

# SPIRITUALISME DEWA DAN SIMBOLISME DEWA-RAJA DALAM KESUSASTERAAN MELAYU KLASIK

(DIVINE SPIRITUALISM AND DEVARĀJA SYMBOLISM IN MALAY  
CLASSICAL LITERATURE)

*Puteh Noraihan A. Rahman*  
putehraihan@gmail.com

*Zahir Ahmad*  
zahir@um.edu.my

Akademi Pengajian Melayu,  
Universiti Malaya.

## Abstrak

Perkembangan agama Hindu-Buddha di Nusantara pada abad ke-7 Masihi sehingga abad ke-14 Masihi menampakkan penularan pengaruh Hinduisme-Buddhisme ke dalam dunia Melayu. Hal ini memberikan kesan, terutamanya terhadap nilai kebudayaan yang sekali gus mengubah pandangan semesta orang Melayu di Nusantara yang sebelumnya mengamalkan animisme dan agama nenek moyang. Makalah ini menganalisis simbolisme dewa-raja yang bukan hanya dijadikan kultus dalam masyarakat di Asia Tenggara, malah turut tercermin dalam karya kesusasteraan Melayu klasik. Pengumpulan data dibuat menggunakan sumber primer yang terbatas kepada lima teks sastera klasik Melayu seperti *Hikayat Banjar*, *Hikayat Parang Puting*, *Hikayat Sang Boma*, *Hikayat Panji Semirang* dan *Hikayat Malim Deman*. Pemilihan sampel kajian adalah neutral kerana dipilih mengikut genre yang berbeza, iaitu sastera sejarah, sastera panji, sastera saduran Hindu dan sastera transisi Islam. Hasil kajian memperlihatkan kepelbagaian cara kepengarangan digunakan untuk menonjolkan simbolisme dewa-raja yang menyerlahkan kedaulatan raja-raja Melayu.

Kata kunci: spiritualisme dewa, simbolisme dewa-raja, sastera klasik, Hindu-Buddha, pandangan semesta, kedaulatan raja-raja Melayu

## Abstract

*The advent of Hinduism and Buddhism in Nusantara in the seventh century until*

*the fourteenth century indicates the great influence of Hinduism-Buddhism ideology into the Malay world. These two religious beliefs have brought cultural impact that had changed the values and the worldview of the Malay that practiced animism and ancestral religion before the advent of Islam. Therefore, this study aims to analyse the symbolism of devarāja (god-king) which manifested through the practice of cult in the Malay society and to certain extent reflected in the classical Malay literature's works. The data collection was made using primary sources such as Hikayat Banjar, Hikayat Parang Puting, Hikayat Sang Boma, Hikayat Panji Semirang and Hikayat Malim Deman. These classical literatures considered as neutral due to the different genres of literary background such as pre-Islamic texts, anecdote, history and the literature produced during religio-transitional period. Although there is few other literature texts depicted symbolism of devarāja but manifestation to that idea are very minimal and therefore this survey only limited to these five texts. Hence, the selection of texts has identified to meet the objectives of the study that highlighted symbolism of devarāja (god-king). At the end, the result of this study will demonstrate the different styles of writing that had used to highlight symbolism of devarāja (god-king) in order to highlight the sovereignty of the Malay rulers.*

*Keywords: devarāja, divine, king, hikayat, classical text, Hindu-Buddha.*

## PENDAHULUAN

Dewa ialah sesuatu sama ada benda atau orang yang dijadikan objek pemujaan dengan gelaran tertentu. Dewa juga mempunyai gelaran seperti betara, *hyang* dan déwata (Pusat Rujukan Persuratan Melayu, DBP 2008-2017), manakala kata ganda bagi dewa ialah dewa-dewa. Bagi sesetengah masyarakat, mereka mempercayai bahawa terdapatnya tuhan lelaki (dewa) dan tuhan perempuan (dewi). Maka, muncullah terminologi dewa-dewi (*gods and goddesses*).

Kepercayaan terhadap dewa bukanlah sesuatu yang baharu kerana kultus ini telah pun wujud sejak sekian lama. Misalnya, dalam ketamadunan Yunani klasik kira-kira 480-330 Sebelum Masihi sudah memperlihatkan kepercayaan terhadap beberapa jenis dewa yang dipercayai berkuasa bagi mengawal dunia dan segala perkara yang ada di dalamnya (Houle, 2001, p. 14). Menurut Houle lagi, setiap dewa mempunyai kuasa yang berbeza mengikut fungsi mereka seperti dewa yang mengawal lautan, masa, kebijaksanaan, ingatan, serta terdapatnya raja kepada dewa-dewa, iaitu Zeus. Selain itu, dewa juga mempunyai pertalian darah dan menjadikan sistem kepercayaan masyarakat Yunani kuno sebagai unik. Upacara dan ritual dilakukan oleh masyarakat Yunani kerana percaya bahawa dewa-dewi dapat menguasai, menjelma dan menentukan hidup mati seseorang. Tempat persemayaman dewa-dewi tamadun Yunani dinamakan sebagai candi atau kuil (*pantheon*) yang terletak di atas Gunung Olympus, iaitu gunung tertinggi

di Greece. Dari situ, mereka menguasai dan mentadbir segala aspek kehidupan manusia. Dewa dan dewi Olympian berwajah manusia. Mereka juga dapat menukar rupa paras mereka kepada haiwan. Dewa-dewi mempunyai nafsu dan kelemahan lain seperti manusia (History.com Staff 2009). Sekiranya berperang mereka akan memuja dewa-dewi mereka dengan melakukan ritual tertentu di kuil masing-masing. Contohnya, dalam peperangan Trojan, kedua-dua pihak yang berperang dipercayai dibantu oleh dewa masing-masing. Zeus bersemayam di Peloponnese, Olympia. Oleh sebab itu, Sukan Olimpik diadakan empat tahun sekali untuk memperingati Zeus (de Blois dan van der Spek, 1997, p. 83). Menurut de Blois dan van der Spek lagi, masyarakat Yunani percaya bahawa kuasa dewa berupaya menentukan jatuh bangun sesuatu bangsa dan sesebuah pemerintahan. Oleh sebab itu, masyarakat Yunani bertindak memelihara hubungan baik dengan dewa-dewi demi mempertahankan institusi kerajaan masing-masing. Ritual dijalankan untuk menjaga hubungan baik dengan dewa-dewi. Setiap bandar (*polis*) mempunyai dewa atau dewi pelindung. Kuil dibina di *acropolis* dan upacara keagamaan pada peringkat bandar diadakan di situ (de Blois dan van der Spek, 1997, p. 81). Oleh itu, idea tentang spiritualisme ketuhanan dan dewa-dewi diguna pakai oleh orang Melayu meskipun tidak berkait secara langsung dengan masyarakat Yunani. Buktinya, ritual masyarakat tempatan untuk menjaga hubungan baik dengan dewa-dewi dapat dilihat menerusi pemujaan candi Lembah Bujang pada zaman Kerajaan Kedah Tua dan wujudnya binaan teracota *Bodhisattva*. Teracota yang berkeadaan duduk dijadikan pemujaan tantrik<sup>1</sup> oleh masyarakat setempat (Persatuan Sejarah Malaysia, 1980). Menurut sejarah, proses Indianisasi yang berlaku seawal abad pertama membawa kepada penubuhan beberapa empayar seperti Hindu-Buddha pada abad kedua Masihi seperti Semenanjung Tanah Melayu, Teluk Siam, selatan Vietnam, dan gugusan kepulauan lain yang kemudiannya dikenali sebagai Asia Tenggara membawa ideologi baharu kepada masyarakat di Nusantara (Mabbett, 1977, p. 143). Penemuan inskripsi awal yang bertulisan Sanskrit menunjukkan bahawa kebudayaan Hindu-Buddha turut diamalkan oleh masyarakat setempat. Berdasarkan kebudayaan Hindu-Buddha, idea kedewaan raja diekspresikan melalui catatan, ukiran, upacara, serta ritual di Asia Tenggara. Contohnya, inskripsi Sanskrit yang terletak di Sdok Kak Thom tercatat ungkapan *man vrah pāda parameśvara pratiṣṭhā kamrateñ jagat-ta raja naunagara śrīmāhendraparvata* (Mabbett, 1977, p. 206) yang bermaksud, ‘Jayavarman II dari Mehndraparvata merupakan seorang dewa-raja.’

Pelbagai teori yang dikemukakan oleh para sarjana tentang golongan yang menyebarkan kebudayaan Hindu-Buddha ke Asia Tenggara. Liaw (2011) bersetuju dengan teori yang dikemukakan oleh J. C. van Leur dan Coédes yang menyatakan bahawa golongan Brahman yang datang dari India diundang oleh raja setempat

untuk meraikan kesatriaan raja dan memperkukuh kedudukan mereka (Liaw, 2011, p. 61). Pengaruh Hindu-Buddha yang disebarkan melalui golongan Brahmin dan pedagang membawa kultus baharu yang dipanggil sebagai dewa-raja. Kultus yang bermaksud penjelmaan dewa-dewi sebagai raja mengubah cara hidup dan pandangan semesta orang Melayu terhadap pihak pemerintah. Dokongan terhadap ideologi ini membawa kepada kultus penyembahan raja yang dianggap sebagai penjelmaan dan inkarnasi dewa-dewi agama Hindu-Buddha. Tambahan pula, konsep *chakravartin* dalam kosmologi Hindu dan Buddha yang meletakkan raja sebagai pemerintah alam semesta menguatkan lagi dokongan kultus dewa-raja. Ideologi yang dibawa oleh para Brahmin yang menganggap raja sebagai penjelmaan Dewa Vishnu yang berfungsi sebagai pelindung kosmos menular ke dalam masyarakat Melayu di Alam Melayu. Pujangga Kautilya dalam kitabnya, *Vâyu Purâna* menjelaskan bahawa raja diberikan kuasa melalui tujuh permata (*sapta ratna*) *chakravartin* sebagai lambang kedaulatan. Tujuh permata tersebut disimbolkan melalui objek yang suci (Nilakanta Sastri, 1978, p. 131 – 132). Empayar Maurya dikatakan mempunyai tujuh permata dan dengan kekuasaannya sebagai *chakravartin*, Ashoka sering dibantu para dewa, *nagas*, burung dan makhluk liar. Oleh itu, salah satu kepercayaan penganut agama Hindu ialah pemusatan kuasa raja di istana. Deskripsi Buddha menyatakan bahawa pusat *chakravartin* dilambangkan sebagai satu bandar yang dikelilingi tujuh tembok yang di tengah-tengahnya terletak istana raja. Elemen *chakravartin* membantu raja memerintah secara adil kerana masyarakat setempat percaya bahawa raja mereka dibayangi Tuhan (Nilakanta Sastri, 1978, p. 134). Konsep ini dilihat sebagai mekanisme yang membantu pentadbiran seseorang raja hasil pemusatan kuasanya. *Jata (regalia)* mewah yang sangat dititikberatkan untuk raja mempertingkatkan rasa takjub rakyat terhadap raja. Selain itu, masyarakat India (Hindu) dahulu juga percaya bahawa semenjak raja dilahirkan terdapat *mahâpurusha* (tanda) yang membezakannya dengan manusia biasa. Konsep ini juga ditekankan dalam agama Buddha. Dalam buku yang ditulis oleh Burnouf, *Lotus de la Bonne Loi* yang berkisar tentang keindahan, seseorang raja dikatakan memiliki pelbagai karakter seperti 32 *lakshanas* dan 80 *anuvyanjanas* yang menjadikan seseorang raja mempunyai 112 karakter *mahâpurusha* (Nilakanta Sastri, 1978). Oleh sebab itu, institusi beraja amat dikagumi dan disanjung oleh masyarakat Thailand, Laos, Kemboja dan masyarakat Melayu di Nusantara pada suatu ketika dahulu. Konsep raja sebagai *chakravartin* menjadikan peranan beliau sama seperti Dewa Vishnu, iaitu untuk melindungi golongan yang diperintah.

Selain unsur tenaga *chakravartin*, tradisi Hindu juga menekankan penjelmaan sifat kedewaan melalui asal usul dan nasab keturunan raja. Mengikuti kepercayaan

Hindu di India, kejadian dan keturunan raja tidak sama seperti keturunan manusia biasa. Keajaiban melalui keturunan yang istimewa meletakkan kedudukan raja setaraf dengan dewa-dewi agama Hindu. Kitab sastera Hindu, *Raghuvamśa* menyatakan raja pertama India yang dipercayai berasal dari matahari berketurunan Raghus (*manu* atau *solar race*). Keturunan Raghus daripada matahari turut dinyatakan dalam *Vishṇu-Purāna* (IV) dan dalam *Ramayana* (Kale, 1922, p. xvii). Selain keistimewaan keturunan raja yang bukan daripada kejadian manusia biasa, sifat kedewaan terserlah menerusi pemerintahan yang adil. Elemen ini turut ditekankan dalam beberapa kitab Hindu yang terkenal yang ditulis dalam bahasa Tamil seperti kitab *Raghuvamśa*, *Tirukkural*, *Mahabharata* dan *Ramayana*. Bagi mempertahankan sesebuah kerajaan yang berdaulat, raja perlu mempraktikkan prinsip keadilan sosial. Menurut epik Hindu seperti kitab *Raghuvamśa*, pemerintahan yang adil merupakan kunci utama kejayaan sesebuah kerajaan. Kitab *Raghuvamśa* ada menyebut Raja Dilīpa dan anaknya, Raja Raghu sebagai raja yang baik, adil dan bijaksana dalam pemerintahan (Kale, 1922, p. xv-xvii) menyebabkan jangka hayat pemerintahan Raja Raghu lebih lama dan dikagumi oleh penduduk wilayahnya.

Selain keadilan, seseorang raja juga perlu mempunyai keberanian dan tidak gentar berhadapan dengan sebarang makhluk, termasuklah para dewa. Dalam kitab *Raghuvamśa* ada mencatatkan perbalahan yang berlaku antara Dewa Indra dengan Putera Raghu semasa keluar mengembala kuda kerana Dewa Indra cuba melarikan kuda Putera Raghu. Pertempuran berlaku dan akhirnya kemenangan berpihak kepada Dewa Indra. Dewa Indra sangat mengagumi keberanian Raghu dan berjanji akan tunduk kepada bapa Raja Raghu, iaitu Raja Dilīpa (Kale, 1922, p. xvi-xvii). Raja juga tidak hanya dikagumi kerana asal usulnya yang menakjubkan tetapi juga kerana keberaniannya menentang dewa-dewi yang jahat sehinggakan dewa-dewi juga berasa takjub dengan kesungguhan dan keberanian raja. Oleh itu, dapat dirumuskan bahawa kitab *Raghuvamśa* memberikan tumpuan pada pemerintahan yang adil dan keberanian raja melawan musuh, selain mengangkat asal usul raja daripada kejadian yang luar biasa. Berdasarkan asal usul dan keturunan raja yang dipercayai berasal daripada dewa, serta penekanan tentang konsep keadilan dan *chakravartin* Buddha, maka dirumuskan bahawa unsur pemujaan raja sebagai dewa oleh agama Hindu-Buddha meresapi pemikiran masyarakat Melayu pada zaman Indianisasi dan turut tercermin dalam kesusasteraan Melayu klasik.

Begitu juga dengan pengaruh kebudayaan Hindu-Buddha ke dalam teks klasik Melayu. Menurut al-Attas (1972, p. 28) agama Hindu lebih dekat dengan jiwa masyarakat Nusantara kerana ajarannya yang lebih kepada animisme dan kependetaan diterima dengan mudah oleh masyarakat tempatan. Proses sinkritisme antara agama Hindu

dengan budaya Melayu kuno mudah berlaku kerana agama Hindu lebih menekankan rupa, bentuk dan perlambangan estetika. Oleh sebab itu, kebudayaan yang cenderung kepada nilai estetika dan kesenian yang mencorakkan pandangan semesta orang Melayu yang sedia ada terus mendapat tempat di hati rakyat. Walau bagaimanapun, berlakunya pengabaian ilmu yang bersifat saintifik kerana jarang-jarang penulisan falsafah dari segi logik, rasional dan saintifik dihasilkan semasa kegemilangan Kerajaan Hindu-Buddha di Nusantara. Kedatangan agama Hindu ke Alam Melayu pada kira-kira abad kedua Masihi memperlihatkan kepincangan dari segi falsafah dan pemikiran. Epik Hindu seperti *Hikayat Pandawa Lima*, *Hikayat Sang Boma* atau *Bomantara*, serta beberapa hikayat kuno lain jelas bercirikan magis, mistik, kepahlawanan dan mempunyai hubungan dengan alam kayangan. Namun, tidak dapat dinafikan bahawa kedatangan agama Hindu ke Alam Melayu menyumbang perkara baharu seperti penyebaran dan penggunaan bahasa Sanskrit dalam kalangan masyarakat di Nusantara dan digunakan dalam penghasilan karya sastera. Selain bahasa Sanskrit, pemantapan sistem beraja terserlah menerusi pengenalan konsep dewa-raja dan kultusnya diguna pakai oleh rakyat di Nusantara secara besar-besaran. Oleh itu, dirumuskan bahawa perkembangan kesusasteraan di Nusantara memperlihatkan penyerapan unsur Hindu-Buddha, terutama dalam kalangan masyarakat Jawa sebelum zaman transisi Hindu-Islam (al-Attas, 1972, p. 28).

### **PERKEMBANGAN KEPENGARANGAN SASTERA RAKYAT**

Sebelum orang Melayu purba mengenal tulisan, mereka melahirkan segala hasil budaya yang bercorak sastera melalui lisan. Oleh sebab masyarakat Melayu mengalami berbagai-bagai pengaruh dan perubahan seperti pengaruh budaya Hindu dan Islam, maka sastera lisan Melayu turut menghadapi perubahan (Ismail, 2001, p. 7). Dengan kata lain, sastera lisan dalam masyarakat Melayu berkembang seiring dengan bahasa Melayu. Menurut Ismail (2001), tradisi lisan yang diperturunkan dari mulut ke mulut dalam masyarakat Melayu diwarisi oleh keturunan para bangsawan Melayu yang berkhidmat dengan Kerajaan Melayu dan kemudiannya ditulis oleh penulis Melayu yang mengkaji sejarah tradisional di negeri Melayu (Ismail 2001, p. 208). Tema utama sastera seperti hikayat menyentuh asal usul, serta jurai keturunan raja yang pada umumnya bercorak mitos dan mempunyai unsur fantasi yang berasal daripada cerita rakyat setempat (Ismail, 2001, p. 209-210). Selain itu, penulisan hikayat biasanya tertumpu pada satu negara kota dan tidak melebihi satu abad lamanya (Hooykaas, 1965, p. 108), serta bertemakan cerita dewa Asia Tenggara kuno, kisah dongeng setempat, lukisan adat, ritual istana, hal agama dan kesusasteraan. Tema perkahwinan, kegemaran raja seperti bertemasya, memburu di hutan dan laut,

serta berlayar pula sering ditokok tambah ke dalam hikayat, terutamanya cerita lipur lara. Selain itu, penerangan tentang keluarga diraja ditulis dengan menarik agar dapat meresapi pemikiran rakyat. Menurut Hooykaas lagi, penerangan tentang perihal istana dikarang dalam bentuk prosa oleh raja, keluarga raja, bendahara dan penggawa istana, manakala syair dikarang oleh seseorang yang bukan ahli istana atau keturunannya (Hooykaas, 1965, p. 109-110). Kesimpulannya, selari dengan perkembangan bahasa Melayu, sastera lisan diperturunkan dari satu generasi ke satu generasi dan dikarang oleh pujangga istana dan juga pengkaji sastera klasik sebelum abad ke-19. Kegiatan pengumpulan sastera lisan oleh pegawai Inggeris seperti William Maxwell, R. J. Wilkinson, A. J. Sturrock dan A. Hale pada penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20 menunjukkan minat untuk mengkaji sastera lisan Melayu kerana membuat catatan tentang beberapa buah cerita lisan di negeri Melayu. Tujuan pengumpulan hikayat adalah untuk dijadikan bahan bacaan pegawai Inggeris yang mempelajari bahasa Melayu dan untuk meneruskan kesinambungan sastera lisan agar tidak hilang ditelan zaman. Selepas Perang Dunia Kedua, kegiatan mengumpulkan dan merakamkan sastera lisan dilakukan oleh budayawan setempat dan institusi kerajaan seperti Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), serta institusi pengajian tinggi setempat (Ismail, 2001, p. 9-10).

### **SPIRITUALISME DEWA-RAJA DALAM KESUSASTERAAN MELAYU KLASIK**

Mitos merupakan salah satu elemen dalam penghasilan sastera klasik Melayu. Graves (1955) pernah menjelaskan bahawa mitos mempunyai dua fungsi. Pertama, keperluan mitos adalah untuk menjawab soalan daripada kanak-kanak seperti, “Siapakah yang mencipta alam ini? Bagaimanakah pengakhiran dunia ini? Siapakah manusia pertama yang wujud? Ke manakah roh akan pergi selepas seseorang meninggal dunia?”. Fungsi mitos yang seterusnya adalah untuk menjustifikasikan sistem sosial yang sedia ada yang mengamalkan ritual dan adat tradisional (History.com Staff 2009). Menurut Siti Hawa (2009), ciri yang perlu ada dalam sesuatu karya epik ialah mempunyai wira yang bersifat manusia yang luar biasa (*superhuman*), melakukan pengembaraan yang bahaya, menghadapi pelbagai malapetaka, mempunyai unsur magis dan kuasa ghaib (*supernatural*). Beliau menjelaskan lagi, antara perkara yang menarik perhatian yang menjadi bahan penceritaan sejak zaman-berzaman dalam kalangan masyarakat, termasuklah jasa seseorang yang terpilih atau istimewa untuk membela, menyelamatkan atau membimbing masyarakatnya ke arah kecemerlangan yang lebih tinggi sambil mengetengahkan ciri manusia ideal menerusi kepahlawanan seseorang

tokoh untuk mengisi peranannya sebagai wira budaya bangsa (Siti Hawa, 2009, p. 112). Hal ini dikaitkan dengan penulisan yang menekankan unsur mitos, termasuklah simbolisme dewa-raja dalam sastra Melayu klasik. Kaedah spiritualisme yang menekankan hubungan alam ghaib dengan alam nyata diwujudkan melalui hubungan antara raja dengan dewa. Kini, lahirnya idea tentang spiritualisme antara dewa dengan manusia seperti Dalai Lama yang dikatakan mempunyai sifat inkarnasi dan merupakan manifestasi Tuhan oleh penganut Buddha (O'Brien, 2017). Dalam konteks kesusasteraan Melayu klasik, idea spiritualisme antara dewa-raja digambarkan wujud secara langsung dan tidak langsung.

Pertama, hubungan secara langsung tercermin menerusi perbuatan dewa yang turun untuk memerintah dunia. Pelibatan dewa dalam permulaan jurai keturunan manusia berkait rapat dengan kepercayaan Hindu yang menekankan keturunan yang luar biasa. Misalnya, dalam *Hikayat Sang Boma*, watak utamanya, iaitu Sang Boma berkehendakkan sebuah negeri untuk diperintah (Idrus, 1966, p. 1). Beliau meminta daripada bapanya yang juga seorang dewa.

Hikayat ini memperlihatkan bahawa dewa membenarkan keturunannya memerintah dunia seperti yang dinyatakan dalam hikayat ini bahawa Mahawisnu dan Brahma memberikan jaminan bahawa Boma boleh turun ke bumi, namun dia harus menggunakan kekuatan fizikalnya untuk menguasai kawasan yang ingin ditakluki seperti ungkapan yang berikut: Kata kedua-dua dewa tersebut, “Jika kau hendakkan sesuatu negeri, turunlah kau ke bumi dan gunakanlah keberanian yang ada pada anakanda. Tetapi sebelum itu pergilah anakanda bermohon kepada Ibu Pertiwi.” Segera Boma turun ke bumi mendapatkan ibunya. Katanya, “Ibunda, patek ingin keluar dari bumi ini dan hidup di atas dunia.”

(Idrus, 1966, p. 1)

Oleh yang demikian, *Hikayat Sang Boma* memperlihatkan bahawa raja berasal dari alam kayangan dan hubungan secara langsung ditonjolkan melalui jurai keturunan raja dengan alam kayangan. Kelahiran Sang Boma hasil hubungan antara seorang dewa, iaitu bapanya yang bernama Boma dengan ibunya, iaitu Ibu Pertiwi yang merupakan wanita sakti yang tinggal di bumi. Kejadian manusia yang mempunyai unsur separa tuhan menunjukkan bahawa manusia yang menjadi raja di bumi merupakan orang yang sakti seperti Sang Boma. Selain itu, konsep *chakravartin*, iaitu ideologi yang menganggap raja sebagai penjelmaan Dewa Vishnu yang berfungsi menjadi pelindung masyarakat dunia turut tergambar dalam petikan hikayat tersebut.

Hubungan antara alam kayangan dengan manusia secara langsung juga ditonjolkan dengan kehadiran pemerintah dunia ke alam kayangan jika dikehendaki



oleh dewa kayangan. Terdapat beberapa ritual yang perlu dilakukan untuk berangkat naik seperti penggunaan air suci, iaitu air panca warna dan bunga rampai. Perkara seperti ini pernah ditonjolkan dalam *Hikayat Parang Puting* antara Si Tanjung Biru dengan Betara Berma Dewa.

Setelah selesai bertangis-tangisan itu maka dibawanya ke tengah padang itu tiga beranak lalu memasang setinggi dari kayangan. Maka bulan pun terlalulah amat terangnya pada malam itu. Maka dengan seketika itu juga Betara Berma Dewa pun turunlah dari kayangan ke padang itu seraya katanya, “Hai Laksana Dewa, mana anakmu Si Tanjung Biru itu.” Maka sembah Dewa Laksana Dewa, “Itulah tuanku anak patik.” Maka kata Betara Berma Dewa, “Hai Si Tanjung Biru, pulanglah engkau seperti rupamu yang dahulu itu”, serta ditaburnya dengan bunga rampai ditubuhnya dan dimandikan dengan air panca warna dari kayangan itu.

(Jamilah, 1980, p. 122).

Dialog antara Betara Berma Dewa, Laksana Dewa dengan Si Tanjung Biru menunjukkan bahawa anak dewa akan kembali ke kayangan setelah dipanggil oleh bapanya, iaitu seorang dewa. Proses penjelmaan juga berlaku kerana watak yang digambarkan mempunyai wajah yang berbeza apabila berada di kayangan dan juga apabila berada di bumi. Bagi melaksanakan ritual untuk berhubung secara langsung dengan alam kayangan, kemenyan akan dibakar seperti yang pernah digambarkan dalam *Hikayat Malim Deman*.

Aduhai cucuku Tuanku Malim Deman, kepada malam ini hendaklah Tuanku bakar kemenyan mandung jati kesaktian, serta pula Tuanku asapkan cincin dan rambut Tuan Puteri Bongsu itu. Maka apabila diperbuat seperti yang sedemikian itu, nescaya sampailah asapnya itu ke atas kayangan ...

(Winstedt dan Sturrock, 1983, p. 24).

Ketiga, pertalian yang erat seperti perkahwinan antara anak raja dunia dengan anak raja kayangan juga membuktikan hubungan secara langsung kerajaan dunia dengan kerajaan kayangan.

Maka Nenek Kebayan pun bersiaplah betapa adat kahwin anak raja besar-besar juga di atas kadarnya. Maka dipersila si raja dewa Tuanku Betara Guru menikahkan Tuanku Malim Deman dengan Puteri Bongsu, serta raja mambang sekalian. Maka berjamulah Nenek Kebayan akan raja-raja itu, lepas santap masing-masing kembali ke kayangan.

(Winstedt dan Sturrock, 1983, p. 32).

Hikayat ini menceritakan kisah perkahwinan Tuanku Malim Deman, iaitu putera raja dunia dengan Puteri Bongsu yang berketurunan dewa-dewi. Nenek kebyan pula menjadi perantara antara puteri kayangan dengan manusia. Dirumuskan bahawa hubungan secara langsung antara alam kayangan dengan manusia di dunia

melalui jurai keturunan, kehendak dewa, perkahwinan, serta wujud perantaraan untuk berhubung dengan dewa-dewi, putera dan puteri kayangan. Hubungan secara tidak langsung antara dewa dan raja pula termasuklah melalui penjelmaan dewa-dewi ke dalam jasad raja di dunia. Menerusi *Hikayat Panji Semirang* diceritakan bahawa dewa-dewi menjelma di dalam tubuh manusia. Penjelmaan ini diatur dengan kehendak dan ketentuan raja dari alam kayangan. Malahan disebutkan juga bahawa rakyat dunia juga dibawa turun dari alam kayangan seperti yang digambarkan dalam hikayat tersebut:

Kata yang empunya cerita, tersebutlah perkataan di dalam kayangan hendak membuat lelakon, supaya menjadi cerita; kerana tatkala itu alam dunia pun belum ramai dan belum banyak manusia, bermuafakatlh penduduk kayangan itu hendak turun ke dalam dunia, supaya menjadi panjang lelakon ceritanya.

(Noriah, 1992, p. 1)

Penjelmaan atau inkarnasi dewa hadir ke dalam keempat-empat jasad ratu dalam hikayat tersebut dan masing-masing mempunyai wilayah untuk ditadbir. Contohnya: Setelah bermuafakat itu lalu masing-masing menjelma dan turunlah ke dalam dunia. Setengah di antara mereka itu masuk ke dalam empat orang ratu, iaitu Ratu Kuripan dan Ratu Daha dan Ratu Gegelang dan ke dalam Tuan Puteri Biku Gandasari di Gunung Wilis, yang sedang duduk bertapa di situ. Ratu yang tertua itu, bersemayam di atas takhta kerajaan di dalam negeri Kuripan. Saudara yang keempat di antara ratu-ratu itu seorang perempuan amat baik parasnya dan bernama Biku Gandasari. Ia diam di atas Gunung Wilis, sebab adat Biku Gandasari itu amat suka bertapa dan siang malam suka duduk di dalam hutan rimba dan di atas gunung saja, ia terlalu amat sakti dan awas penglihatannya, jangankan segala hal orang di antara negeri Gagelang dan Daha, sedang segala hal-ehwal dan tingkah laku orang yang diam di dalam negeri yang lebih jauh pun dapat dilihat dan diketahuinya.

(Noriah, 1992, p. 3)

Peranan pendeta sebagai membantu golongan raja juga dinyatakan dalam teks ini. Kedaulatan ratu yang keempat terserlah kerana baginda bukan sahaja disegani oleh para pendeta dan Brahman yang menemani pertapaan baginda, malahan segala makhluk di hutan belantara tunduk dan patuh kepada Biku Gandasari sebagai seorang raja di Gunung Wilis. Petikan ini membuktikan bahawa unsur *chakravartin* wujud dalam diri dewa-raja kerana jika dilihat dalam empayar Maurya, tujuh permata dengan kekuasaannya sebagai *chakravartin*, Ashoka sering dibantu oleh para dewa, *nagas*, burung dan makhluk liar (Nilakanta Sastri, 1978, p. 131-132). Dalam *Hikayat Panji Semirang*, binatang liar menggeruni kekuasaan Puteri Biku Gandasari.

Setelah itu, ia mengajar beberapa ajar-ajar dan Brahmana dan pendeta ... apa barang katanya dan apa barang maksudnya dikabulkan oleh Sang Hiyang Jagatnata dan

hajatnya disampaikan oleh dewata yang mulia raya dan sangat dikasihi oleh segala dewa-dewa dan betara. Jangankan ajar-ajar dan Brahmana dan pendeta, sedang binatang dan siluman yang buas-buas dan yang ganas-ganas, yang diam di dalam hutan rimba belantara sekalipun, semuanya malu dan takut dan menundukkan kepalanya kepada Biku Gandasari itu, hingga setan iblis dan hantu, apalagi peajaran, semuanya menaruh malu kepada Biku Gandasari itu.

(Noriah, 1992, p. 3)

Gambaran raja dan keturunan baginda yang terlalu indah dan sangat sempurna juga menggambarkan simbolisme dewa-raja dalam teks ini. Demikian adalah pernyataan yang menggambarkan persona seorang puteri raja dalam *Hikayat Panji Semirang*.

Tersebutlah cerita Ratu Daha, baginda berputera dua orang puteri: yang sulung bernama Tuan Puteri Galuh Cendera Kirana; ialah anak dari permaisuri; rupanya sangat gilang-gemilang, tiada dapat dikatakan lagi, hidungnya seperti dasun tunggal, matanya sebagai bintang timur, bulu matanya lentik, jari tangannya seperti duri landak, betisnya seperti perut padi, tumitnya seperti telur burung, pipinya seperti pauh dilayang, alisnya seperti bentuk taji, bibirnya seperti limau seulas.

(Noriah, 1992, p. 5)

Kecantikan rupa paras putera daripada jelmaan dewa, iaitu Panji Semirang amat menakjubkan. Simbolisme dewa-raja dalam konteks ini menggambarkan bahawa putera raja berketurunan dewa berbeza daripada manusia biasa kerana raut wajahnya yang luar biasa. Salah satu konsep *chakravartin* yang menekankan *mahâpurusha* (tanda) yang membezakannya dengan manusia biasa dinyatakan dalam *Hikayat Panji Semirang*. Konsep yang berasal daripada kepercayaan agama Buddha juga disokong oleh Burnouf dalam buku beliau, *Lotus de la Bonne Loi* yang berkisar tentang keindahan rupa paras seseorang raja (Nilakanta Sastri, 1978).

Raden Inu, setelah melihat Semirang berkenderaan itu, lemahlah hatinya dan hulu keris yang dipegangnya itu dirasanya seperti hendak jatuh sebab melihat rupa Panji Semirang yang amat gilang-gemilang dan berkilau-kilauan itu, sehingga pada ketika itu warna muka Raden Inu itu seperti bunga yang terjemur matahari.

(Noriah, 1992, p. 64)

Selain itu, simbolisme dewa-raja juga tergambar melalui penceritaan tentang seseorang raja yang mangkat dan kemudiannya ghaib ke alam kayangan. Sebagai contoh, simbolisme kemangkatan raja dan permaisuri Negeri Gumilang Kaca dalam *Hikayat Banjar* diangkat ke kayangan dan ke laut. Diceritakan bahawa jasad Bangbang Patmaraga dibawa oleh Batara Gangga ke Negeri Gumilang Kaca, di bawah laut,

manakala jasad Bangbang Sukmaraga dibawa oleh Batara Bisnu ke kayangan (Ras, 1990, p. 31). Dalam penceritaan tersebut, raja dan permaisuri membuat pengumuman bahawa sudah tiba masanya mereka perlu kembali ke kayangan. Setelah mereka meninggalkan amanat masing-masing, mereka pun ghaib. Berikut merupakan pernyataan tentang Maharaja Suryanata dan permaisurinya sebelum mereka ghaib.

Pada suatu hari Maharaja Suryanata memanggil Lambu Mangkurat, Aria Magatsari dan Tumanggung Tatah Jiwa. Beliau mengumumkan bahawa sudah sampai masanya bagi beliau dan permaisuri pulang ke tempat asal mereka ... Selepas memberi amaran supaya adat dan tradisi Jawa tidak ditinggalkan dan jangan menanamkan lada hitam lebih daripada yang diperlukan untuk kegunaan dalam negeri, raja dan permaisuri pun hilang ghaib.

(Ras, 1990, p. 363).

Oleh itu, peristiwa ghaib selepas kemangkatan menunjukkan bahawa raja yang berketurunan dewa akan pulang ke kayangan setelah selesai tanggungjawab mereka di dunia. Keadaan ini menunjukkan bahawa raja mempunyai hubungan secara langsung dengan alam kayangan.

Simbolisme dewa-raja juga tergambar melalui hubungan secara tidak langsung antara dewa-dewi dengan raja. Dalam sastera Melayu klasik, terdapat gambaran tentang dewa di alam kayangan yang bertindak memilih raja di dunia untuk dimahkotakan. Konsep mendapat mandat dari kerajaan langit bukan perkara baharu yang wujud dalam masyarakat Melayu. Jika ditelusuri konsep beraja dalam tamadun China, seseorang raja perlulah mendapat mandat daripada tuhan atau *tian*. Oxnam (2002-2017) menyatakan bahawa, Maharaja Chian dianggap sebagai 'anak tuhan' (*son of heaven*) yang dipertanggungjawabkan untuk mengekalkan keharmonian antara makhluk di dunia dengan kerajaan langit. Baginda memimpin rakyat berdasarkan mandat dari langit. Dalam teks Melayu klasik, terdapat perihal raja dilantik oleh dewa dari kayangan seperti dalam *Hikayat Banjar*, kemahkotaan seseorang raja diturunkan dari langit. Contohnya:

Hai Raden Surjanata, jangan tuan dahulu turun. Ini sambut mahkota dari langit akan tuan pakai pengantin itu. Maka mahkota ini mawastukan tuan menjadi raja terlalu lebih daripada segala raja-raja yang di bawah angin sekaliannya ini, sampai turun-temurun. Asal daripada ini sampai kepada esok lusa anak cucu tuan menjadi raja terlebih tuahnya daripada sekaliannya raja-raja yang di bawah angin ini. Maka mahkota inilah akan tanda anak cucu tuan menjadi raja itu. Barang siapa kuawa dapat memakai mahkota ini maka ia itu ditunjukkan Allah menjadi raja. Ertinya kuawa dapat memakai mahkota ini: lamun tiada sesak, lamun tiada longgar, lamun

tiada berat, seperti berkopiah itu, maka tandanya menjadi raja. Lamun longgar atau sesak atau berat itu tandanya yang tiada menjadi raja; kerana mahkota ini tahu keberat tahu bersesak tahu berlonggar tahu beringan tahu bersadang-sadangan kepada yang memakai itu, seperti tanda akan yang menjadi raja” demikian kata suara yang berkata di udara itu. Maka disambut oleh Raden Surjanata itu, maka duduk dicampuna gading berpalsir diwangga, barawi cindai merah diparmas, bararahab sachlat ‘ainalbanat, berlapik kain sandusin, berumbai-umbaikan mutiara, bertatahkan ratna mutu manikam.

(Ras, 1990, p. 265).

Mahkota merupakan salah satu simbol penting untuk menjaga kedaulatan raja. Contohnya dalam kitab *Sulalatus Salatin*, apabila Raja Suran mahu menandai simbol darjat kesultanan kepada anaknya, beliau menitahkan Raja Jin mengambil mahkota di dalam harta simpanan Nabi Sulaiman (Shellabear, 1977, p. 14).

Dalam *Hikayat Banjar*, mahkota bukan hanya bertatahkan permata yang indah tetapi saiznya hendaklah menepati saiz kepala raja yang dipilih oleh kerajaan kayangan. Keadaan ini menunjukkan bahawa kedaulatan seseorang raja amat bergantung pada kemahkotaan baginda. Mengikut kepercayaan Hindu, mahkota melambangkan perhiasan kebesaran di atas kepala Dewa Indra (Sahai, 1975, p. 21). Dewa Indra digambarkan dalam bentuk seseorang yang menaiki gajah putih, dua daripada tangannya memegang tongkat sakti (*vajra*) dan memakai mahkota yang diperbuat daripada permata yang berwarna-warni. Juga dalam legenda agama Buddha, terdapat dua dewa, iaitu Indra dan Brahma yang memakai tiara (Sahai, 1975, p. 22).

Penggunaan warna kuning juga merupakan simbolisme dewa-raja yang ditonjolkan secara tidak langsung. Warna kuning tidak boleh dipakai oleh orang biasa, apatah lagi jika melibatkan upacara di dalam istana. Warna kuning melambangkan warna diraja di kebanyakan tempat di Asia. Misalnya dalam budaya Cina kuno, kuning merupakan salah satu daripada lima warna utama, serta lambang bagi ‘pusat’ dan ‘bumi’ (Khairil Annas, 2014, p. 105). Penggunaan warna kuning sebagai warna diraja hanya boleh dipakai oleh raja dan kerabatnya sahaja. Rakyat biasa dilarang menggunakan warna ini, terutama dalam majlis yang dihadiri oleh raja atau keluarga diraja (Khairil Annas, 2014, p. 83). Selain warna kuning, kain songket juga merupakan pakaian yang dipakai oleh raja, terutamanya semasa adat istiadat rasmi. Contohnya:

Ramailah dayang-dayang dan mak inang pengasuh dan biti perwara dan anak-anak dara memetik bunga-bunga yang bertangkai-tangkai, bungkusan bunga itu dari kain sutera kuning dan dari selampai yang berwarna merah jambu dan dari

sutera hijau dan adalah pula bungkusan yang dari bersongket bertabur benang emas berbagai-bagai macamnya, inang pengasuh itu bersuka cita dan riang.

(Noriah, 1992, p. 9)

Selain itu, ritual dan adat istiadat yang penuh gilang-gemilang yang dijalankan oleh pihak istana secara tidak langsung melambangkan simbolisme dewa-raja. Dalam menonjolkan simbol ini, segala jata dan kelengkapan pusaka akan dipakai oleh raja dan kerabat semasa upacara khas seperti yang tertulis dalam *Hikayat Panji Semirang*.

Setelah itu, maka Puteri Galuh dan Raden Inu pun dihiasi orang dengan berbagai-bagai perhiasan keemasan, hingga tubuhnya bertambah elok dan parasnya bertambah indah hingga susah dicari bandingnya. Setelah sudah maka baginda Ratu pun menitahkan memalu bunyi-bunyian dan menghimpunkan segala isi negeri, kerana hendak merajakan paduka anakanda di dalam negeri Kuripan itu, sebab seri baginda itu hendak menjadi Begawan, kerana sudah sangat tua. Maka ramainya tiada terkira-kira, kerana kemung dan gong, kempul dan saron, serta gendang dan rebana dipalu orang dengan tiada berhentinya dan orang-orang yang melihat pun teramat banyaknya hingga penuh sesak kota itu.

(Noriah, 1992, p. 130).

## KESIMPULAN

Hasil pengaruh agama Hindu-Buddha yang menekankan ketinggian kuasa raja menunjukkan bahawa wujudnya unsur simbolisme dewa-raja dalam penghasilan teks Melayu klasik. Dokongan terhadap ideologi ini membawa kepada kultus penyembahan raja yang dianggap sebagai penjelmaan dan inkarnasi dewa-dewi agama Hindu-Buddha. Ajaran agama Hindu-Buddha yang menekankan konsep *chakravartin* dalam kosmologi Hindu dan Buddha yang meletakkan raja sebagai pemerintah alam semesta menguatkan lagi dokongan terhadap kultus dewa-raja. Selain itu, gambaran bahawa raja merupakan keturunan yang luar biasa yang diberikan kuasa melalui tujuh permata *chakravartin* sebagai lambang kedaulatan memantapkan lagi ideologi dewa-raja di Alam Melayu. Tidak hanya itu, pemusatan kuasa raja di istana dan bandar yang merupakan pusat kesaktian yang memancarkan kuasa *chakravartin* dan raja mempunyai *mahâpurusha* (tanda) menjadikan raja berbeza daripada manusia biasa. Pemerintahan raja yang dibantu oleh para dewa, *nagas*, burung dan makhluk liar memperkukuh institusi beraja dalam masyarakat di Asia Tenggara, terutama Thailand, Laos, Kemboja dan Nusantara. Penjelmaan unsur kedewaan seseorang raja dizahirkan melalui penceritaan dalam hikayat Melayu

klasik, sekali gus menjadi salah satu mekanisme berkesan untuk mengekalkan pemerintahan beraja dalam tamadun Melayu.

## RUJUKAN

- al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1972). *Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu*. Capaian pada 12 Mei 2016 daripada <http://www.ukm.my/penerbit/sp-syed-naquib.pdf>.
- de Blois, L. dan R. J. van der Spek (1997). *An introduction to the ancient world*. London: Routledge.
- History.com Staff (2009). *Greek mythology*. Capaian pada 23 Januari 2016 daripada <http://www.history.com/topics/ancient-history/greek-mythology>.
- Hooykaas, C. (1965). *Perintis sastera*. London: Oxford University Press.
- Houle, M. M. (2001). *Gods and goddesses in Greek mythology*. Berkeley Heights, NJ: Enslow Publishers Inc.
- Idrus (1966). *Sang Boma: Hikayat kuno dari zaman Hindu*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Ismail Hamid (2001). *Perkembangan kesusasteraan Melayu lama*. Petaling Jaya: Pearson Education Malaysia.
- Jamilah Ahmad (1980). *Hikayat Parang Puting*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kale, M. R. (Ed.) (1922). *The Raghuvamsa of Kalidasa with the commentary (the Samjivani) of Mallinatha*, Cantos I-X (Ed.). Bombay: P. S. Rege.
- Khairil Annas Jusoh (2014). *Dustur wa Salatin: Perlembagaan dan para sultan*. Selangor: Yayasan Penyelidikan Transformasi (FORT).
- Liaw Yock Fang (Ed.) (2011). *Sejarah kesusasteraan Melayu klasik*. Jakarta: K.T. Yayasan Pustaka Obor.
- Mabbett, I. W. (1977). The 'Indianization' of Southeast Asia: Reflections on the historical sources. *Journal of Southeast Asian Studies* 8(2), 143–161, Capaian daripada <https://doi.org/10.1017/S0022463400009310>.
- Nilakanta Sastri, K. A. (1978). *South India and South-East Asia: Studies in their history and culture*. Mysore: Geetha Book House.
- Noriah Mohamed (1992). *Hikayat Panji Semirang*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- O'Brien, B. (2017). *What's a 'God-King'?* Capaian pada 28 Januari 2017 daripada <http://buddhism.about.com/od/vajrayanabuddhism/a/dalailamarole.htm>.
- Oxnam, R. B. (2002-2017). *Confucian teaching: The emperor and the Mandate of Heaven*. Capaian pada 12 Januari 2014 daripada [http://afe.easia.columbia.edu/at/conf\\_teaching/ct13.html](http://afe.easia.columbia.edu/at/conf_teaching/ct13.html).
- Persatuan Sejarah Malaysia (1980). *Lembah Bujang*. Kuala Lumpur: Percetakan United Selangor.
- Pusat Rujukan Persuratan Melayu @ DBP (2008-2017). *Dewa*. Capaian pada 4 Disember

2013 daripada <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=dewa>.

- Ras, J. J. (1990). *Hikayat Banjar* (Siti Hawa Salleh, Terjemahan). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Robert Graves (1955). *The Greek myths*. New York: Penguin Books.
- Sahai, B. (1975). *Iconography of minor Hindu and Buddhist deities*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Shellabear, W. G. (1977). *Sejarah Melayu* (Edisi ketiga). Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti.
- Siti Hawa Salleh (2009). *Kelopak pemikiran sastera Melayu*. Bangi, Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Winstedt, R. O. dan Sturrock, A. J. (Eds.) (1983). *Hikayat Malim Deman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.

Diperoleh (*Received*): 21 Februari 2017

Diterima (*Accepted*): 30 Mac 2017

## NOTA

- 1 Tantrik merupakan ajaran yang mempunyai ciri agama Buddha bermazhab Mahayana dan agama Hindu yang melakukan pemujaan tuhan Siva dan tuhan Vishnu.