah menjadi lazim dalam tradisi penulisan historiografi Melayu iaitu lambakan kisah-kisah berunsur mitos dan legenda. Oleh kerana karya ini mengesampingkan unsur mitos-legenda, kisah-kisah yang terkandung di dalamnya bersifat realistik dan berpijak di bumi nyata mengenai kehidupan sebenarnya masyarakat Perak pada abad ke-18.

Walau bagaimanapun, pengarangnya iaitu Raja Chulan merupakan sebahagian daripada kerabat diraja, justeru tidak terkecuali dalam mempamerkan idea-idea yang dipegang oleh institusi istana ke dalam karya tersebut. Tanpa memanfaatkan unsur mitos-legenda, idea-idea istana tersebut diperlihatkan pula dalam bentuk interaksi-interaksi yang terjalin dalam kehidupan watak-wataknya iaitu yang hidup di bawah pemerintahan kerajaan. Kajian ini didasarkan kepada dua objektif iaitu:

- 1) Mengetahui pasti konsep interaksi sosial dalam *Hikayat Misa Melayu*
- 2) Menganalisis fungsi interaksi sosial dalam kepengarangan *Hikayat Misa Melayu*

Objektif ini akan diselesaikan oleh beberapa aktiviti seperti dalam carta alir berikut:



## 2. Bentuk-bentuk Interaksi Sosial yang Terjalin dalam Masyarakat

Secara umumnya, pelbagai pengkategorian telah dibuat oleh para sarjana untuk membezakan bentuk-bentuk yang terdapat pada proses interaksi sosial. Pembezaan yang dibuat kadangkala tampak bertindan oleh sebab bentuk-bentuk tersebut saling berkaitan dan mempunyai keseirasan antara satu sama lain. Seperti dijelaskan House (1926: 621), ini kerana sebahagian proses interaksi sosial yang dibezakan oleh para sarjana sebetulnya berlaku secara serentak dalam kehidupan realiti. Walau bagaimanapun, House menegaskan bahawa pengkategorian tersebut sememangnya bermanfaat bagi tujuan analisis yang saintifik. Ini juga sejajar dengan pandangan Martindale dalam Bardis (1979:147) bahawa walaupun pengkategorian proses interaksi sosial dilihat saling melengkap (yakni bertimbal-balik), ia merupakan satu-satunya usaha yang berupaya menentukan skop dan batasan antara setiap satunya. Antara sarjana yang mengkaji proses-proses interaksi sosial adalah John Lewis Gillin dan John Philip Gillin. Dalam makalah yang berjudul *Cultural Sociology*, kedua-dua sarjana ini telah

merangkum dan memisahkan proses-proses interaksi sosial kepada dua bentuk induk iaitu asosiatif (positif) dan disosiatif (negatif).

Interaksi sosial bentuk asosiatif terbahagi kepada tiga proses utama iaitu akomodasi, asimilasi dan akulturasi. Menurut Gillin dan Gillin (1969: 505), 'akomodasi' ialah suatu istilah yang diguna pakai oleh sosiolog dengan pengertian yang sama seperti istilah 'adaptasi' oleh ahli biologi iaitu untuk menunjukkan proses makhluk-makhluk hidup menyesuaikan dirinya dengan persekitaran. Young dan Mack (1962: 11) memperincikan takrifan akomodasi kepada dua iaitu sebagai keadaan dan proses. Sebagai suatu keadaan, akomodasi ialah perihal adanya keseimbangan (*equilibrium*) sesama individu atau kumpulan melalui tindakan yang dianggap 'patut' berdasarkan norma-norma dan nilai-nilai sosial masyarakat seperti tradisi, etika dan sebagainya. Sebagai proses pula, akomodasi merupakan usaha manusia untuk meredakan konflik dengan cara bertolak-ansur agar tidak berlakunya pembaziran tenaga. Maka, pihak-pihak yang berakomodasi dilihat mengubahsui sikap, tabiat, tingkah laku, adat resam mahupun keseluruhan institusi sosial untuk mencapai kepentingan seperti psikologi, sosial dan ekonomi (Bardis, 1979: 151). Proses akomodasi mampu diteruskan selagi mana pihak-pihak yang terlibat kekal bertahan dan bertoleransi dengan kehendak masing-masing. Sebagaimana ditegaskan Soekanto (1982: 69-70), keseimbangan dalam akomodasi boleh tergugat dan menjurus kepada pertentangan seandainya proses itu hanya menguntungkan sebelah pihak sehingga menekan pihak yang lain untuk sekian lamanya.

Asimilasi pula ialah proses yang terjalin apabila adanya usaha mengurangi perbezaan sesama individu dan kumpulan sehingga meningkatkan kesatupaduan dalam tingkah laku, sikap, proses mental atas dasar kepentingan dan tujuan bersama (Gillin dan Gillin, 1969: 523). Menurut Park dan Burgess (1924: 735) asimilasi ialah proses mencantum dan saling meresap, yang mana suatu individu atau kelompok memperoleh memori, sentimen dan sikap individu atau kelompok lain, serta berkongsi pengalaman dan sejarah, sehingga tergabung bersama mereka dalam sebuah budaya hidup yang sama. Percantuman, penggabungan atau penyatuan kedua-dua pihak ini mampu terhasil kerana mereka bukan sekadar berkompromi dan bersepakat, mereka turut menjadi sangat serupa antara satu sama lain sehingga tidak lagi dipandang sebagai dua pihak yang berbeza (Young dan Mack, 1962: 149). Pada masa yang sama, pihak-pihak yang berasimilasi juga kehilangan unsur perbezaan yang memperlihatkan dirinya sebagai orang luar sehingga ia mula mengaitkan dirinya dengan ahli-ahli kelompok (Gillin dan Gillin, 1969: 523). Oleh itu, Hirsch (1943: 37) berpendapat bahawa asimilasi juga boleh ditakrif sebagai proses "menjadi ahli sesebuah komuniti". Dengan merangkumkan segala keterangan ini, asimilasi dapat difahami sebagaimana pengertian House (1926: 626) iaitu sebuah proses yang menghasilkan keseragaman atau kehomogenan budaya (*cultural homogeneity*). Kesannya, jurang kebudayaan yang pada mulanya jelas terpampang kemudian menghilang sehingga pihak-pihak yang terlibat berpadu menjadi satu kelompok yang homogen.

Seterusnya, proses interaksi sosial bentuk asosiatif adalah 'akulturasi' yang mana menurut Gillin dan Gillin (1969: 536) ia berlaku apabila masyarakat-masyarakat yang berbeza kebudayaan saling mengubahsui sebahagian budaya masing-masing setelah terjalinnya hubungan yang rapat dan berterusan dalam jangka masa panjang. Bardis (1979: 150) mentakrifkan akomodasi sebagai perubahan budaya individu atau masyarakat yang terhasil daripada interaksi langsung kepada kebudayaan lain sehingga berlakunya penerimaan atau pertukaran budaya. Dalam pengertian yang mudah, akulturasi merupakan segala perubahan yang terhasil apabila berlakunya pertembungan dengan individu dan kumpulan yang berbeza latar belakang budaya (Sam, 2006: 11). Perubahan dan pertukaran budaya ini tidak hanya terbatas kepada kelompok minoriti iaitu dengan menyerap budaya-budaya daripada kelompok majoriti yang kebiasaannya lebih dominan. Seperti ditegaskan Sam (2006: 15), kekuasaan bukanlah prasyarat untuk berlakunya proses akulturasi. Maka, proses akulturasi bebas

berlaku secara resiprokal tanpa mengira kekuatan politik, ekonomi mahupun jumlah ahli sesuatu pihak. Berbeza dengan proses asimilasi yang menyatukan individu atau kelompok menjadi satu kelompok yang homogen, pihak-pihak dalam akulturasi tetap merasa adanya kelainan antara mereka justeru masih membezakan satu pihak dengan yang lain. Oleh itu antara ketiga-tiga proses yang ada dalam interaksi sosial asosiatif, Gillin dan Gillin (1969: 540) meletakkan akulturasi sebagai titik tengah antara proses akomodasi dengan asimilasi.

Interaksi sosial bentuk disosiatif juga dibahagikan kepada tiga proses utama yang merangkumi persaingan, kontravensi dan konflik. Menurut Gillin dan Gillin (1969: 590), persaingan merupakan proses sosial yang berlaku apabila individu atau kelompok yang bersaing mencari kelebihan melalui sokongan dan kecenderungan publik (individu atau kumpulan), dengan cara membangkitkan tumpuan terhadap kepentingan atau prejudis pihak pesaing tanpa melibatkan ancaman atau kekerasan. Mead (1937: 8) mentakrifkan persaingan sebagai perbuatan mencari dan berusaha mendapatkan apa yang turut diusahakan oleh orang lain. Menurut Simmel (1971: 29), persaingan merupakan bentuk sifat manusia yang tulen. Pandangan Simmel tersebut bersejajaran dengan Park dan Burgess (1924: 506) yang melihat persaingan sebagai bentuk interaksi sosial paling asas, universal dan penting. Hal ini kerana, keterbatasan adalah lumrah di dalam dunia ini sehingga sumber-sumber manusia menjadi terhad susulan permintaan (*demand*) yang lebih tinggi berbanding penawaran (*supply*) dan ini terguna pakai kepada apa jua bentuk sumber sama ada barangan material, status sosial, kuasa, kedudukan dan yang setara dengannya (Bardis, 1979: 156). Untuk memperoleh sumber-sumber tersebut, manusia harus bersaing demi keutamaan diri atau kelompok sehingga sifat-sifat kebersamaan secara tidak langsung tergugat. Oleh itu, House (1926: 622), menganggap persaingan sebagai perjuangan biologi iaitu untuk kelangsungan hidup dan juga perjuangan ekonomi manusia untuk menempatkan diri mereka dalam susunan ekonomi. Pada masa sama, persaingan juga dapat didorong oleh sifat manusia yang sering menganggap keinginan dirinya menjadi semakin bernilai apabila ia turut diinginkan oleh para pesaingnya (Gillin dan Gillin, 1969: 591).

Konflik pula ialah proses sosial yang terjalin apabila individu atau kelompok mengejar matlamat mereka dengan mencabar pihak lawan secara langsung iaitu dengan menggunakan keganasan ataupun ancaman keganasan (Gillin dan Gillin, 1969: 625). Nisbet (1970: 75) mendefinisikan konflik sebagai proses interaksi sosial antara dua pihak atau lebih yang bergelut sesama sendiri untuk mendapatkan ganjaran yang dimahukan oleh masing-masing. Pengertian Nisbet ini memperlihatkan keseirasan dengan apa yang difahami sebagai proses persaingan. Walau bagaimanapun, haruslah ditekankan bahawa elemen utama yang membezakan kedua-duanya proses ini ialah penggunaan elemen keganasan dalam proses konflik. Seperti ditegaskan Young dan Mack (1962: 103), pihak-pihak yang berkonflik itu menggagalkan, mencederakan bahkan memusnahkan pihak lawan demi ganjaran yang dianggap mampu tercapai apabila musuh dalam keadaan *hors de combat* yakni “tidak dapat bertempur”. Elemen keganasan ini tidak semestinya dimulai oleh pihak yang dominan sebagai penindasan kepada pihak minoriti. Hal ini kerana, konflik juga boleh bermula hasil tindak balas manusia yang ingin memastikan keselamatan diri serta kesejahteraan hidup. Ini bertepatan dengan pandangan Simmel (1971: 6), bahawa konflik mempamerkan usaha organisma untuk membebaskan diri daripada kekacauan dan kerosakan yang diakibatkan oleh lawannya. Seterusnya menurut Soekanto (1982: 94), konflik juga boleh terhasil daripada perasaan amarah dan benci dalam kalangan individu atau kelompok yang menyedari adanya perbezaan dalam ciri-ciri badaniyah, emosi, kebudayaan, pola perikemanusiaan sehingga perbezaan tersebut dipertajam lalu masing-masing berusaha untuk saling menghancurkan.

Proses interaksi sosial disosiatif yang seterusnya ialah kontravensi. Menurut Gillin dan Gillin (1969: 611), sifat kontravensi ditandai oleh rasa ketidakpastian terhadap seseorang atau keadaan, atau

perasan tidak suka, kebencian serta keraguan yang disembunyikan terhadap keperibadian, kemungkinan, kemudahan, keperluan, atau nilai-nilai suatu usul, pandangan, kepercayaan, doktrin atau keadaan yang ditawarkan oleh satu-satu individu atau kelompok. Secara umumnya, kontravensi terjalin apabila terbitnya perasan benci terhadap mana-mana individu atau kelompok. 'Benci' yang dimaksudkan di sini pula merangkumi segala bentuk antipati seperti perasaan jengkel, tidak suka, tersinggung, penolakan, meluat dan sebagainya (Becker, 1932: 261). Meskipun perasaan benci tersebut telah membuak-buak, namun ia hanya dipendam di dalam hati tanpa diterjemah kepada tindakan yang ganas. Sebagaimana dijelaskan oleh Becker (1932: 260-261), kontravensi sering berlaku kepada individu yang harga dirinya telah tercalar namun tidak mempunyai kekuatan atau keazaman yang mencukupi untuk melepaskan emosinya yang terpendam itu menjadi konflik. Sementara itu, perbezaan antara kontravensi dan persaingan pula adalah proses kontravensi memperlihatkan pertentangan yang langsung (atau *per se*) antara pihak-pihak yang terlibat, manakala pertentangan dalam proses persaingan hanyalah kerana pihak-pihak tersebut memiliki matlamat akhir yang sama justeru bersifat lebih objektif (Becker, 1932: 252). Oleh itu sebagaimana proses akulturasi, Gillin dan Gillin (1969: 611) menempatkan kontravensi sebagai titik tengah antara persaingan dengan konflik.

### 3. Stratifikasi Masyarakat Melayu Tradisional

Stratifikasi merupakan elemen yang memberi pengaruh besar terhadap kaedah manusia berinteraksi antara satu sama lain. Menurut Davis dan Moore (1944: 243), stratifikasi wujud apabila hak dan keistimewaan yang diberikan adalah tidak setara bagi individu yang berbeza kedudukan. Cancian (1976: 227) menganggap stratifikasi sebagai elemen asas dalam organisasi sosial manusia dan haiwan iaitu terjalannya hubungan antara individu dan antara kumpulan yang melibatkan dominasi dan keakuran, susulan munculnya pangkat atau hierarki di tempat-tempat manusia menetap. Maka dari sudut pandang sosial, stratifikasi menentukan darjah ketidaksamarataan yang wujud antara perbezaan kelas, lapisan dan strata serta interaksi, hubungan dan keterkaitan sesama mereka (Kiuranov, 1982: 10). Susulan stratifikasi yang terhasil ini, wujudnya prestij dan inferioriti dalam kalangan manusia sehingga interaksi yang dijalinan bergantung kepada kedudukan diri dan individu yang diinteraksi olehnya. Davis dan Moore (1944: 243) menegaskan bahawa setiap masyarakat membeza-bezakan ahlinya berdasarkan prestij dan harga diri, dan ini disebut sebagai ketidaksamaan yang diinstitusikan (*institutionalized inequality*). Dalam konteks masyarakat Melayu tradisional, institusi beraja atau *kerajaan* berperanan penting dalam mewujudkan stratifikasi yang wujud dalam masyarakat.

Secara umumnya, stratifikasi masyarakat Melayu dapat dibahagikan kepada lima lapisan utama iaitu sultan, pembesar, penghulu, rakyat biasa dan hamba. Menurut Gullick (1965: 21), puncak pemerintahan kerajaan Melayu adalah pemerintah yang dilantik secara patrilineal dengan memakai gelaran Yang Dipertuan, Raja (pemerintah Hindu) atau Sultan (pemerintah Islam) serta dipercayai memiliki kemuliaan dan kuasa supernatural. Sullivan (1982: 73) pula menjelaskan bahawa para pemerintah Melayu cukup teruja dengan jurai keturunan Nila Utama, iaitu seorang raja berdarah separa dewa dari Palembang yang bukan sahaja memberikan pewarisnya prestij tetapi juga keutamaan yakni senioriti. Sebagaimana dinyatakan oleh Andaya dan Andaya (1982: 59), kemasyhuran kerajaan Perak adalah kerana dinasti raja-rajanya merupakan keturunan daripada dinasti kerajaan Melaka yang berketurunan daripada Nila Utama. Dari sudut kuasa pentadbiran, Milner (2016) menjelaskan bahawa sultan hanya berperanan dalam hal ehwal adat istiadat termasuklah melantik jawatan-jawatan pembesar atau mengurniakan gelar dan pemberian kepada rakyat yang berkhidmat kepadanya. Tanggungjawab urusan tadbir yang lebih praktikal diserahkan kepada para pembesar yang mempunyai pembahagian tugasnya masing-masing (Andaya dan Andaya, 1982: 46). Maka, walaupun menduduki lapisan kedua dalam stratifikasi masyarakat, para pembesar seperti Bendahara, Laksamana dan

Temenggung mempunyai peranan kuat dalam pentadbiran Kerajaan Melayu. Menurut Taib Osman (1985: 64), para pembesar ini biasanya dilantik atas pertimbangan sosial iaitu kerana pengaruhnya, namun ada juga kecenderungan jawatan itu disambung oleh waris yang sebelumnya. Meskipun terdapat pembesar yang dilantik dalam kalangan kerabat diraja, jawatan ini majoritinya disandang dalam kalangan rakyat biasa (Syed Husin Ali, 1968: 114). Seterusnya, para pembesar ini juga mewakili kawasan-kawasan tertentu, di mana mereka mempunyai peranan kehakiman iaitu untuk menyasiat kebenaran, menguasai undang-undang, mengadili pihak-pihak, diberi budi bicara untuk menjatuhkan hukuman berat serta mengutip ufti (Winstedt, 1947: 75). Menurut Syed Husin Ali (1968: 114), para pembesar atau 'orang besar' ini menetap di kawasan naungannya dan mengetuai penduduk di situ sebagai penghubung antara mereka dengan sultan.

Di dalam kawasan-kawasan yang diperintah oleh para pembesar tersebut, terdapat banyak perkampungan dan setiap satunya diketuai oleh seorang ketua yang dipanggil 'penghulu'. Menurut Nor Razinah Mohd. Zain dan Faisal Ahmadi (2016), penghulu secara tradisionalnya berperanan untuk meleraikan pertikaian dalam kalangan penduduk kampung. Selain itu, penghulu juga menurut Sullivan (1982: 28) bertanggungjawab mengutip cukai dalam bentuk tenaga kerah atau cukai kepala (juga disebut 'hasil kelamin') yang dikenakan ke atas ketua keluarga. Oleh itu, para pembesar akan melantik penghulu dalam kalangan penduduk yang setia kepadanya supaya segala arahnya kelak akan berjalan dengan lancar (Gullick, 1965: 36). Akan tetapi, jawatan ini juga sering diberikan kepada individu yang mula-mula membuka sesuatu kampung dan diwariskan pula kepada keturunannya. Seperti ditegaskan oleh Winstedt (1947: 80), pertalian antara sultan-pembesar dengan pembesar-penghulu ini adalah dua prinsip asas dalam sistem politik Melayu. Di bawah penghulu, stratifikasi masyarakat Melayu ini disusuli oleh golongan rakyat biasa. Menurut Swettenham (1948: 141) rakyat biasa bersedia menurut perintah raja dan pembesar, menyokong mereka di waktu-waktu getir bahkan bersiap sedia untuk menderita jika perlu, kerana kesetiaan secara membuta tuli ini dianggap sebagai tradisi yang diamalkan sejak zaman-berzaman dan ketidakpatuhan akan dianggap sebagai penderhaka, pengkhianat sehingga dijatuhkan hukuman mati dalam penuh kehinaan. Di negeri Perak, rakyat biasa kebanyakannya menetap di tebing sungai dan bekerja sebagai pesawah dan pelombong yang diusahakan sendiri oleh keluarga secara bebas dan hanya menyerahkan sebahagian hasilnya kepada pembesar yang menjaga kawasan (Sullivan, 1982: 70). Ini sejajar dengan kenyataan Chandra Muzaffar (2020: 20) bahawa walaupun semua tanah adalah milik sultan, secara praktiknya sultan hanya menuntut sebahagian daripada hasil tanah dan lebih bertumpu kepada tenaga kerah rakyat termasuklah membuat jalan, membina jambatan, longkang serta kerja-kerja kepentingan awam seperti memelihara gajah, mendayung sampan, membawa surat dan perutusan, mengiringi pembesar semasa merantau, mengusahakan ladang pembesar dan berkhidmat sebagai tentera apabila diperlukan.

Lapisan terakhir dan terendah dalam stratifikasi masyarakat Melayu adalah golongan hamba. Menurut Taib Osman (1985: 64-65), hamba yang sebenar adalah tawanan perang dan juga orang asli yang berasal dari pedalaman, manakala 'hamba hutang' pula boleh menjadi rakyat biasa yang merdeka setelah melangsaikan hutang kepada tuannya. Golongan hamba ini menjalankan segala kerja-kerja seisi rumah tuannya termasuklah membersihkan tanah dan menanam padi atau tanaman-tanaman sumber makanan yang lain (Gullick, 1965: 102). Bertepatan dengan kedudukan mereka, kehidupan para hamba ini termasuklah hamba hutang tidak disara oleh tuannya (Sullivan, 1982: 35). Pada masa sama, hamba juga menurut Andaya (2008: 187) boleh dijual beli sebagai komoditi dan ia mendapat sambutan oleh masyarakat kerana kuantiti hamba yang dimiliki seorang melambangkan status dirinya.

#### 4. Fungsi Penulisan Karya Historiografi Melayu Tradisional

Karya historiografi atau sastera sejarah merupakan salah satu daripada pelbagai genre kesusasteraan Melayu yang dihasilkan pada zaman tradisional. Menurut Hussain Othman (2009: 73), genre ini muncul setelah masyarakat Melayu menganut agama Islam serta menguasai bahasa mereka sendiri yang ditulis dengan aksara Arab-Parsi atau lebih dikenali sebagai 'tulisan Jawi'. Pendedahan terhadap tulisan Jawi telah memperkenalkan dunia Melayu kepada genre sastera dari Arab-Parsi seperti naratif sejarah Islam yang dikenali sebagai *sira* dan *maghazi* (Noriah Taslim, 2010: 113). Walau bagaimanapun, karya historiografi yang dihasilkan oleh masyarakat Melayu tidaklah sepenuhnya bertunjangkan konsep sejarah dalam agama Islam. Hal ini kerana, pandangan alam atau *worldview* yang diwarisi daripada zaman pra-Islam terutamanya Hindu-Buddha masih tersisa dalam pemikiran masyarakat Melayu dan ini mempengaruhi konsep sejarah yang terkandung dalam karya historiografi mereka. Seperti ditegaskan oleh Siti Hawa Haji Salleh (1992: 144), sistem pemerintahan *kerajaan* yang kuat membayangkan Hinduisme telah membentuk konsep sejarah masyarakat Melayu tradisional sehingga sejarah golongan raja dipandang oleh masyarakat sebagai sesuatu yang cukup bermakna. Tanggapan sebegini berakar daripada konsep *devaraja* dalam pandangan alam Hindu-Buddha yang mana golongan raja dianggap sebagai jelmaan para dewa.

Namun begitu, haruslah ditekankan bahawa *devaraja* sendiri bukanlah sebuah konsep yang murni daripada Hindu-Buddha melainkan produk penyesuaian semula agama tersebut dengan pandangan alam masyarakat Melayu yang lebih awal iaitu animisme. Walaupun pengaruh India dalam sejarah awal Asia Tenggara sehingga terlahirnya kerajaan-kerajaan bercorak keindiaan dengan mengamalkan cara fikir, budaya dan agama India khususnya Hindu-Buddha, elemen tersebut telah bergabung dengan elemen tempatan dalam kerangka sinkritisme (Azharudin Mohamed Dali, 2022: 27). Selain itu, Milner (2008: 38) turut menerangkan tentang berlakunya proses persetempatan (*localization*) terhadap doktrin-doktrin agama Hindu-Buddha dan disesuaikan dengan konteks setempat yakni animisme. Oleh itu Singaravelu menekankan meskipun konsep 'dewa' sememangnya dipinjam daripada fahaman Hindu-Buddha hasil Indianisasi, konsep *devaraja* itu sendiri adalah penciptaan masyarakat Asia Tenggara (Puteh Noraihan, 2021: 25). Fenomena ini dapat diperjelas dengan pendapat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972: 13) bahawa pandangan alam Hindu-Buddha tidak benar-benar meresap dalam pemikiran orang Melayu-Indonesia kerana ia tidak berdasarkan sumber-sumber falsafah dan metafizik, melainkan hanya disaring dalam bentuk hasil kesenian semata-mata. Menurut Puteh Noraihan (2021: 25) apabila agama Hindu-Buddha menapak di Alam Melayu, kepercayaan animisme seperti pemujaan *semangat* telah diasimilasikan dengan konsep dewa. Seperti diterangkan oleh Nurdeng Deuraseh (2010: 82-83), masyarakat Melayu terutamanya golongan pemerintah melihat entiti 'dewa' daripada Hindu-Buddha yang memiliki elemen magis, kuasa atau tenaga ghaib itu cukup serasi dan tidak berlawanan dengan kepercayaan animisme setempat yang percaya pada entiti seperti 'semangat', 'hyang' dan 'tuha'. Konsep *devaraja* berupaya melahirkan penyembahan keagamaan yang lebih tersusun dan rasmi lalu diperbesar-besarkan dan dikaitkan dengan diri pemerintah agar dipercayai memiliki peribadi yang luhur, suci dan kudus. Oleh hal yang demikian, sosok pemerintah atau raja ini telah dipatuhi oleh rakyat secara mutlak kerana dikhuatiri akan menerima kesan buruk daripada kuasa-kuasa magis mereka yang disebut sebagai 'daulat' dan 'tulah'.

Setelah kedatangan Islam, ketaatan mutlak masyarakat Melayu kepada golongan raja masih tidak berubah walaupun agama ini mementingkan kesamarataan dalam kalangan penganutnya. Hal ini kerana, ajaran Islam yang difahami oleh masyarakat Melayu pada zaman itu bukanlah disebarkan dalam bentuknya yang murni. Memandangkan agama Islam bukan hanya tersebar melalui orang Arab tetapi juga melalui para mualaf India khususnya para pedagang dari Gujerat, bentuk agama Islam yang masuk ke Alam Melayu juga mempunyai pengaruh India (Endicott, 1970: 3). Milner (1981)



menghuraikan dua bentuk agama Islam yang masuk ke dalam Alam Melayu. Pertama, bentuk agama Islam yang datang dari India ini telah dipengaruhi dengan tradisi pra-Islam di Parsi, sehingga raja mendapat gelaran *zilullah-fil-alam* iaitu “bayangan Allah di muka bumi”. Dalam konteks Alam Melayu, penerimaan konsep *zilullah-fil-alam* oleh para pemerintah hanyalah jelmaan semula atau ‘pengislaman’ terhadap konsep *devaraja* dengan memberi nuansa keislaman khususnya penggunaan istilah bahasa Arab. Kedua, Islam yang sampai ke Alam Melayu juga adalah dalam bentuk Sufism yang berpegang kepada doktrin *al-Insan al-Kamil* (juga *wahdatul wujud*). Menurut Syed Naquib al-Attas (1963: 29) doktrin Sufism *al-Insan al-Kamil* yakni ‘manusia sempurna’ adalah kesedaran tentang penyatuan diri manusia dengan Tuhan. Manakala *wahdatul wujud* pula menurut Farish Noor (2009:174) merupakan doktrin yang menempatkan keberadaan tuhan yang abadi dan wujud di dalam alam sejagat, namun pada masa sama mengekalkan sifat tunggal tuhan dengan cara menolak ‘*plurality*’. Oleh itu setelah kedatangan Islam, golongan raja kekal diagung-agungkan oleh masyarakat kerana mereka dilihat sebagai bayangan Allah justeru tetap memiliki kuasa-kuasa magis yang mampu mendatangkan bencana kepada sesiapa yang menentangnya.

Ketertinggian raja pada pemikiran atau pandangan alam masyarakat Melayu inilah yang terpancar dalam karya-karya historiografi sehingga pengisiannya jelas terlihat *raja-centric* iaitu dengan memberi tumpuan kepada kehidupan di istana terutama berkaitan dengan raja. Sebagaimana dijelaskan oleh Harun Mat Piah et al. (2006: 316) setiap para pengarang Melayu berpegang kepada konsep sejarah yang sama iaitu, untuk menceritakan sejarah negeri yang sangat berkait dengan sejarah keluarga raja, asal usul dan segala aktiviti yang berkaitan dengan golongan bangsawan. Sementara itu, konsep sejarah tersebut turut dipengaruhi oleh keterbatasan ilmu penulisan yang lebih bertumpu di istana berbanding di kampung-kampung yang dihuni oleh masyarakat awam. Menurut Sweeney (2020: 41), kecelikan huruf serta seni pena dalam kalangan masyarakat Melayu hanyalah berpusat di istana dan begitu terbatas sebelum wujudnya sistem pendidikan massa yang diperkenalkan oleh British. Oleh itu, karya-karya bertulis sememangnya dikarang di bawah naungan istana iaitu oleh jurutulis yang berkhidmat dengan raja mahupun oleh ahli keluarganya sendiri. Dengan mendominasi ilmu penulisan, raja-raja berupaya memperalatkan hasil karya istana demi kepentingan diri sendiri serta jurai keturunannya. Menurut Amoroso (2014: 181), teks sastera yang dihasilkan di istana Melayu mempunyai fungsi preskriptif yang bertumpu untuk melegitimasi golongan raja dan meneguhkan idea-idea dominan mengenai hubungan antara raja dengan rakyat. Tegas Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972: 15) pula, karya-karya istana Melayu bukanlah dihasilkan untuk menerangi akal budi manusia, melainkan untuk menawan rasa, jiwa dan hasrat jasmani yang takjub terpesona oleh raja-raja yang merupakan jelmaan dewa. Ini disebut oleh Azhar Ibrahim (2014: 16) sebagai ‘psikologi feudal’, yang mana golongan pemerintah melalui penggunaan bahasa mereka telah memandang rendah golongan diperintah, manakala golongan diperintah telah menerima ungkapan-ungkapan yang digunakan oleh golongan pemerintah ke atas mereka.

Penerimaan malahan sambutan baik masyarakat Melayu sendiri terhadap hasil karya pihak istana dijelaskan oleh Milner (2016: 134) iaitu, hakikatnya ia dipandang sebagai sumber pembelajaran yang bermanfaat dalam pembentukan tingkah laku mulia. Ini menggambarkan betapa karya-karya ini memiliki autoriti sehingga mampu mempengaruhi pemikiran para audiens (pembaca atau pendengar) supaya akur di bawah idea-idea istana dengan cara menyerlahkan keagungan, kehebatan dan kesakralan para raja. Dalam penulisan karya historiografi Melayu khususnya, Siti Hawa Haji Salleh (2009: 577) menegaskan bahawa fakta sejarah telah diadun dengan cara yang terbaik agar kedudukan raja dan keturunannya tidak terjejas. Maka, para pengarang telah memasukkan fakta-fakta sejarah dan menulis karyanya dengan begitu strategis supaya kekuasaan golongan raja mampu diabsah atau diberi legitimasi. Ini sejajar dengan kenyataan Shahrudin Maaruf (1997: 16), bahawa sesuatu karya sastera itu dengan serentak mencerminkan nilai-nilai yang mendukung penciptaan dan khalayak yang

hendak dipengaruhi oleh pengarang. Jelaslah bahawa karya historiografi Melayu tidak semata-mata mendukung fungsi pensejarahan kerana ia dikarang dengan cukup politikal iaitu untuk menanam pemikiran pro-istana dalam kalangan rakyat. Inilah yang membezakan konsep sejarah masyarakat Melayu dengan konsep sejarah Islam. Sebagaimana ditekankan oleh Ibn Khaldun iaitu tokoh sejarawan Islam abad ke-14, penulisan sejarah mestilah tidak bias serta menggunakan sumber serta data yang sahih (Ahmad Adam, 2016: 7). Kesahihan sumber dan data ini juga memperlihatkan perbezaan dengan konsep sejarah para penulis karya historiografi Melayu yang lazim memasukkan penceritaan berunsurkan mitos dan legenda sehingga menyimpang daripada kehidupan realiti. Ini bertepatan dengan pandangan Maier (2020: 105), bahawa kejayaan sesebuah karya historiografi bukanlah atas keupayaannya untuk mewakili realiti sejarah yang sebenar, melainkan kejayaannya dengan khalayak pembaca. Dengan memastikan inti pati penulisannya sesuai dengan pandangan alam masyarakat, pengarang dapat meyakinkan masyarakat terhadap keagungan raja sekali gus melegitimasi kekuasaan raja ke atas rakyat.

Walaupun *Hikayat Misa Melayu* tidak memberi penekanan kepada naratif-naratif berunsur mitos-legenda, penghasilan teks ini masih bertitik tolak daripada konsep sejarah yang sama. Raja Chulan selaku penulis karya ini bukan sahaja lahir dalam keluarga bangsawan, malahan menurut Andaya (1979: 155-214), beliau juga merupakan salah seorang individu yang sedang menanti giliran jawatan Sultan Perak ketika mana karya itu dikarang. Maka, penulisan Raja Chulan jelas sekali mendukung institusi istana yang berautoriti untuk meletakkan beliau pada puncak kekuasaan. Selain itu, pengarang juga masih akur bahawa raja-raja negeri Perak merupakan keturunan daripada watak-watak mitos-legenda yang agung seperti Raja Suran, Nusyirwan Adil dan Nila Utama. Ini menunjukkan bahawa walaupun *Hikayat Misa Melayu* mengetengahkan naratif yang realistik dan berpijak di bumi nyata, penulisannya masih mencerminkan etos-etos keistanaan yang mengangkat golongan raja dan jurai keturunannya. Ini sejajar dengan pandangan Jelani Harun (2019) bahawa *Hikayat Misa Melayu* memperlihatkan peranan yang dimainkan oleh rakyat jelata dalam perjalanan pemerintahan seseorang raja, sama ada secara langsung atau tidak langsung. Begitu juga Hashim Ismail (2018: 53), yang memandang teks ini sebagai media pemaparan interaksi yang simbolik antara raja dengan rakyat. Tuntasnya, karya historiografi Melayu adalah hasil kesusasteraan yang unik kerana ia dicorak oleh pandangan alam masyarakat Melayu tradisional yang merupakan sinkritisme antara Islam, Hindu-Buddha serta animisme. Pandangan alam ini meletakkan raja pada kedudukan tertinggi dalam masyarakat iaitu bukan sekadar seorang pemerintah, malahan merupakan jelmaan daripada dewa atau tuhan. Ketertinggian golongan raja ini mempengaruhi penulisan historiografi Melayu dan ia termanifestasi dalam aspek-aspek yang terkandung di dalamnya termasuklah interaksi sosial. Oleh itu, segala bentuk interaksi sosial yang dipaparkan dalam *Hikayat Misa Melayu* akan menyokong fungsi asal penulisan teks tersebut iaitu untuk melegitimasi, mengagungkan atau mengangkat kedudukan dan martabat golongan raja.

## **5. Bentuk-bentuk Interaksi Sosial Asosiatif dan Fungsinya dalam Penulisan Karya Historiografi *Hikayat Misa Melayu***

### **5.1 Akomodasi**

Akomodasi ialah proses interaksi sosial yang terjalin apabila pihak-pihak yang terlibat beradaptasi atau menyesuaikan diri dengan persekitarannya demi mencapai keseimbangan sosial agar dapat mereda dan mengelakkan konflik. Dalam *Hikayat Misa Melayu*, proses ini dapat dilihat melalui ketaatan pihak-pihak yang berkedudukan rendah dalam stratifikasi masyarakat kepada pihak yang lebih tinggi. Ini terutama sekali dilihat apabila rakyat dikerah oleh sultan untuk menjayakan temasya-temasya yang dijalankan oleh istana.

Setelah Raja Iskandar meminum Raja Budak Rasul, Sultan Muzafar berhasrat menjalankan majlis bertindik anaknya dan disusuli dengan pertunangan. *Hikayat Misa Melayu* menggambarkan temasya itu dengan cukup gilang-gemilang dan dihadiri oleh rakyat dan pedagang yang menetap di negeri Perak. Maka sebelum majlis itu berlangsung, persiapan secara besar-besaran perlu dilakukan. Untuk itu, Sultan Muzafar telah mengarahkan para pembesar untuk mengerah masyarakat negeri Perak seperti berikut:

“Telah hadir semua orang besar-besar maka baginda pun bertitah kepada segala orang besar-besar menyuruhkan menghimpunkan segala hulubalang, pegawai, rakyat, tentera, dagang, senteri seisi Negeri Perak ini, Cina, Belanda sekaliannya, kerahkan mari semuanya berhimpun. [...] Setelah itu maka segala orang besar-besar pun bermohonlah masing-masing kembali ke rumahnya lalulah menyuruh berkerah segala hulubalang, pegawai, rakyat, tentera, dagang, senteri, Cina, Belanda, Keling semua bangsa-bangsa sekaliannya seisi Negeri Perak jajahan Dar al-Ridhuan sekaliannya. Adapun, setelah itu maka berlengkaplah segala kelengkapan akan bekerja besar. Segala orang besar-besar berkerah itu masing-masing dengan pegangannya dan jawatannya”.

(Jelani Harun, 2015: 25)

Seterusnya, aktiviti kerahan sekali lagi dipaparkan di dalam teks ini iaitu ketika persediaan majlis pernikahan Raja Iskandar dengan Raja Budak Rasul. Kali ini rakyat bukan sekadar telah dikerah oleh sultan, tetapi mereka juga menyumbang harta dan wang sendiri mengikut kemampuan dan taraf masing-masing. Ini dapat dilihat seperti berikut:

“Adapun, setelah mendengar pengarahan itu berkerah maka berhimpunlah ke Barhaman Indera himpun berkampung seisi negeri rakyat-rakyat, tentera-tentera, dagang, senteri serta kepada jenis bangsa-bangsa sekaliannya. Hatta mana-mana yang patutnya datang membawak persembahan aneka jenis masing-masing dengan tarafnya. Ada yang mempersembahkan kerbau, lembu, kambing, ayam, itik, dan setengah persembahkan beras persantapan dan nyiur pinang berbuah-buah perahu, dan setengah mempersembahkan timah dan rial tunai, mana-mana hamba-hamba raja yang ada kerana banyak jua yang kaya menaruh kalian. Maka beribu-ribulah rialnya kerana baginda hendak mengahwinkan puteranya dengan Tuanku Raja Muda turus negeri ini”.

(Jelani Harun, 2015: 33)

Kemudian, kerahan juga dicatatkan dalam *Hikayat Misa Melayu* ketika pembangunan kota di Pulau Chempaka Sari. Semasa zaman pemerintahan Sultan Muzafar, pemerintahan negeri Perak berpusat di Barhaman Indera. Setelah Sultan Iskandar menaiki takhta, dia berhasrat memindahkan pusat pemerintahan ke Pulau Chempaka Sari. Oleh itu, rakyat sekali lagi dikerahkan oleh sultan untuk membersihkan, membangun dan membina kota di pulau tersebut:

“Adapun akan tempat di Pulau Chempaka Sari itu elok juga, maka di situlah kita hendak buatkan negeri takhta itu, hendaklah diperintahkan oleh paduka adinda Raja Muda dengan segala orang besar-besar dengan

segeranya di dalam sebulan dua ini juga kita kehendaki siapkan.” Hatta, maka sembah paduka adinda Raja Muda dan segala orang besar-besar, “Baiklah Tuanku, yang mana titah Duli Yang Maha Mulia itulah yang patik sekalian junjung kerjakan sekaliannya. Hatta, setelah sudah putus bicara demikian itu, maka Tuanku Raja Muda dan segala orang besar-besar pun menyembah bermohonlah pulang masing-masing mengerah segala hulubalang rakyat tentera sekalian daripada segenap jajahan teluk rantau dan daerah-daerah anak sungai semuanya disuruh segera datang membawak parang, beliung, kapak, mari berhimpun dan berkampung Pulau Chempaka Sari sekaliannya dengan segeranya juga”.

(Jelani Harun, 2015: 52)

Berdasarkan ketiga-tiga peristiwa di atas, jelaslah bahawa golongan istana sememangnya memanfaatkan rakyat untuk kepentingan mereka. Rakyat yang berstratifikasi lebih rendah tidak mampu menolak dan hanya akur terhadap pemerintah sultan. Ini merupakan proses interaksi sosial akomodasi yang secara khususnya dalam bentuk superordinat-subordinat. Menurut Gillin dan Gillin (1969: 509), hal ini berlaku apabila pihak-pihak yang berakomodasi tidak memiliki kedudukan yang sama justeru pihak subordinat terpaksa tunduk kepada paksaan pihak superordinat kerana khawatir akan nasib mereka. Dengan memasukkan proses akomodasi dalam *Hikayat Misa Melayu*, pengarang menggambarkan kehebatan sultan-sultan Perak yang berkuasa mutlak dalam memerintahkan apa sahaja kepada rakyat. Pada masa sama, rakyat pula digambarkan sentiasa patuh terhadap perintah sultan dan ini membayangkan jurang antara sultan dengan golongan rakyat yang langsung tidak mempunyai kuasa.

## 5.2 Akulturasi

Proses akulturasi berlaku apabila pihak yang berinteraksi meminjam budaya pihak lain, namun masih menganggap dirinya berlainan dengan pihak tersebut. Dalam *Hikayat Misa Melayu*, Perak digambarkan sebagai negeri berbilang kaum yang bukan sahaja dihuni oleh orang Melayu malahan juga orang Cina, Keling, Aceh, Belanda dan sebagainya.

Walaupun institusi beraja Perak merupakan sebuah institusi Melayu, ia terbuka untuk meraikan bermacam jenis budaya yang di luar lingkungan kebudayaan Melayu. Temasya-temasya yang dianjurkan oleh istana tidak hanya terbuka kepada masyarakat Melayu, tetapi juga melibatkan kaum lain malah tidak menghalang mereka mengamalkan kebudayaan masing-masing. Ini dapat dilihat dalam perlangsungan adat menyiram oleh Sultan Iskandar setelah Tuanku Raja Ampuan hamil tujuh bulan. Sultan Iskandar yang begitu sukacita telah menjemput masyarakat Perak yang terdiri daripada segala macam kaum untuk bertemasya di istana sebagaimana keterangan berikut:

“Adapun akan permainan Holanda itu berbariskan senapang dan pemuras dengan segala sardadunya. Maka permainan orang Cina pula terlalulah ramainya seperti bunyi katak di dalam kubangan tatkala baharu kena ditimpa oleh hujan, ligat sahaja bunyinya permainan Cina itu, kelakuannya laksana nundi tunggang-langgang lintang-pukang dan bertampar-tampar dan bergocoh-gocoh tiada berketahuan. Ada yang menjadi perempuan diperbuatkan oleh laki-laki, dan ada yang bermain ular dibelit-belitkannya kepada tubuh badannya, istimewalah pula tiada menghertikan sekalian lakunya. Hatta, maka orang Keling berkata-kata ia main sangatlah eloknya, maka dipersembahkannya suatu bagai perbuatannya orang seperti rupa jin

kafir besarnya, dan tingginya seperti gajah yang besar, maka tinggi pula ia seperti pohon nyiur yang sudah berbuah”.

(Jelani Harun, 2015: 83)

Daripada petikan di atas, terlihat pengamalan budaya-budaya asing dalam kelangsungan adat menyiram yang merupakan budaya bangsawan Melayu. Penekanan pada label ‘Holanda’, ‘Cina’ dan ‘Keling’ yang diberikan oleh pengarang menunjukkan perbezaan budaya itu dengan budaya Melayu, justeru memberi indikasi bahawa interaksi sosial yang terjalin adalah berbentuk akulturasi dan bukan asimilasi. Label-label ‘Holanda’, ‘Cina’ dan ‘Keling’ yang tercatat pada teks ini sebenarnya memainkan peranan penting untuk menggambarkan kepelbagaian kaum yang bernaung di bawah sultan. Seperti dijelaskan oleh Milner (2016), keunggulan seorang pemerintah Melayu itu diukur berdasarkan bilangan penduduk yang bernaung di bawahnya. Oleh itu, akulturasi budaya ini sememangnya diberi penekanan oleh pengarang bagi memperlihatkan kehebatan sultannya dalam mentadbir negeri sehingga menarik kedatangan masyarakat dan pedagang-pedagang asing.

### 5.3 Asimilasi

Melalui proses asimilasi, pihak-pihak yang berinteraksi saling mengurangi perbezaan antara satu sama lain dan berpadu menjadi satu kelompok yang tunggal. Proses asimilasi ini boleh terlihat pada salasilah atau jurai keturunan sultan-sultan Perak yang dinyatakan secara ringkas pada perenggan awal teks *Hikayat Misa Melayu*.

Dinasti pemerintah Kesultanan Perak merupakan keturunan daripada dinasti Kesultanan Melaka yang jatuh ke tangan Portugis pada tahun 1511. Oleh itu sebagaimana salasilah dinasti Melaka yang tercatat dalam teks *Sulalatus Salatin*, salasilah dinasti Perak dalam *Hikayat Misa Melayu* juga menyambungkan leluhurnya kepada Nila Utama yang mewarisi keturunan tiga sosok hebat iaitu Raja Iskandar Zulkarnain, Raja Nusyirwan Adil dan Raja Suran. Ini dapat dilihat dalam petikan di bawah:

“Bahawasanya maka adalah daripada asal raja-raja itu diceterakan oleh orang yang empunya cetera dahulukala daripada hijrah Raja Iskandar Zulqarnain yang menjalani daripada matahari masuk ke matahari naik dan nasafnya daripada Raja Nasarwan 'Adil dan anak cucu cicit raja Suran yang turun ke dalam laut jatuh ke negeri Raja Fatr ar-Radhi. Maka anaknya terjali di Bukit Seguntang Mahabiru. Maka lalulah turun-temurun ganti-berganti khalifah Allah beberapa julat sudah dahulu daripada zaman ini maka sampailah sekarang”.

(Jelani Harun, 2015: 5)

Ketiga-tiga tokoh tersebut adalah berbangsa asing dan bukan daripada Alam Melayu khususnya Palembang yang menjadi tempat Nila Utama diangkat menjadi pemerintah. Dalam *Sulalatus Salatin*, dinyatakan dengan jelas bahawa Raja Iskandar Zulkarnain itu “Rom bangsanya, Makaduniah nama negerinya” (A. Samad Ahmad, 2019: 4). Di Eropah, tokoh ini dikenali dengan nama Alexander The Great. Kemudian, Raja Suran pula menurut *Sulalatus Salatin* merupakan anak Raja Iskandar Zulkarnain dengan isteri berbangsa Hindi bernama Puteri Syahrul Bariyah (A. Samad Ahmad, 2019: 6). Seterusnya, Raja Suran pula dikatakan berketurunan Nusyirwan Adil (A. Samad Ahmad, 2019: 9). Menurut Jelani Harun (2015: 194), Nusyirwan Adil atau Nasarwan ‘Adil adalah seorang pemerintah Sasanian pada abad ke-6 iaitu Khusrau I Anushirvan ‘*the Just*’. Maka, daripada watak Raja Suran ini, lahirnya pemerintah atau raja Melayu pertama iaitu Nila Utama seperti berikut:

“Maka, adapun Raja Suran itu beristerikan anak Raja Fatr ar-Radhi yang bernama Puteri Hamayun. Maka ia berputera tiga orang laki-laki, yang tuhnya bernama Encik Tarum dan yang tengahnya bernama Encik Jali, dan yang bongsunya Paldu Tani namanya. Maka anak raja tiga orang inilah yang datang terjali di Negeri Palembang di Bukit Seguntang Mahabiru kepada seorang besar di negeri itu bernama Demang Lebar Daun, isterinya bernama Wan Po' Dang Malini. Maka tatkala anak raja tiga orang ini sampai ke dalam negeri itu telah ia berubah namanya. [...] yang bongsunya Paldu Tani itu bergelar Nila Utama. [...] Maka nasaf Nila Utama itulah yang jadi raja di dalam Negeri Perak”.

(Jelani Harun, 2015: 5)

Oleh itu, dapatlah disimpulkan bahawa Nila Utama iaitu leluhur kepada raja-raja Melayu di Perak merupakan seorang yang berdarah campuran Rom, Hindi dan Sasanian. Walau bagaimanapun, percampuran darahnya itu sesekali tidak menidakkan kemelayuan dinasti raja-raja ini. Hal ini seperti dijelaskan Milner (2008: 232) bahawa ‘Melayu’ yang difahami pada zaman tradisional bukanlah sama dengan konsep ‘etnik’ pada hari ini yang berfokus kepada keturunan, kerana ‘Melayu’ pada zaman tersebut merujuk kepada kebudayaan dan ketamadunan. Proses Melayunisasi (atau ‘masuk Melayu’) boleh berlaku kerana budaya adalah sesuatu yang boleh dipelajari seperti adat resam, bahasa, pakaian dan agama. Oleh itu, proses ‘masuk Melayu’ inilah merupakan interaksi sosial berbentuk asimilasi yang digambarkan oleh pengarang dalam *Hikayat Misa Melayu*. Dalam jangka masa yang lama, interaksi sosial asimilasi ini semakin diperteguh apabila Nila Utama dan keturunannya beramalagami iaitu melalui perkahwinan dengan penduduk tempatan. Menurut Gillin dan Gillin (1969: 531), amalagami merupakan cara yang paling berkesan untuk menggalakkan asimilasi.

Maka, dakwaan bahawa raja-raja Perak berdarah campuran sama sekali tidak menggoyahkan kedudukan mereka sebagai seorang pemerintah yang berlegitimasi dan berdaulat. Malah, interaksi sosial asimilasi khususnya Melayunisasi ini menyebabkan raja-raja Melayu boleh berbangga bahawa mereka kononnya keturunan daripada tokoh-tokoh besar dunia justeru membezakan dirinya dengan rakyat biasa. Dengan itu, martabat dan darjat mereka dapat diangkat serta memberi legitimasi kepada mereka sebagai seorang pemerintah.

## **6. Bentuk-bentuk Interaksi Sosial Disosiatif dan Fungsinya dalam Penulisan Karya Historiografi *Hikayat Misa Melayu***

### **6.1 Persaingan**

Dalam proses persaingan, pihak-pihak yang terlibat berebut antara satu sama lain untuk memperoleh sumber-sumber yang terbatas. Dalam perebutannya itu, apa yang lebih utama ialah matlamat yang ingin dicapai dan bukanlah pergeseran dengan para pesaing. *Hikayat Misa Melayu* memaparkan interaksi sosial persaingan yang terjalin antara dua watak iaitu Abdullah dengan Seri Maharaja Lela.

Kedua-dua watak ini saling berebut untuk mendapatkan hati seorang janda yang bernama Siti Sara. Antara kedua-dua lelaki tersebut, Siti Sarah telah berbuat keputusan untuk menjadi isteri Abdullah. Walau bagaimanapun, Seri Maharaja Lela masih berkeras untuk meminang wanita tersebut dengan menggunakan kedudukannya sebagai penghulu. Bertitik tolak dari itu, Abdullah telah meminta pertolongan Raja Kechil Besar untuk menyelesaikan persaingan tersebut. Namun, Seri Maharaja Lela masih tidak membenarkan Siti Sara dipinang oleh Abdullah. Oleh kerana tidak berpuas hati dengan

keputusan Siti Sara, Seri Maharaja Lela telah mempersembahkan wanita itu kepada Sultan Iskandar seperti berikut:

“ [...] maka dipersembahkan oleh Seri Maharaja Lela dan Raja Bijaya Dewa Ke Bawah Duli Baginda Yang Maha Mulia akan Siti Sara itu kerana sangat sakit hatinya Seri Maharaja Lela akan Siti Sara itu sebab tiada redha akan ianya, maka dipersembhakkannya menjadi hamba Ke Bawah Duli Yang Di-Pertuan”.

(Jelani Harun, 2015: 97-98)

Daripada petikan di atas, nampaknya persaingan antara Abdullah dan Seri Maharaja Lela berakhir dengan Siti Sara diserahkan kepada Sultan Iskandar. Oleh itu dalam interaksi sosial persaingan yang terjalin antara dua orang rakyat, hasilnya tetap menjurus kepada diri pemerintah malahan memberi keuntungan kepadanya. Hal ini kerana, Siti Sara merupakan anak kepada seorang Keling bernama Lebai Hafath. Menurut Andaya (2012), episod *Hikayat Misa Melayu* ini sebenarnya secara tidak langsung menunjukkan bahawa Siti Sarah akhirnya dipaksa berkahwin dengan bangsawan Melayu memandangkan masyarakat Keling Muslim pada ketika itu merupakan pedagang yang dihormati dan sering diserap ke dalam golongan elit untuk kepentingan ekonomi mereka. Kehebatan masyarakat Keling juga diperlihatkan dalam teks ini apabila Sultan Iskandar meletakkan kepercayaan kepada seorang Keling yang bernama Tambi Kechik untuk memperdagangkan gajahnya. Oleh itu, interaksi sosial yang dipaparkan ini memberi indikasi bahawa sultan berkuasa dan berhak untuk mengambil sesiapa sahaja dalam kalangan rakyat untuk manfaat diri dan kaum kerabatnya.

## 6.2 Kontravensi

Apabila pihak-pihak yang bersaing mula membenci antara satu sama lain, maka proses kontravensi telah terjalin. Namun atas pertimbangan-pertimbangan tertentu, kebencian tersebut masih dipendam dengan tidak meluapkannya menjadi tindakan fizikal yang penuh kekerasan. Dalam *Hikayat Misa Melayu*, proses ini terpapar pada fitnah yang dilemparkan oleh seorang jurubahasa Belanda berbangsa Keling yang bernama Pir Muhammad.

Setelah Sultan Iskandar menaiki takhta, Pir Muhammad sudah tidak lagi bebas melakukan apa sahaja kehendaknya di Perak seperti mana ketika pemerintah Sultan Muzafar, dan menyebabkannya benci kepada Sultan Iskandar. Oleh itu, Pir Muhammad telah menyerbarkan fitnah untuk mengapi-apikan hubungannya Sultan Iskandar dengan Belanda seperti berikut:

““Melainkan Sultan Iskandar 'Inayat al-Shah itu tiadalah lagi raja itu hendak mufakat dengan orang Holanda ini, surat pun tiada diterimanya oleh Sultan Perak itu kerana bicaranya Sultan Iskandar 'Inayat al-Shah itu hendak membicarakan kita yang diam di sini juga, dan sudahlah ia menghimpunkan segala rakyat mufakat dengan segala orang besar-besar hulubalang hendak dilanggarnya kita ini.” Adapun, setelah kapten itu mendengar khabar jurubahasa demikian itu maka kapten itu pun sangatlah gundah di dalam hatinya. Maka diperbuatnyalah oleh jurubahasa itu surat terlalu jahat bunyi di dalamnya. Hatta, maka dibawaknyalah ke Melaka lalu ke Betawi kepada kompeni Betawi mengatakan Sultan Iskandar 'Inayat al-Shah, Raja Perak hendak merosakkan orang Holanda yang di Tanjung Putus, Pengkalan Halban”.

(Jelani Harun, 2015: 53)

Fitnah yang disebarkan oleh Pir Muhammad ini merupakan interaksi sosial dalam bentuk kontravensi. Menurut Becker (1932: 270), perbuatan menyebarkan fitnah merupakan salah satu daripada sub-proses kontravensi iaitu pada peringkat sederhana. Hal ini kerana walaupun Pir Muhammad membenci Sultan Iskandar, dia tidak mempunyai kuasa dan kekuatan untuk menentang secara kekerasan sehingga membawa kepada interaksi sosial berbentuk konflik. Dengan menyebarkan fitnah tersebut, Pir Muhammad mengharapkan respon pihak ketiga iaitu Belanda yang diharapkan mampu mengganggu-gugat Sultan Iskandar.

Kesan daripada fitnah tersebut, Belanda menghantar orang-orangnya yang diketuai oleh Kapten Kumis Sari (*Captain Commisary*) untuk menghadap Sultan Iskandar dengan membawa tujuh buah sulik. Namun setelah berhadapan dengan Sultan Iskandar, orang-orang Belanda tersebut berasa gentar dan tidak berani membuat sebarang tindakan yang lebih agresif:

“Demi terlihat ia akan wajah muka Baginda Yang Maha Mulia dan memandang kepada segala raja-raja dan anak raja-raja dan orang besar-besar dan melihat akan kebesaran Baginda Sultan Iskandar 'Inayat al-Shah itu dan memandang laku sajak dan sikap segala hulubalang pahlawan pegawai-pegawai dan segala jejuak baginda itu, terlalulah hebatnya dan dahsyatlah hati orang Holanda itu serta gentar dan ngeri akan Baginda Yang Maha Mulia itu. Maka dengan tolong Allah Subhanahu Wa Ta'ala dan Rasul-Nya, tambahan daulat baginda pun sangat berdiri, maka tiadalah beroleh ia beriktikad yang salah lagi kepada baginda itu.”

(Jelani Harun, 2015: 57)

Berdasarkan keseluruhan babak fitnah Pir Muhammad ini, dapatlah dilihat bahawa proses kontravensi yang terhasil tidak langsung menjejaskan Sultan Iskandar. Malahan, pertemuan dengan Belanda itu berakhir dengan penjualan timah sebanyak tiga ratus bahara justeru mendatangkan keuntungan pula kepadanya. Proses interaksi sosial kontravensi yang dipaparkan di dalam *Hikayat Misa Melayu* ini menunjukkan kehebatan pemerintah dalam menempis anasir-anasir jahat sebagaimana frasa “daulat baginda pun sangat berdiri” yang terdapat dalam petikan di atas.

### 6.3 Konflik

Proses konflik berlaku apabila pihak-pihak yang bersaing dan saling membenci mula menggunakan kekerasan untuk mencapai matlamatnya. Konflik didorong oleh perasan amarah yang tidak lagi terbencong dan hanya dapat diredakan melalui tindakan fizikal iaitu serangan kepada pihak lawan sehingga boleh menghapuskannya. Siri-siri konflik dalam *Hikayat Misa Melayu* terlihat dalam usaha Sultan Iskandar mengalahkan para pesaingnya untuk menjadi sultan negeri Perak.

Sebelum menaiki takhta, antara individu yang ingin menuntut jawatan Sultan adalah Sutan Bakabut iaitu anak kepada Raja Kechik dari Minangkabau. Sutan Bakabut mendakwa Sultan Muzafar telah mengambilnya sebagai anak angkat ketika kerajaan negeri Perak terbahagi kepada dua. Oleh itu apabila negeri Perak kembali bersatu dan Sultan Muzafar menjadi pemerintah yang tunggal, Sutan Bakabut ingin merebut takhta menjadi sultan. Susulan dari itu, Sutan Bakabut menyerang Bukit Gantang dengan bantuan Bugis iaitu Da'in Mateko' dan Da'in Mencilo. Raja Iskandar yang ketika itu berpangkat Raja Muda iaitu jawatan yang disandang oleh bakal pengganti sultan, telah berperang dengan Sutan Bakabut dan berjaya mengalahkannya sebagaimana berikut:



“[...] sekaliannya pun naiklah melanggar Sutan Bakabut itu ke Bukit Gantang. Hatta, setelah berperanglah kedua pihak itu, maka Sutan Bakabut pun pecahlah perangnya dan panglimanya pun mati, jejuaknya pun lari. Maka undurlah Sutan Bakabut itu ke Kuala Pengkalan. Maka diperikut turut oleh orang-orang Perak sampai ke Kuala Pengkalan lalu keluar ke laut. Setelah sampai ke Kuala Pengkalan maka segala hulubalang rakyat sekaliannya pun baliklah serta kembali mengadap Tuanku Raja Muda dengan kemenangannya”.

(Jelani Harun, 2015: 12-13)

Seterusnya, negeri Perak sekali lagi diserang oleh individu lain yang ingin merampas kuasa sultan iaitu Raja Halim yang merupakan kerabat diraja dari Kedah. Ketika Raja Halim hendak mengambil isterinya dari Pulau Tiga untuk dibawa ke Tanjung Putus, Sultan Muzafar telah memerintahkan Raja Iskandar untuk menahannya. Sekali lagi, berlaku peperangan yang melibatkan Raja Iskandar seperti berikut:

“Maka ditahan oleh Raja Muda dengan orang besar-besar hulubalang rakyat sekaliannya. Hatta, setelah ditahan oleh Tuanku Raja Muda, maka dilawan oleh Raja Halim itu berperang. Telah itu maka undurlah Raja Halim itu tujuh hari, lalu ia berjalan ke Bukit Lada, dari situ lalu ke Sungai Dadap, langsung ia ke Tanjung Putus”.

(Jelani Harun, 2015: 15)

Cuplikan di atas menunjukkan bahawa Raja Iskandar berjaya mematahkan serangan lawannya iaitu Raja Halim dalam peperangan sehingga terpaksa berundur ke Tanjung Putus. Kedua-dua interaksi sosial konflik antara Raja Iskandar dengan lawannya iaitu Sutan Bakabut dan Raja Halim, sengaja dimasukkan ke dalam *Hikayat Misa Melayu* untuk memperlihatkan perjalanan dan perjuangannya untuk menjadi seorang sultan. Kemenangannya ini menggambarkan kegagahan dan kehebatan pemimpin dalam medan perang justeru mengangkat reputasinya. Susulan mengalahkan kedua-dua musuh tersebut, Raja Iskandar berjaya menaiki takhta kerajaan Perak setelah kemangkatan Sultan Muzafar dan memakai gelaran Sultan Iskandar ‘Inayat al-Shah.

## 7. Kesimpulan

Berdasarkan analisis yang telah dibuat, kajian ini mendapati bahawa setiap bentuk interaksi sosial yang dipaparkan oleh Raja Chulan di dalam teks *Hikayat Misa Melayu* adalah berdasarkan satu matlamat yang sama. Interaksi sosial yang positif iaitu asosiatif yang dimulai dengan akomodasi menunjukkan ketaatan mutlak rakyat yang sentiasa tunduk akur apabila dikerah oleh pemerintah setiap kali temasya ingin dianjurkan. Demi menggambarkan bilangan penduduk di negeri Perak, teks ini memberi penekanan khusus kepada kepelbagaian budaya asing yang diraikan dalam istana Melayu justeru memperlihatkan betapa ramainya masyarakat yang bernaung di bawah Sultan Perak dengan penuh keharmonian. Asimilasi pula berfungsi penting untuk membenarkan dakwaan istana bahawa susur-galur dinasti raja-raja Perak berasal daripada tokoh-tokoh agung dunia seperti Iskandar Zulkarnain dan Nusyirwan Adil mahupun tokoh legenda seperti Raja Suran.

Kebijaksanaan pengarang semakin terserlah apabila interaksi sosial disosiatif iaitu yang bersifat negatif juga mampu diolah untuk mengangkat keagungan pemerintah. Interaksi sosial persaingan yang pada mulanya langsung tidak melibatkan sultan berakhir dengan kerugian kedua-dua belah

pihak kerana matlamat yang dikejar oleh mereka akhirnya diambil oleh pemerintah. Teks ini juga memperlihatkan tuah yang dimiliki sultan apabila kontravensi iaitu penyebaran fitnah ke atas dirinya tidak membuahkan hasil malahan bertukar menjadi faedah. Akhir sekali, siri-siri konflik yang dilalui oleh Raja Iskandar sebelum diangkat menjadi sultan sememangnya dikarang dengan begitu strategis agar kekalahan seteru-seterunya menjadi pembuktian bahawa dialah individu yang paling layak dan berkaliber untuk menggantikan tampuk pemerintahan negeri Perak. Kesimpulannya, jelas sekali bahawa setiap interaksi sosial yang terkandung dalam *Hikayat Misa Melayu* bertitik tolak daripada fungsi yang sama iaitu untuk mengangkat martabat raja-raja serta meneguhkan kedudukannya pada stratifikasi tertinggi dalam masyarakat negeri Perak. Ini adalah bukti kebijaksanaan Raja Chulan sebagai seorang pengarang istana yang mengimbangi penulisan sejarah dengan elemen-elemen yang berunsur politikal demi kepentingan penaungnya.

## 8. Penghargaan

Kajian ini merupakan kajian yang dibiayai oleh Geran Inisiatif Putra Siswazah (GP-IPS) oleh Universiti Putra Malaysia.

## 9. Bibliografi

- Ade Fauziah. (2015). *Interaksi Sosial Dalam Kumpulan Cerpen Orang-orang Bloominton Karya Budi Darma dan implikasinya pada pembelajaran sastra Indonesia di SMA*. [Tesis Sarjana, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta]. Institutional Repository UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.  
<https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/44407?mode=full>
- Ahmat Adam. (2016). *Antara Sejarah dan Mitos: Sejarah Melayu & Hang Tuah dalam Historiografi Malaysia*. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.
- Amoroso, D.J. (2014). *Traditionalism and the Ascendancy of the Malay Ruling Class in Colonial Malaya*. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.
- Andaya, B. W. (1979). *Perak: The Abode of Grace*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Andaya, B. W., & Andaya, L.Y. (1982). *A History of Malaysia*. London: Macmillan Education Ltd.
- Andaya, B. W. (2012). A People that Range Into All of Asia: The Chulia Trading Network in the Malay World in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Dalam Prakash, O. (peny.). *In the Trading World of the Indian Ocean* (305-336). Pearson Education.
- Andaya, L.Y. (2008). *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- A. Samad Ahmad. (2019). *Edisi Pelajar: Sulalatus Salatin (Sejarah Melayu)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Azhar Ibrahim. (2014). *Bahasa dan Tantangan Intelektualisme*. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.
- Azharudin Mohamed Dali. (2022). *Dunia Haiwan Di Alam Melayu: Mitos, Mistik dan Sejarah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Bardis, P. D. (1979). Social Interaction and Social Processes. *Social Science*, 54(3), 147–167.  
<http://www.jstor.org/stable/41886414>
- Becker, H. (1932). *Systematic Sociology*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Bowdery, B. K. (1942). Usages of the Term "Social." *Philosophy of Science*, 9(4), 356–361.  
<http://www.jstor.org/stable/184695>
- Cancian, F. (1976). Social Stratification. *Annual Review of Anthropology*, 5, 227–248.  
<http://www.jstor.org/stable/2949312>

- Chandra Muzaffar. (2020). *Protector?: An Analysis of the Concept and Practice of Loyalty In Leader-ed Relationship Within Malay Society*. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.
- Davis, K., & Moore, W. E. (1945). Some Principles of Stratification. *American Sociological Review*, 10(2), 242–249. <https://doi.org/10.2307/2085643>
- Endicott, K.M. (1970). *An Analysis of Malay Magic*. London: Oxford University Press.
- Farish A. Noor. (2009). *What Your Teacher Didn't Tell You: The Annexe Lectures (Vol. 1)*. Petaling Jaya: Matahari Books.
- Gillin, J.L. & Gillin, J.P. (1969). *Cultural Sociology: A Revision of An Introduction to Sociology*. New York: The Macmillan Company.
- Gullick, J. M. (1947). *Indigenous Political Systems of Western Malaya*. London: The Athlone Press.
- Harun Mat Piah, et al. (2006). *Kesusasteraan Melayu Tradisional*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hashim Ismail. (2018). *Dekonstruksi Identiti dalam Teks Melayu*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia.
- Hirsch, W. (1942). Assimilation as Concept and as Process. *Social Forces*, 21(1), 35–39. <https://doi.org/10.2307/2570428>
- House, F. N. (1926). Social Relations and Social Interaction. *American Journal of Sociology*, 31(5), 617–633. <http://www.jstor.org/stable/2764352>
- Hussain Othman. (2009). *Malay Historical Thought*. Batu Pahat: Penerbit Universiti Tun Hussein Onn.
- Jelani Harun. (peny.). (2015). *Hikayat Misa Melayu*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.
- Jelani Harun. (2019). Rakyat Umpama Laut dan Karang: Raja dan Rakyat dalam Misa Melayu. Dalam Jelani Harun & Rogayah A. Hamid (peny.). *Kedaulatan dan Kekuasaan Melayu dalam Teks Sastera (174-197)*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kiuranov, C. (1982). Social Classes and Social Stratification. *International Journal of Sociology*, 12(3), 1–100. <http://www.jstor.org/stable/20629869>
- Maier, H. M. J. (2020). *Hikayat Merong Mahawangsa: Pertarungan Wibawa di Jantung Kuasa*. Bangi: Intisari.
- Mead, M. (1937). *Cooperation and Competition Among Primitive People*. New York: McGraw-Hill Publications in Sociology.
- Milner, A. C. (1981). Islam and Malay Kingship. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1, 46–70. <https://www.jstor.org/stable/25211179>
- Milner, A. C. (2016). *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.
- Milner, A. C. (2008). *The Malays*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Mohd. Taib Osman. (1985). The Traditional Malay Socio-political Worldview. Dalam Mohd. Taib Osman (peny.). *Malaysian Worldview (46-75)*. Institute of Southeast Asian Studies.
- Muhammad Haji Salleh. (2006). *Puitika Sastera Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nisbet, R. A. (1970). *The Social Bond: An Introduction to the Study of Society*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.
- Noriah Taslim. (2010). *Lisan dan Tulisan: Teks dan Budaya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nor Razinah Mohd. Zain & Faisal Ahmadi. (2016). Traditional Roles of Penghulu in Resolution of Disputes: A Comparative Study From Pasir Mas, Kelantan (Malaysia) and Indragiri Hilir, Riau (Indonesia). *Journal of Asian and African Social Science and Humanities*, 2(2), 103–112. Retrieved from <https://www.aarcentre.com/ojs3/index.php/jaash/article/view/62>

- Nurdeng Deuraseh. (2010). Pandangan Semesta Masyarakat Melayu Perspektif Perubatan Tradisional. *International Journal of Social Policy And Society (IJSPPS)*. 7, 80–89. <https://ijsps.ism.gov.my/index.php/IJSPPS/article/view/74>
- Park, R. E., & Burgess, R. W. (1924). *Introduction to the Science of Sociology: Including the Original Index to Basic Sociological Concepts*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Puteh Noraihan A Rahman. (2021). *Dewa-Raja: Symbolisme dalam Sastra dan Alam Melayu Klasik*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia Shaharuddin Maaruf. (1997). Nilai dan Gaya Pemikiran dalam Sastra. Dalam Sahlan Mohd. Saman (peny.). *Pengarang, Teks dan Khalayak* (16-28). Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sam, D. L. (2006). Acculturation: Conceptual Background and Core Component. Dalam Sam, D. L., & Berry, J. W (peny.). *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (11-26). Cambridge University Press.
- Simmel, G. (1971). *On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Siti Hawa Haji Salleh. (1992). *Kumpulan Esei: Sebutir Pasir*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Siti Hawa Haji Salleh. (2009). *Kelopak Pemikiran Sastra Melayu*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Soerjono Soekanto. (1982). *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: Penerbit CV. Rajawali.
- Sullivan, P. (1982). *Social Relations of Dependence in a Malay State: Nineteenth Century Perak*. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Sweeney, Amin P.L. (2020). Authors and Audiences in Traditional Malay Literature. Dalam Aedi Asri (peny.). *Budaya Lisan Melayu: Konsep dan Amalan* (19-160). Inisiatif Buku Darul Ehsan. (Terbitan asal tahun 1980).
- Swettenham, F. (1948). *British Malaya: In Account of the Origin and Progress of British Influence in Malaya*. London: John Lane The Bodley Head.
- Syed Husin Ali. (1968). Patterns of Rural Leadership in Malaya. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 41(1 (213)), 95–145. <http://www.jstor.org/stable/41491934>
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1972). *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1963). *Some Aspects of Sufism: As Understood and Practised Among the Malays*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.
- Teresia Noiman Derung. (2020). Teori Interaksi Sosial. Dalam Rofiq Ma'mun (peny.). *Teori Sosial Empirik: Untuk Penelitian Ilmiah (Skripsi, Tesis dan Disertasi)* (51-74). Edulitera.
- Winstedt, R.O. (1947). *The Malays: A Cultural History*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Young, K, & Mack, R. W. (1962). *Sociology and Social Life*. New York: American Book Company.