

Sinkretisme Agama dan Fungsinya dalam Karya Historiografi Melayu Sulalatus Salatin

(Religious Syncretism and its Function in the Malay Historiography Text Sulalatus Salatin)

Raja Faris Hakimi Raja Jaafar¹, Rahimah Hamdan^{2*} 

¹Jabatan Bahasa Melayu, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia, 43400 UPM Serdang, Selangor, Malaysia

Email: gs66393@student.upm.edu.my

²Jabatan Bahasa Melayu, Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia, 43400 UPM Serdang, Selangor, Malaysia

Email: rahimahh@upm.edu.my

ABSTRAK

CORRESPONDING

AUTHOR (*):

Rahimah Hamdan

(rahimahh@upm.edu.my)

KATA KUNCI:

Sinkretisme agama

Historiografi

Sulalatus Salatin

Raja

Magis

KEYWORDS:

Religious syncretism

Historiography

Sulalatus Salatin

King

Magic

CITATION:

Raja Faris Hakimi Raja Jaafar & Rahimah Hamdan. (2024). Sinkretisme Agama dan Fungsinya dalam Karya Historiografi Melayu Sulalatus Salatin. *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities (MJSSH)*, 9(12), e003133.

<https://doi.org/10.47405/mjssh.v9i12.3133>

Fungsi Selat Melaka sebagai laluan perdagangan antara Timur dengan Barat menyebabkan masyarakat Melayu sentiasa terdedah kepada dunia luar sehingga menganut beberapa agama berbeza dari satu zaman ke zaman yang lain. Walaupun telah memeluk Islam seawal kurun ke-13 Masihi, agama dan kepercayaan yang lampau masih menebal malahan dipertindankan dengan agama Islam sehingga membentuk sinkretisme dalam pandangan Alam Melayu. Hal tersebut terpancar dalam penulisan yang dihasilkan oleh masyarakat ini termasuklah *Sulalatus Salatin* yang merupakan salah satu karya historiografi terawal serta terpenting dalam sejarah kesusasteraan Melayu. Namun, sebagai karya yang dihasilkan di bawah naungan istana, *Sulalatus Salatin* ditulis dengan memasukkan idea-idea tertentu yang menjurus kepada kepentingan golongan raja. Persoalannya, apakah fungsi sinkretisme agama dipaparkan dalam *Sulalatus Salatin*? Bagaimanakah kemasukan sinkretisme e agama mampu memberi manfaat kepada raja, sesuai dengan tujuan asal penulisan karya historiografi? Bertitik-tolak dari itu, kajian ini dilakukan dengan dua objektif iaitu untuk mengenal pasti elemen sinkretisme agama dalam pandangan Alam Melayu tradisional, serta menganalisis fungsi sinkretisme agama dalam karya historiografi Melayu *Sulalatus Salatin*. Metodologi yang digunakan adalah analisis teks terhadap *Sulalatus Salatin* serta kaedah kepustakaan untuk mendapatkan bahan rujukan mengenai sinkretisme agama. Kajian ini mendapati, elemen magis adalah tumpuan utama masyarakat Melayu dalam mana-mana agama yang sedang atau pernah dianutnya. Oleh itu, elemen magis yang diwarisi dari zaman pra-Islam tidak disingkirkan sepenuhnya bahkan melengkapi elemen magis dalam agama Islam. Sumbangan

kajian ini mendapati elemen agama amat penting dalam mengangkat legitimasi raja agar kedudukannya sebagai pemerintah berdaulat terus terpelihara dalam sesebuah negara kota.

ABSTRACT

The role of the Strait of Malacca as a major trading route connecting the East and West has continuously exposed the Malay community to various external influences, resulting in the adoption of multiple religions over different periods. Although Islam was embraced as early as the 13th century, remnants of pre-Islamic beliefs remained deeply rooted and were subsequently merged with Islamic practices, creating a unique form of religious syncretism in the Malay worldview. This syncretism is reflected in Malay literary works including *Sulalatus Salatin*, one of the earliest and most significant historiographical texts in the history of Malay literature. As a product of courtly patronage, *Sulalatus Salatin* was crafted to embed specific ideas that served the interests of the rulers. Thus, this raises the question, what purpose does religious syncretism serve in *Sulalatus Salatin*? How does the incorporation of religious syncretism benefit the rulers, in accordance with the primary goals of historiographical texts? This study aims to answer these questions through two main objectives: first, to identify the elements of religious syncretism within the traditional Malay worldview, and second, to analyze the function of religious syncretism in the Malay historiographical text *Sulalatus Salatin*. This research employs a textual analysis approach applied on *Sulalatus Salatin*, alongside library study to explore relevant literature on religious syncretism. The findings reveal that the Malay community has consistently emphasized on magical elements across all religions they have practiced. Consequently, pre-Islamic magical elements were not entirely discarded but rather integrated into the Islamic framework. Indeed, this study highlights the critical role of religious elements in legitimizing the authority of the king, ensuring the preservation of his position as a sovereign ruler within a city-state.

Sumbangan/Keaslian: Kajian ini menyumbang kepada pembuktian kekuatan legitimasi raja yang sangat penting dalam genre historiografi Melayu.

1. Pengenalan

Dalam masyarakat Melayu, sinkretisme agama memainkan peranan penting dalam membentuk identiti budaya dan dinamika sosial. Menurut [Kamus Dewan Perdana \(2020: 2119\)](#), 'sinkretisme' adalah fahaman atau aliran yang menggabungkan ciri-ciri kepercayaan, amalan atau pengajaran yang berbeza untuk mewujudkan penyesuaian. Sinkretisme agama dalam masyarakat Melayu merujuk kepada fenomena penggabungan dan kewujudan bersama pelbagai agama dan amalan spiritual yang mencerminkan kebolehsuaian dan ketahanan dalam membentuk lanskap sejarah dan sosial mereka.

Selama berabad-abad, Kepulauan Melayu telah menyaksikan gelombang penghijrahan, perdagangan dan pertukaran budaya sehingga membentuk pandangan alam atau *worldview* yang unik. Menurut [Khatijah Sanusi dan Rafeah Legino \(2015\)](#), Selat Melaka menjadi daya tarikan utama kepada laluan perdagangan yang berjaya antara Timur dan Barat sehingga menjadi titik pertemuan para pedagang yang tidak hanya membawa barang dagangan tetapi juga sistem kepercayaan agama mereka.

Pandangan Alam Melayu yang terbentuk hasil sinkretisme pelbagai agama ini terpancar dalam karya-karya yang dihasilkan oleh masyarakatnya. Menurut [Shaharuddin Maaruf \(1997\)](#), sesuatu karya sastera itu dengan serentak mencerminkan nilai-nilai yang mendukung penciptaan dan khalayak yang hendak dipengaruhi oleh pengarang. Bertepatan dengan hal tersebut, [Teeuw \(1983\)](#) menegaskan bahawa karya sastera itu sendiri merupakan sebuah pandangan alam yang koheren dan secara keseluruhannya memiliki kebulatan makna. Dalam kesusasteraan Melayu tradisional, *Sulalatus Salatin* adalah teks yang sering dianggap terunggul seperti mana pandangan [Muhammad Salleh \(2019\)](#) yang melihatnya sebagai karya "*par excellence*". Seperti karya sastera Melayu tradisional yang lain, teks *Sulalatus Salatin* tidak terkecuali daripada memaparkan pandangan alam masyarakat yang terhasil daripada sinkretisme pelbagai bentuk agama atau kepercayaan.

Dalam kajian lalu, [Brakel \(2007\)](#) telah membincangkan kedatangan Islam di Alam Melayu-Indonesia yang dilihat berasimilasi dengan tradisi tempatan tanpa menyingkirkannya secara keseluruhan. Kajian ini menunjukkan kepercayaan Islam dapat melengkapinya adat tempatan sehingga terhasilnya budaya yang menggabungkan ajaran Islam dengan pemujaan nenek moyang, ritual mistik, dan undang-undang adat. Dapatan kajian ini berfokus kepada sinkretisme agama dalam budaya-budaya masyarakat Jawa seperti wayang kulit, gamelan, nyadran, slametan, mbersih desa, dan lain-lain. Penelitian yang lebih berfokus kepada masyarakat Melayu pula dihasilkan oleh [Khalidah Khalid Ali \(2022\)](#). Kajian ini meneroka sinkretisme dalam budaya ukiran masyarakat Melayu, yang mana simbol-simbol Hindu disesuaikan agar selari dengan prinsip Islam sehingga mewujudkan estetika Melayu-Islam yang unik. Kajian ini mendapati motif haiwan-haiwan Hindu seperti makara, garuda dan naga telah diolah semula menjadi motif bangau, motif sayap dan motif awan larat. Penyesuaian ini mengekalkan intipati motif Hindu sambil mencerminkan konsep Islam seperti tauhid. Ini menunjukkan terdapatnya sisa-sisa kesenian Hindu yang masih dikekalkan namun melalui proses asimilasi ataupun diinterpretasi semula mengikut acuan Islam.

Berdasarkan penelitian-penelitian terkini mengenai teks *Sulalatus Salatin*, sinkretisme agama yang dipaparkan dalam teks tersebut tidak menjadi fokus para pengkaji lalu. Kajian [Siti Nurkhalida Md Ariff et al. \(2024\)](#) berfokus terhadap kepimpinan diplomatik masyarakat melalui teknik diplomasi dan mendapati hubungan diplomatik dijalinan melalui dua elemen penting iaitu penghantaran utusan dan bingkisan hadiah. Seterusnya, kajian [Rakhmat Soleh \(2023\)](#) pula berkhusus terhadap elemen mitos dan sejarah dalam *Sulalatus Salatin* dan mendapati ia dikarang dengan ideologi yang bertumpu kepada kuasa politik, legitimasi dan hierarki sosial. Walaupun demikian, kajian ini turut mengakui adanya unsur sinkretisme dalam teks *Sulalatus Salatin* melalui kenyataan pengkaji bahawa konsep taat setia dan derhaka daripada agama Hindu telah diwarnai dengan unsur-unsur Islam.

[Azlina Musa \(2023\)](#) dalam kajiannya pula meneliti khasiat tumbuhan herba seperti sirih, kunyit, kangkuang dan lain-lain. Sinkretisme agama turut dinyatakan secara ringkas oleh

pengkaji yang melihat bahawa teks *Sulalatus Salatin* memaparkan kehidupan masyarakat Melayu dari zaman animisme, Hindu-Buddha dan Islam. Selain itu, [Norazimah Zakaria et al. \(2021\)](#) pula memfokuskan kajian terhadap akhlak pemimpin dari sudut pandang Islam. Pengkaji juga menyatakan serba sedikit mengenai adanya hubungan timbal balik antara Islam dengan Hindu yang melihat raja sebagai dewa berkuasa mutlak, dan ini secara tidak langsung menunjukkan kesedaran pengkaji tentang adanya elemen sinkretisme dalam teks tersebut. Manakala, kajian [Rizqi Handayani \(2020\)](#) terhadap *Sulalatus Salatin* pula bertumpu terhadap peranan perempuan di dalam istana yang dilihat mempunyai fungsi politik seperti diplomasi, reproduksi dan rekreasi.

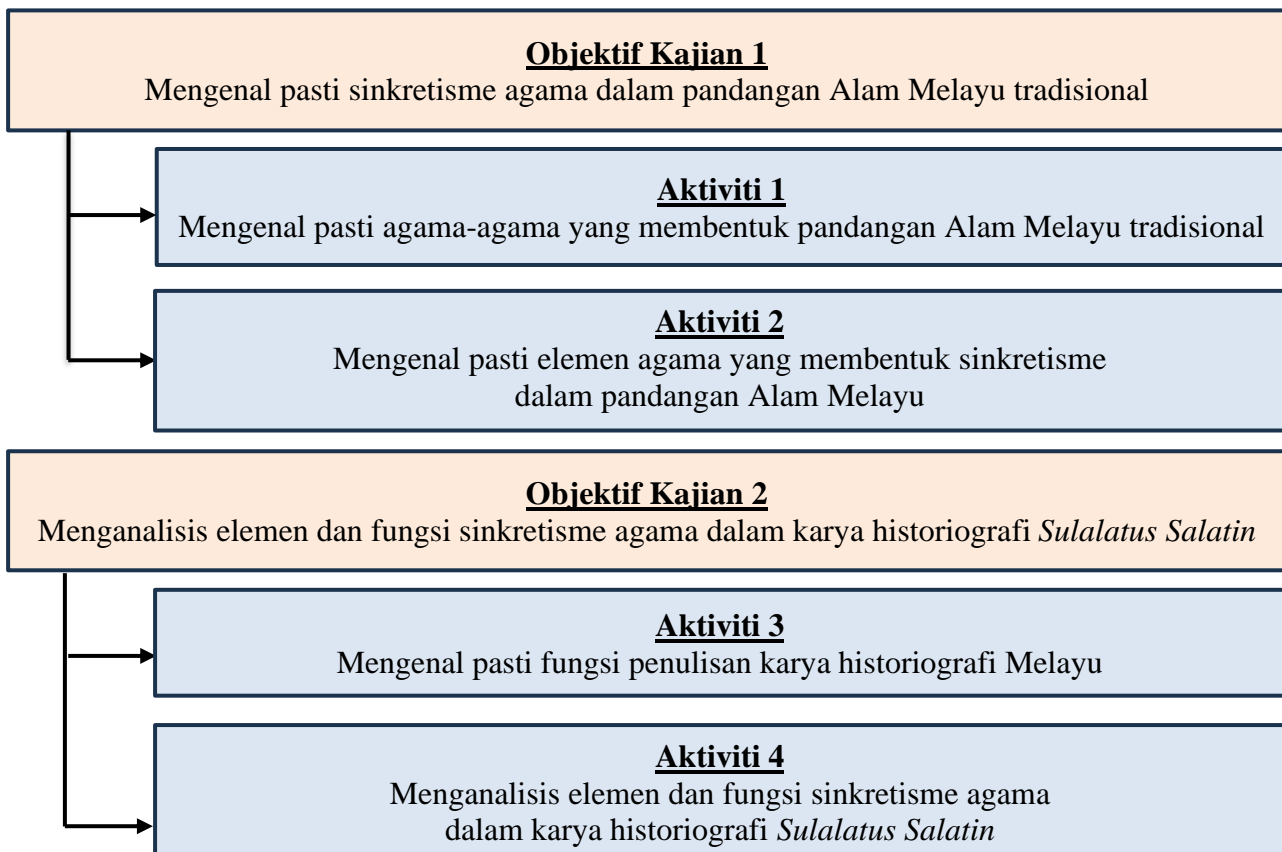
1.1. Objektif Kajian

Berdasarkan sorotan yang dibuat di atas, jelaslah bahawa para pengkaji lalu hanya menyebut sinkretisme agama dalam *Sulalatus Salatin* secara ringkas tanpa adanya kajian yang khusus dijalankan untuk meneliti hal tersebut secara lebih mendalam. Kelompangan inilah yang terdapat dalam kajian lalu justeru merelevankan kajian ini. Oleh itu, kajian ini didasari kepada dua objektif iaitu:

- i. Mengenal pasti elemen sinkretisme agama dalam pandangan alam masyarakat Melayu tradisional
- ii. Menganalisis elemen dan fungsi sinkretisme agama dalam karya historiografi *Sulalatus Salatin*

2. Metod Kajian

Kajian ini memanfaatkan kaedah analisis teks yang diaplikasikan ke atas teks *Sulalatus Salatin*, di samping kaedah kepustakaan untuk mendapatkan bahan rujukan mengenai sinkretisme agama dalam masyarakat Melayu. Objektif kajian di atas akan diselesaikan oleh beberapa aktiviti seperti dalam carta alir berikut:



3. Hasil Kajian

3.1. Agama-agama yang Membentuk Pandangan Alam Melayu Tradisional

Untuk mengenal pasti agama-agama yang memberi kesan terhadap pembentukan pandangan Alam Melayu, adalah penting untuk mengenal pasti apakah penanda aras kepada identiti 'Melayu' itu sendiri. Menurut [Andaya dan Andaya \(1982\)](#), reputasi Melaka sebagai pusat perdagangan dan keagamaan pada abad ke-15 telah menjadikannya sebagai penanda aras sehingga kesusasteraan, sistem pemerintahan, pakaian, gelaran, tarian serta permainannya ditiru dan diikuti oleh kerajaan-kerajaan Melayu serantau. Hal ini terbukti dengan melihat senarai perkataan Melayu yang dihasilkan oleh ekspedisi Magellan setelah kejatuhan Melaka, yang mana frasa "cara Melayu" ditakrifkan sebagai "cara Melaka" ([Reid, 2001](#)). [Milner \(2008\)](#) turut menegaskan bahawa negeri Melaka yang berasal usul daripada Palembang ini telah memainkan peranan penting dalam pembentukan identiti Melayu. Memandangkan pemerintah Melaka berketurunan raja-raja Palembang, negeri tersebut mendapat prestij yang tinggi dalam kalangan masyarakat Melayu dan ini diperlihatkan dalam *Sulalatus Salatin* yang memandangkan jurai keturunan Palembang sebagai sumber legitimasi kuasa. Hal ini kerana sebelum abad ke-13, wujud sebuah empayar gergasi bernama Srivijaya yang menguasai sebahagian besar Alam Melayu. Seperti dinyatakan [Hall \(2011\)](#), empayar Srivijaya ini berpusat di Palembang dan ia mula membina pengaruhnya dari sana. Malahan menurut [Andaya \(2008\)](#), Melaka sebagai pusat intrepot dapat dibangunkan dengan cukup pantas kerana didorong oleh pengalaman putera keturunan Palembang serta pengikutnya selaku pewaris Srivijaya. Oleh itu, Melaka dan Srivijaya merupakan dua kerajaan penting dalam sejarah perkembangan masyarakat Melayu. Agama-agama yang mempengaruhi kedua-dua kerajaan ini haruslah dikenalpasti kerana ia memberi kesan terhadap pandangan alam masyarakat Melayu.

Berdasarkan catatan I-Tsing iaitu seorang sami dari China, jelas sekali kerajaan Srivijaya mengamalkan agama Buddha bahkan menjadi pusat menuntut agama tersebut ([Coedes, 1975](#)). Walau bagaimanapun, kenyataan I-Tsing ini hanya bertumpu kepada sami-sami China dan tidak memperlihatkan kepercayaan masyarakat tempatan secara lebih tuntas. Hakikatnya di samping mengamalkan agama Buddha, [Coedes \(1975\)](#) menjelaskan bahawa kerajaan-kerajaan di Asia Tenggara termasuk Srivijaya turut menyerap masuk konsep kesetiaan daripada Sivaite (cabang agama Hindu) yang mengamalkan sistem kasta 'Brahman-Ksatria', sehingga para pemerintah dilihat sebagai pengikut Siva iaitu dewa yang berkuasa mengawal kerajaan. [Rajantharan \(2001\)](#) turut mendapati bahawa walaupun para pemerintah di Asia Tenggara mengamalkan agama Buddha, golongan Brahman yang beragama Hindu diberi penghormatan serta dipandang tinggi di istana dan mereka berperanan penting untuk melangsungkan upacara-upacara seperti pentahbisan yang dipercayai membawa berkat kepada para pemimpin.

Tegas [Milner \(2008\)](#), para pemimpin yang menerima pakai konsep daripada Sivaite-Hindu ini bukanlah meninggalkan agama Buddha, tetapi mengintegrasikan kedua-dua agama tersebut (Hindu dan Buddha) sehingga membentuk suatu sistem kepercayaan yang eksklusif. Pengaruh Hindu di Srivijaya juga dilihat oleh [Manguin \(2004\)](#) melalui penemuan tinggalan kuil Hindu aliran Vaishnava di Kota Kapur (Pulau Bangka) berhadapan muara Sungai Musi yang mengalir dari Palembang. Oleh itu dalam konteks Alam Melayu, para sarjana memanggil agama ini sebagai 'Hindu-Buddha' iaitu suatu istilah payung yang merujuk kepada sistem kepercayaan yang khas diamalkan oleh masyarakat setempat. Ini bertepatan dengan kenyataan Raffles bahawa agama Hindu-

Buddha di Alam Melayu adalah berbeza daripada apa yang dianuti di benua India (Khairudin Aljunied, 2023).

Bagi kerajaan Melaka pula, pengasasnya terlebih dahulu menganut kepercayaan Hindu-Buddha sebagaimana leluhurnya dari Palembang. Namun kemudian, pengasas Melaka yang bergelar Parameswara ini mula memeluk agama Islam seawal tahun 1413. Berdasarkan catatan jurubahasa Laksamana Zheng He iaitu Ma Huan yang singgah di Melaka pada tahun tersebut, Ahmat Adam (2021) mendapati raja Melaka iaitu Parameswara dan sekalian rakyatnya telah pun menganut agama Islam. Kedudukan teguh agama Islam dalam kalangan pemerintah Melaka juga terserlah melalui keterangan Tome Pires mengenai Sultan Alauddin yang dilihat "*lebih memerhatikan masalah masjid berbanding permasalahan lain*" (Cortesao, 2014). Peri pentingnya negeri Melaka dalam dunia Islam dapat dilihat daripada kenyataan sejarawan Portugis abad ke-16 iaitu Fernao Lopes de Castanheda. Dalam memperihalkan penjajahan Portugis ke atas Melaka, beliau menyatakan, "*dengan mengusir orang-orang Islam dari Melaka, api umat Islam akan terpadam dan kepercayaan mereka tidak akan tersebar lebih jauh lagi*" (Hasanuddin Yusof, 2017). Oleh itu, jelaslah bahawa Islam merupakan agama utama yang dianuti oleh masyarakat Melayu di Melaka dan ini berkekalan sehinggalah detik kejatuhan kerajaan tersebut. Ringkasnya, Hindu-Buddha dan Islam merupakan dua agama yang memberi pengaruh penting kepada pandangan alam masyarakat Melayu tradisional.

3.2. Elemen Agama yang Membentuk Sinkretisme Dalam Pandangan Alam Melayu

Hindu-Buddha dan Islam jelas sekali bukanlah agama warisan leluhur masyarakat Melayu kerana masing-masingnya berasal dari India dan Arab. Sebelum kedua-dua agama tersebut dibawa masuk ke rantau ini, leluhur masyarakat Melayu berpegang kepada kepercayaan primitif yang disebut 'animisme'. Menurut Tylor (1871), animisme adalah kepercayaan bahawa adanya kawalan oleh dewa-dewi dan roh-roh kecil, semangat, serta kehidupan selepas mati, sehingga doktrin-doktrin ini membawa kepada kegiatan pemujaan. Jelas Durkheim (1995), masyarakat primitif cenderung menyamakan sifat-sifat pada diri manusia dengan persekitarannya dan ini mendorong kepercayaan bahawa segala objek di sekitar (pokok, batu, haiwan dan lain-lain) turut memiliki sifat dualiti iaitu 'jasad' dan 'roh' sebagaimana diri manusia itu sendiri.

Walaupun objek-objek ini dianggap 'hidup' dalam kepercayaan animisme, 'kehidupan' mereka jelas sekali berbeza daripada logik-logik dan norma-norma yang difahami oleh manusia. Kelainan dan keluarbiasaannya ini menyebabkan ia dianggap suci dan kemudiannya dipuja (Marett, 1914). Contohnya, gua dianggap suci kerana kedalamannya yang misteri, pembentukan geologinya yang ganjil serta sifat semulajadinya yang gelap dan berbahaya (Winzeler, 2012). Menurut Marett (1914), kepercayaan terhadap hal-hal suci ini turut menyebabkan masyarakat terbahagi kepada dua lapisan iaitu; ketua agama yakni golongan yang menguasai ilmu tentang hal-hal suci tersebut, dan; orang awam yakni para pengikutnya. Melalui amalan magis atau ritual, semua roh dapat diseru untuk memberi bantuan, ditenangkan atau dijauhkan (Kristensen, 1960). Dalam konteks masyarakat Melayu tradisional, individu yang mengetuai ritual ini digelar sebagai 'pawang'. Mauss (2001) menegaskan bahawa pawang pada asalnya memang berperanan sebagai seorang ketua agama. Seperti dijelaskan Kristensen (1960), manusia melakukan amalan magis-keagamaan dengan rasa hormat kerana dia sedang berhubung dengan kuasa-kuasa yang melebihi dirinya. Oleh itu, amalan magis ini dapat menentukan status sosial seseorang sehingga pawang mampu memiliki kuasa politik yang tinggi (Mauss, 2001). Ini bertepatan dengan pandangan Frazer (2009) bahawa pada asalnya, raja-raja di Alam Melayu

diangkat daripada kalangan pawang dan itulah sebabnya mereka sering dihubungkan dengan kuasa-kuasa magis. Hubungan kuat antara magis dengan agama dalam kepercayaan animisme ditegaskan oleh [Levi-Strauss \(1966\)](#) yang menyebut tiada agama tanpa magis dan tiada juga magis tanpa sekurang-kurangnya sedikit unsur agama.

Ketaasuban masyarakat Melayu primitif terhadap elemen magis ini memberi kesan yang cukup besar kepada penerimaan mereka terhadap agama Hindu-Buddha dan Islam yang datang kemudian. Hal ini kerana, kedua-dua agama tersebut telah ditapis terlebih dahulu mengikut kesesuaian pemikiran animisme. [Milner \(2008\)](#) menjelaskan bahawa kemasukan agama Hindu telah menarik perhatian golongan pawang dan masyarakat untuk mempelajari teknik-teknik ibadat Hindu bagi mencapai keabadian di tempat bersemayam Dewa Siva. Menurut [Nurdeng Deuraseh \(2010\)](#), entiti 'dewa' dalam agama Hindu-Buddha yang dipercayai memiliki elemen magis, kuasa atau tenaga ghaib dianggap serasi dan tidak berlawanan dengan kepercayaan animisme yang percaya pada entiti seperti 'semangat'. Oleh itu sebagaimana kepercayaan animisme yang membolehkan pawang-pemerintah menjadi penghubung antara masyarakat dengan entiti-entiti suci, agama Hindu-Buddha juga menawarkan tanggapan yang serupa. Menurut [Hall \(2011\)](#), pemerintah Srivijaya mengaitkan agama Buddha dengan kepercayaan warisan mereka iaitu adanya kuasa magis dalam kalangan ketua-ketua sehingga mampu mempengaruhi kesejahteraan hidup dan mati para pengikutnya. Menurut [Wolters \(1982\)](#), perbuatan mengaitkan diri dengan Dewa Hindu iaitu Siva menyebabkan pemerintah dilihat memiliki kuasa spiritual dan menjadi penghubung antara para pengikutnya dengan Sang Pencipta. Jelaslah di sini bahawa agama Hindu-Buddha telah digembleng oleh para pemerintah untuk kepentingan politik mereka tersendiri.

Hasil asimilasi Hindu-Buddha dengan kepercayaan tempatan, wujudlah konsep yang disebut 'devaraja'. Menurut [Rajantharan \(2001\)](#) devaraja bermaksud "*raja kepada dewa-dewi*" dan raja dalam konteks ini merujuk kepada Dewa Siva. Jelas [Puteh Noraihan \(2021\)](#), pemujaan terhadap raja dilakukan kerana Siva dilambangkan sebagai raja yang memerintah kerajaan dunia. Namun, Siva bukanlah satu-satunya dewa Hindu-Buddha yang disembah oleh masyarakat Melayu. Oleh itu, terdapat juga dewa-dewa lain contohnya Vishnu yang disebut dalam epigrafi pemerintah Srivijaya abad ke-9 ([Wolters, 1970](#)). Melalui pengenalan terhadap konsep dewa, para pemimpin-pawang yang sebelum ini dihormati kerana kemampuannya dalam amalan magis, mulai menggunakan gelaran 'raja' dan mendakwa diri mereka sebagai jelmaan daripada dewa-dewi yang lebih superior dan turut memiliki kuasa magis. Oleh itu, konsep devaraja menyebabkan golongan pemerintah iaitu raja semakin disanjung malahan dipuja. Kepentingan pemilikan kuasa magis oleh raja jelas terpancar dalam Batu Bersurat Kedukan Bukit yang mencatatkan pengasas Srivijaya iaitu Sri Jayanasa menjalani upacara *siddhiyatra*, iaitu satu ziarah yang membolehkan seseorang kembali dengan kuasa magis ([Coedes, 1975](#)).

Seterusnya, kemasukan agama Islam juga telah melalui proses penyesuaian dengan pemikiran-pemikiran setempat. Menurut [Endicott \(1970\)](#) hal ini kerana agama Islam yang masuk ke Alam Melayu mempunyai pengaruh India kerana ia turut disebarkan oleh para mualaf India khususnya pedagang dari Gujerat. Oleh itu, [Milner \(1981\)](#) melihat bentuk agama Islam dari India ini telah dipengaruhi tradisi pra-Islam di Parsi, sehingga raja mendapat gelaran *zilullah-fil-alam* iaitu "bayangan Tuhan di muka bumi". Menurut [Lambton \(1962\)](#), konsep ini masuk ke dalam sistem politik Islam khususnya Bani Abbasiyah hasil pengaruh kerajaan pra-Islam Parsi iaitu Sasanian yang mengamalkan agama Zoroastrian. Konsep tersebut kemudiannya mempengaruhi kerajaan-kerajaan

Islam di India dan dipakai oleh para sultan di Bijapur dan New Delhi (Milner, 1981). Selain itu, agama Islam yang sampai ke Alam Melayu juga dipengaruhi oleh aliran Sufism yang berpegang kepada doktrin *al-Insan al-Kamil*. Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), doktrin yang membawa erti 'manusia sempurna' ini adalah suatu kesedaran tentang penyatuan diri manusia dengan Tuhan. Antara idea penyatuan manusia-tuhan yang paling ekstrem diungkapkan oleh ahli Sufi ialah "Maha Suci Aku, Maha Besar keagungan-Ku" oleh Abi Yazid al Bustami, dan "*ana al-Haq*" oleh al-Hallaj iaitu "Akulah yang Maha Benar" (Ismail al-'Alam, 2021).

Dalam konteks kerajaan Melaka, catatan Tome Pires dalam *Suma Oriental* turut membayangkan adanya pengaruh doktrin sebegini terhadap Sultan Mahmud Shah yang dilihat tidak mahu mengerjakan haji atau umrah dengan alasan "*Melaka sebenarnya sama dengan Makkah*" (Cortesao, 2014). Doktrin penyatuan manusia-tuhan ini telah meneruskan lagi minat masyarakat Melayu terhadap elemen magis dalam kehidupan beragama. Hal ini kerana, mereka dapat mengaitkan diri dengan tuhan yang sememangnya Maha Berkuasa untuk melakukan apa sahaja mengikut kehendak-Nya. Ini bertepatan dengan kenyataan Hall (2011) bahawa Sufisme memberi penekanan kepada unsur magis atau mistik yang seiring dengan warisan Hindu-Buddha dan penting dalam menyatukan elemen lama dengan yang baharu. Menurut Schimmel (1975), al-Hallaj sendiri pernah mempelajari amalan magis di India. Dalam *Hujjat al-Hind* yang ditulis di India oleh Umar Mihrabi sekitar tahun 1400, Digby (1970) mendapati pengarang tersebut menganggap kebolehan magis yang dipertunjukkan oleh yogi-yogi Hindu boleh diamalkan sekiranya ia tidak melibatkan syaitan, kerana Islam sendiri percaya terhadap 'karamat' atau 'istidraj'. Ini menunjukkan bahawa penerimaan baik masyarakat Melayu terhadap Sufisme seperti disebut oleh Johns (1961) adalah kerana kesediannya untuk menggunakan elemen-elemen budaya bukan Islam. Oleh itu menurut Winstedt (1925), masyarakat Melayu sudah pun terbiasa dengan amalan zikir atau doa dalam Sufism kerana ia dianggap menyerupai mantera dalam tradisi Hindu.

Secara rangkumannya, konsep *zilullah-fil-alam* dan *al-Insan al-Kamil* yang mengaitkan sosok raja dengan Tuhan ini mendukung idea yang hampir serupa dengan konsep *devaraja* yang mengaitkan raja dengan dewa-dewi. Melalui model Sufi, para pemerintah yang kini digelar 'sultan' sedar akan penyatuan rohaninya dengan Zat Ilahi dan mendapat kuasa magis yang mampu membimbing para pengikut melalui jalan yang telah pun ditempuhinya (Hall, 2011). Dengan ini, jelaslah bahawa magis merupakan elemen utama yang ditumpukan oleh masyarakat Melayu dalam mana-mana agama yang dianutnya. Meskipun Islam, Hindu-Buddha dan animisme memiliki perbezaan ketara antara satu sama lain, elemen magis daripada ketiga-tiga agama ini telah dicampuraduk setelah masyarakat Melayu menganut Islam. Dalam penelitiannya pada awal abad ke-20, Skeat (1900) mendapati masyarakat Melayu masih mengamalkan ritual animistik iaitu 'puji padi' untuk menyeru semangat padi agar memastikan hasil tuaian melimpah ruah dan menjaga kesuburan tanaman. Beliau turut melaporkan kepercayaan masyarakat Melayu terhadap dewa yang dipercayai menjaga emas. Dewa tersebut diseru dengan berhati-hati kerana sebarang penyebutan nama 'Allah' akan menyebabkan emas-emas disorok (Skeat, 1900). Ini menunjukkan bahawa entiti-entiti sembah dalam Hindu-Buddha dan animisme masih menjadi kebergantungan masyarakat Melayu setelah kedatangan Islam. Oleh itu, kepercayaan masyarakat Melayu terhadap magis mempunyai kaitan yang rapat dengan mana-mana entiti sembah dalam Islam, Hindu-Buddha dan animisme. Memandangkan tuhan (atau apa jua entiti yang disembah dalam agama) dipercayai memiliki kuasa magis, manusia menyeru tuhan agar dapat memperoleh kuasa magis tersebut (Mauss, 2001). Jelaslah di sini bahawa magis merupakan elemen yang

menyumbang kepada pembentukan sinkretisme dalam pandangan alam masyarakat Melayu tradisional.

3.3. Fungsi Penulisan Karya Historiografi Melayu

Menurut [Hussain Othman \(2009\)](#), sastera sejarah atau karya historiografi Melayu hanya muncul setelah masyarakat Melayu menguasai bahasanya sendiri yang ditulis dengan aksara Arab-Parsi atau disebut “tulisan Jawi”. Menurut [Noriah Taslim \(2010\)](#), literasi Jawi sekaligus memperkenalkan dunia Melayu kepada pelbagai genre sastera dari Arab-Parsi seperti historiografi Islam yang dikenali sebagai *sira* dan *maghazi*. Seperti yang telah dibincangkan, kemasukan Islam dalam aliran Sufisme memperlihatkan penerusan elemen-elemen pra-Islam dalam pandangan Alam Melayu. Oleh itu, penulisan historiografi yang dihasilkan oleh masyarakat Melayu adalah berbeza daripada historiografi Islam selaku prototaipnya.

Sebagaimana dinyatakan [Denisova \(2020\)](#) historiografi Islam meletakkan riwayat hidup nabi terutamanya Nabi Muhammad sebagai sejarah yang amat istimewa dan menduduki darjat luar biasa Manakala, masyarakat Melayu pula meletakkan sejarah golongan raja pada kedudukan tertinggi oleh kerana sistem pemerintahannya yang dipengaruhi hinduisme ([Siti Hawa Salleh, 1992](#)). Oleh itu menurut [Harun Mat Piah et al. \(2006\)](#), setiap pengarang Melayu menceritakan sejarah negeri yang sangat berkait dengan sejarah keluarga raja, asal usul dan segala aktiviti yang berkaitan dengan golongan bangsawan. Sebagaimana ditegaskan [Syed Muhammad Naquib al-Attas \(1972\)](#), 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. Menurut [Amoroso \(2014\)](#), teks sastera yang dihasilkan di istana Melayu mempunyai fungsi preskriptif iaitu untuk melegitimasi golongan raja dan meneguhkan idea-idea dominan mengenai hubungan antara raja dengan rakyat. Ini sejajar dengan pandangan [Siti Hawa Salleh \(1997\)](#) bahawa karya historiografi Melayu bukanlah semata-mata mengemukakan kisah-kisah yang mempunyai makna dan kepentingan sejarah, namun ia juga berfungsi untuk memberi legitimasi kepada golongan bangsawan atau pemerintah, dan memastikan kewujudan serta kelangsungan taat setia rakyat terhadap raja. Oleh itu, ini bertepatan dengan kenyataan Mohd. Taib Osman bahawa “*histories had a definite function in upholding the political institution of the Malay society in the past*” ([Muhammad Yusoff Hashim, 1992](#)).

Secara rangkumannya, karya historiografi Melayu berfungsi untuk melegitimasi atau mengabsahkan kedudukan raja atau dinasti pemerintah yang mentadbir sesebuah kerajaan. Dengan cara ini, penghormatan terhadap raja dapat dikekalkan seraya menjamin kuasanya selaku pemerintah yang menduduki lapisan tertinggi dalam stratifikasi sosial masyarakat. Maka, kemasukan elemen-elemen magis daripada animisme, Hindu-Buddha dan Islam ke dalam naratif *Sulalatus Salatin* turut bersangkut-paut kepada fungsi penghasilan karya historiografi itu sendiri.

4. Elemen dan Fungsi Sinkretisme Agama dalam Karya Historiografi *Sulalatus Salatin*

4.1. Elemen Magis Animisme

Dalam *Sulalatus Salatin*, unsur animisme diperlihatkan melalui babak-babak pembukaan negeri. Sebelum sesebuah kerajaan didirikan, tempat itu dipilih kerana berlakunya

peristiwa-peristiwa magis yang berkait dengan binatang. Antaranya, pembukaan negeri Samudera adalah kerana terdapatnya peristiwa berunsur magis iaitu penemuan seekor semut yang bersaiz seperti seekor kucing. Oleh itu, negeri itu dinamakan 'Samudera' kerana ia bermaksud "semut besar":

"Adalah pada suatu riwayat Merah Silu pergi berburu, maka anjingnya bernama Si Pasai itu pun menyalak. Dilihat Merah Silu Si Pasai menyalak itu di atas tanah tinggi, seperti ditimbun orang rupanya. Maka Merah Silu naik di atas tanah tinggi itu, maka dilihatnya seekor semut besar seperti kucing; maka oleh Merah Silu semut itu diambil dan dimakannya. Maka tanah tinggi itu diperbuatnya akan tempat, dinamainya Semundra ertinya semut besar".

(A. Samad Ahmad, 2019: 55)

Seterusnya, pembukaan negeri Singapura pula dikaitkan dengan penemuan singa di pulau Temasek. Ini merupakan suatu peristiwa yang dianggap magis memandangkan singa bukanlah haiwan yang wujud di rantau ini. Malahan setelah singa tersebut dipandang oleh orang ramai, ia dengan serta-merta ghaib dari pandangan. Ini menunjukkan bahawa singa yang dilihat itu bukanlah haiwan yang sebenar, melainkan jelmaan daripada makhluk-makhluk halus seperti semangat. Oleh itu, negeri itu dinamai Singapura yang bererti "kota singa" dan ini mewujudkan asas simbolik yang menghubungkan nama negeri ini dengan kuasa dan kemegahan:

"Maka baginda semayam di bawah pohon jambu laut, dihadap segala Orang Besar-besar, berbicara hendak membuat negeri; seraya menitahkan rakyat menebas kayu di padang itu. Maka segala rakyat pun naiklah menebas; sekonyong-konyong melintas seekor binatang maha tangkas lakunya, merah warna bulu tubuhnya, kehitam-hitaman kepalanya, dan putih dadanya; sikapnya terlalu perkasa, besar sedikit daripada kambing randuk. Setelah ia melihat orang banyak itu. lalu ia melompat, ghaib daripada mereka itu. Maka titah Seri Teri Buana, "Apa nama binatang yang serupa itu?" Maka seorang pun tiada menyahut. Maka sembah Demang Lebar Daun, "Tuanku, ceritera orang patik dengar, yang demikian sifat dan kelakuan binatang itu, singa konon namanya, tuanku." Maka titah baginda, "Patutlah kita perbuat negeri tempat ini, kerana binatang gagah ada di dalamnya; dan sebutlah Temasek ini Singapura;" sampailah sekarang disebut orang "Singapura".

(A. Samad Ahmad, 2019: 40)

Selain itu, pembukaan negeri Melaka pula adalah kerana peristiwa anjing yang dikejar oleh pelanduk. Unsur magis terlihat kerana pelanduk adalah haiwan kecil berbanding anjing yang bersaiz lebih besar serta bersifat agresif. Kejadian magis itu menjadi asbab tempat itu dijadikan sebuah negeri, seperti dinyatakan berikut:

"Maka baginda pun datanglah ke sana, berhenti di bawah sepohon kayu, terlalu rampak, maka baginda menyuruh berburu; sekonyong-konyong terjun anjing dihambat pelanduk. Titah baginda "Baik tempat ini diperbuat negeri, anjing alah oleh pelanduk; jikalau orangnya betapa lagi?" Maka sembah segala Orang Besar-besar, "Benarlah seperti titah duli tuanku itu." [...] Maka titah baginda, "Apa nama kayu itu?" Maka sembah

orang, "Kayu Melaka namanya, tuanku," Maka titah Raja Iskandar Syah, "Jika demikian, Melakalah nama negeri ini".

(A. Samad Ahmad, 2019: 71)

Sebagai perbandingan, sifat-sifat negatif pada binatang pula dianggap sebagai petanda buruk yang memaparkan kejatuhan sesebuah negeri. Ini digambarkan dalam *Sulalatus Salatin* pada babak penaklukan negeri Pahang oleh Melaka. Raja Pahang iaitu Maharaja Dewa Sura menganggap kejatuhan negerinya adalah berpunca daripada kuku gajahnya yang tercabut:

"Pada suatu hari, gajah Maharaja Dewa Sura yang bernama Kurancak itu dibawa oleh gembalanya mandi, lalu dari hadapan penjara Maharaja Dewa Sura, maka dipanggil oleh Maharaja Dewa Sura, maka gajah itu datang; ditatapnya, dilihatnya kukunya kurang satu. Maka kata Maharaja Dewa Sura, "Selamanya tiada aku periksa akan gajahku ini haruslah maka negeri aku alah, inilah sebabnya".

(A. Samad Ahmad, 2019: 105-106)

Menurut [Sharifah Maznah Syed Omar \(1993\)](#) keterkaitan antara pembukaan negeri dengan binatang menggambarkan pemikiran animisme yang mempercayai bahawa setiap objek termasuklah binatang mempunyai 'semangat' yang memiliki kuasa supernatural dan mampu memberi kesan terhadap hidup manusia. Fungsi kemasukan episod ini dalam karya historiografi Melayu menurut [Siti Hawa Salleh \(2009\)](#) adalah untuk menggambarkan bahawa bukan sahaja raja dianggap sebagai insan yang terpilih, namun kerajaan yang didirikannya juga terbina di atas kawasan yang dianggap istimewa. Dengan cara ini, kawasan yang menjadi negeri raja tersebut juga dianggap memiliki magisnya tersendiri justeru menyumbang kepada legitimasi kuasa sang raja. Jelaslah bahawa jatuh banggunya sesebuah kerajaan dalam *Sulalatus Salatin* adalah bergantung kepada peristiwa-peristiwa magis yang melibatkan binatang dan ini mencerminkan pemikiran animisme.

4.2. Elemen Magis Hindu-Buddha

Sulalatus Salatin memperihalkan susur galur raja-raja Melaka yang bersambung dengan raja Palembang iaitu Nila Utama yang merupakan anak seorang penakluk dunia iaitu Raja Suran. Setelah menakluk negeri-negeri di daratan, Raja Suran meluaskan wilayah kekuasaannya hingga ke dalam laut. Di sinilah sifat magis Raja Suran terserlah pada keupayaannya untuk hidup di dalam air dan turun ke negeri bawah laut bernama Dika yang dihuni kaum Bu Sum di bawah pemerintahan Raja Aktabu'l-Ard. Raja Suran akhirnya mengahwini anak raja tersebut iaitu Puteri Mahtabu'l-Bahri. Melalui perkahwinan tersebut, lahirlah Nila Utama, Nila Pahlawan dan Krisyna Pandita. Walaupun *Sulalatus Salatin* tidak menyatakan secara eksplisit perihal sangkut pautnya anak-anak Raja Suran ini dengan dewa-dewa Hindu-Buddha, teks ini telah menyampaikannya dalam bentuk kiasan yang cukup halus.

Sebagaimana dijelaskan secara rinci oleh [Ahmat Adam \(2016\)](#), kata 'nila' pada nama Nila Pahlawan berasal daripada bahasa Sanskrit yang bermaksud warna biru gelap, dan inilah warna tubuh Dewa Vishnu. Manakala, kata 'pahlawan' pula ialah bentuk tercemar daripada kata Sanskrit '*pallava*' yang bererti 'ranting', dan ia secara kiasannya bermaksud 'cambahan' atau 'kelahiran'. Maka, nama Nila Pahlawan membawa maksud "ranting nila" dan ini merujuk kepada inkarnasi Dewa Vishnu. Hal ini juga dapat dilihat pada nama Nila

Utama. Kata 'utama' dalam bahasa Melayu berasal daripada kata Sanskrit '*ut-tama*' yang menurut [Monier-Williams \(1960\)](#) bermaksud terbaik, tertinggi, terunggul atau terpenting. Oleh itu, nama Nila Utama secara harfiahnya adalah "nila terbaik" atau secara kiasannya bermaksud inkarnasi Vishnu yang terbaik, terpenting atau paling menyerlah. Ini bertepatan dengan kedudukan diri Nila Utama dalam *Sulalatus Salatin* sebagai leluhur induk kepada dinasti raja-raja Melaka yang menjadi fokus penceritaannya. Manakala, 'Krisyna' pada nama Krisyna Pandita pula merujuk kepada Dewa Krisyna yang mana menurut [Ahmat Adam \(2016\)](#) merupakan jelmaan semula Dewa Vishnu. Sementara itu '*pandita*' dalam bahasa Sanskrit pula bermaksud orang terpelajar, bijaksana, sarjana atau filsuf ([Monier-Williams, 1960](#)). Maka, nama Krisyna Pandita adalah kiasan pengarang untuk menunjukkan inkarnasi Vishnu yang paling bijaksana.

Semasa anak-anak Raja Suran ini datang ke Palembang, mereka terus berangkat ke Bukit Si Guntang yang mana menurut teks ini "*di hulunya Gunung Mahamiru*" ([A. Samad Ahmad, 2019: 19](#)). Sekali lagi, ini memberi indikasi sifat kedewaan anak-anak raja tersebut. Sebagaimana dijelaskan oleh [Rajantharan \(2001\)](#), Gunung Mahameru dipercayai merupakan tempat tinggal dewa-dewa Hindu seperti Vishnu dan Siva. Seterusnya, di lembah Bukit Si Guntang itu pula tinggal dua orang balu iaitu Wan Empuk dan Wan Malini yang menanam padi huma. Pada malam ketibaan anak-anak Raja Suran itu, Wan Empuk dan Wan Malini melihat cahaya yang sungguh terang dari Bukit Si Guntang menyerupai matahari terbit. Keesokan harinya, kedua-dua balu itu mendapati padi yang ditanam oleh mereka telah "*berbuahkan emas, berdaunkan perak dan berbatangkan suasa*" ([A. Samad Ahmad, 2019: 20](#)). Setelah menaiki Bukit Si Guntang, Wan Empuk dan Wan Malini semakin teruja melihat tanah bukit itu yang juga telah berubah menjadi warna emas. Di sanalah mereka bertemu dengan Nila Utama, Nila Pahlawan dan Krisyna Pandita yang mendakwa berkuasa mengubah padi dan tanah menjadi emas. Keupayaan magis itu menyebabkan mereka diambil lalu diperlihara oleh Wan Empuk dan Wan Malini:

"Ketiga anak raja itu dibawanya kembali ke rumahnya. Maka ketiga baginda bersaudara pun duduklah dipeliharakan oleh Wan Empuk dan Wan Malini; padinya pun dituainyalah. Maka Wan Empuk dan Wan Malini pun kayalah dengan sebab mendapat anak raja itu".

([A. Samad Ahmad, 2019: 22](#))

Cuplikan di atas membuktikan dakwaan anak-anak raja itu adalah benar sehingga mendatangkan manfaat kepada kedua-dua balu tersebut. Ini memberi indikasi bahawa kuasa magislah yang dapat menarik perhatian masyarakat terhadap seseorang sebelum ia diangkat menjadi pemimpin. Seperti dijelaskan [Milner \(2016\)](#), sistem kerajaan Melayu memandang harta dan kekayaan sebagai suatu aspek yang penting dalam memberi seorang individu kuasa serta pengaruh. Melalui keupayaan mengubah objek-objek menjadi harta bernilai, kuasa magis ini berfungsi menunjukkan bahawa golongan raja memiliki kekayaan bahkan mampu menjana harta dengan cukup mudah. Dalam *Sulalatus Salatin*, berita tentang anak-anak raja tersebut menjadi masyhur di negeri-negeri sekitar Palembang sehingga Patih Suatang dari Minangkabau menjemput Nila Pahlawan ke negerinya lalu ditabalkan sebagai raja. Manakala, seorang patih dari Tanjung Pura juga telah menjemput Krisyna Pandita lalu dirajakan di negerinya. Maka, tinggallah Nila Utama di Palembang dan menjadi raja dengan gelaran "Seri Teri Buana" bersama-sama Demang Lebar Daun selaku pemangkunya. Terbuktilah bahawa dengan memiliki kuasa magis, ketiga-tiga adik beradik tersebut akhirnya mendapat penghormatan dan diangkat menjadi pemerintah.

Setelah beberapa lama memerintah negeri Palembang, Nila Utama ingin beristeri lalu meminta Demang Lebar Daun untuk mencarikannya perempuan. Dipersembahkanlah segala perempuan Palembang yang cantik-cantik untuk dibawanya beradu. Namun keesokan harinya, setiap perempuan yang beradu dengan Nila Utama akan penyakit kedal iaitu sejenis penyakit kulit. Hal ini berterusan sehinggalah habis segala perempuan di Palembang terkena penyakit kedal melainkan puteri Demang Lebar Daun sendiri yang bernama Radin Ratna Cendera Puri dan memiliki kecantikan luas biasa. Nila Utama yang telah jatuh hati pun meminta izin Demang Lebar Daun untuk mengahwini puterinya itu. Oleh kerana diselubungi rasa bimbang bahawa puterinya juga akan terkena penyakit kedal, Demang Lebar Daun menyerahkan puterinya dengan bersyarat. Nila Utama diminta untuk bersumpah bahawa dia dan segala keturunannya yang menjadi raja-raja Melayu kelak akan melindungi dan membela rakyat. Sebagai balasan, rakyat pula akan mencurahkan taat setia dan tidak derhaka. Di sini, termeterailah sebuah waad atau perjanjian sumpah setia antara Nila Utama yang mewakili raja Melayu dengan Demang Lebar Daun mewakili sekalian rakyat. Hasil perjanjian tersebut, keajaiban pun berlaku apabila Radin Ratna Cendera Puri tidak terkena penyakit kedal setelah beradu dengan Nila Utama:

“Setelah hari siang, [...] dilihat baginda akan isterinya suatu pun tiada merbahayanya; dipandang baginda bertambah amat pula indah sifat parasnya [...] Maka baginda pun terlalu sukacita, seraya baginda menyuruh memanggil Demang Lebar Daun; maka Demang Lebar Daun pun datang mengadap serta duduk menyembah. Maka titah Seri Teri Buana, “Paman, adalah anak paman suatu pun tiada merbahayanya.” Maka dipandang oleh Demang Lebar Daun, sungguh suatu pun tiada cacatnya anaknya itu. Maka sembah Demang Lebar Daun dengan sukacitanya, “Daulat Berdaulat tuanku Seri Teri Buana, Dipertuan tentera hamba Me1ayu”.

(A. Samad Ahmad, 2019: 26-27)

Peristiwa ini menunjukkan bahawa penyakit kedal adalah sebahagian kebolehan magis yang dimiliki oleh Nila Utama dalam memudaratkan orang lain selagi keinginannya tidak dituruti. Ini jelas terlihat daripada perkataan ‘daulat’ dalam petikan di atas yang mana menurut [Shellabear \(1916\)](#) merupakan kuasa raja untuk mendatangkan baik atau buruk. Oleh itu, [Shaharuddin Maaruf \(1988\)](#) menegaskan bahawa waad Nila Utama dan Demang Lebar Daun merupakan simbolik bahawa rakyat hanya akan terlindung daripada ‘daulat’ jika mereka mengikrarkan taat setia yang tidak terhingga dan tunduk kepada golongan pemerintah. Oleh itu, fungsi kuasa magis dalam bentuk daulat ini adalah sebagai amaran terhadap segala bentuk pertentangan justeru memastikan ketaatan rakyat.

Kuasa magis sekali terserlah apabila rombongan kapalnya kekurangan air minuman. Nila Utama mempamerkan kuasa magisnya dengan mengubah air laut yang masin menjadi tawar seperti berikut:

“Setelah datang ke suatu selat, maka segala kelengkapan baginda pun kekurangan air; beberapa dicari oleh sekalian mereka itu tiada bertemu dengan air tawar, maka kalutlah mereka itu sekaliannya kehausan air. Maka titah Seri Teri Buana, “Lingkarlah rotan, campakkan ke air itu.” Maka dikerjakan oranglah seperti titah baginda itu. Maka baginda pun turun ke sampan [...] dicelupkan baginda ibu kaki ke dalam lingkaran rotan itu [...] air masin itu menjadi tawar”.

(A. Samad Ahmad, 2019: 31)

Kuasa magis di atas berfungsi memperlihatkan bahawa raja merupakan penyelamat kepada semua rakyat. Melalui kuasa magis, rakyat berharap keselamatan mereka dipelihara oleh raja dan ini bertepatan dengan waad yang telah dibuat antara Nila Utama dan Demang Lebar Daun. Oleh itu dalam ketiga-tiga contoh yang diberikan ini, jelas sekali Nila Pahlawan, Krisyna Pandita dan terutamanya Nila Utama, masing-masing memiliki kuasa magis dan ini membayangkan konsep *devaraja* dalam Hindu-Buddha.

4.3. Elemen Magis Islam

Dalam *Sulalatus Salatin*, raja-raja Melayu Melaka mendakwa diri mereka berketurunan Nabi Sulaiman. Ini memperlihatkan percampuradukkan antara keturunan dewa Hindu-Buddha dengan nabi Islam dalam satu jurai keturunan yang sama. Ketika Nila Utama, Nila Pahlawan dan Krisyna Pandita masih kecil, bapa mereka iaitu Raja Suran telah menitahkan raja jin agar membuat mahkota untuk anak-anaknya itu. Maka, raja jin pun mengambil tiga buah mahkota daripada simpanan Nabi Sulaiman seperti berikut:

“Maka raja jin pun bermohonlah, lalu ghaib dari mata baginda. Maka diambilnya mahkota tiga buah dari dalam perbendaharaan Raja Sulaiman ‘alaihi s-salam, dibawanya kepada Raja Suran. Maka diambil baginda dengan sukacitanya”.

(A. Samad Ahmad, 2019: 16)

Ketika anak-anak raja ini pertama kali bertemu dengan Wan Empuk dan Wan Malini, mereka memperkenalkan diri dengan menceritakan salasilah keluarganya termasuklah mengenai bapa mereka iaitu Raja Suran yang mampu turun ke dalam laut dan mengahwini puteri kepada seorang raja dalam laut iaitu Raja Aktabu'l-Ard. Apabila diminta ‘alamat’ yakni bukti kata-kata tersebut, Nila Pahlawan menjawab mahkota Sulaiman itulah buktinya seperti petikan berikut:

“Maka kata Wan Empuk, “Apa alamatnya seperti kata tuan hamba itu?” Maka sahut Nila Pahlawan, “Mahkota kami ketiga inilah alamatnya; serta padi habis berbuah emas, berdaun perak dan berbatangan suasa, dan tanah negara bukit ini menjadi seperti warna keemas-emasan. Jikalau embuk tiada percaya, pandanglah alamat kami [...]”.

(A. Samad Ahmad, 2019: 21-22)

Berdasarkan petikan di atas, terbuktilah bahawa keupayaan magis Raja Suran untuk hidup di bawah laut itu diabsahkan dengan mengaitkan diri kepada Nabi Sulaiman. Dalam Islam, Nabi Sulaiman melalui mukjizatnya menjadi raja yang memerintahkan jin serta haiwan dan ini secara tidak langsung dianggap sebagai keupayaan magis. Schimmel (1975) turut menjelaskan bahawa Nabi Sulaiman dianggap sebagai pemimpin berkuasa mistik oleh ahli Sufi kerana kebolehannya berbicara dengan burung, sehingga Farid ud-Din Attar menghasilkan puisi epiknya berjudul *Mantiq al-Tayr* iaitu “Persidangan Burung”. Dengan mengaitkan diri dengan Nabi Sulaiman, para pemerintah menunjukkan bahawa mereka turut mewarisi kuasa-kuasa magis atau mukjizat yang dimiliki oleh Nabi Allah itu.

Seterusnya, pengislaman raja-raja tidak digambarkan melalui penghayatan nilai-nilai Islam namun dikaitkan dengan peristiwa-peristiwa magis. Dalam *Sulalatus Salatin*, raja

pertama yang menganut Islam adalah Merah Silu yang memerintah kerajaan Pasai. Pengislaman Merah Silu hanyalah berlangsung melalui mimpi pertemuannya dengan Nabi Muhammad. Setelah terjaga, Merah Silu secara magisnya menjadi fasih membaca al-Quran tanpa perlu mempelajarinya seperti berikut:

“Syahadan pada malam itu Merah Silu pun tidur, maka ia bermimpi dirinya berpandangan dengan Rasulullah salla’llahu ‘alaibi wa salam. Maka sabda Rasulullah kepada Merah Silu, “Ngangakan mulutmu!” Maka oleh Merah Silu dingangakan mulutnya; diludahi oleh Rasulullah mulut Merah Silu. Maka Merah Silu pun terjaga dari tidurnya. Dicumnya bau tubuhnya seperti bau narawastu. Telah hari siang, maka fakir pun naik ke darat membawa Quran disuruhnya baca pada Merah Silu. Maka oleh Merah Silu dibacanya Quran itu”.

(A. Samad Ahmad, 2019: 57)

Selain Merah Silu, pengislaman Raja Kecil Besar iaitu raja Melaka turut dikaitkan dengan mimpi bertemu dengan Nabi Muhammad. Dalam mimpi tersebut, raja tersebut diajar untuk mengucap kalimah syahadah dan diberikan nama Islam iaitu Sultan Muhammad Syah. Setelah berjaga, Raja Kecil Besar secara ajaibnya telah berkhatan dengan sendiri seperti berikut:

“Maka sabda Rasulullah pada Raja Kecil Besar, “Ucap olehmu: Asyhadu alla ilaha i’l Allah wa asyhadu anna Muhammad-ar-rasulullah.” Maka oleh Raja Kecil Besar seperti sabda Rasulullah salla’llahu ‘alaihi wa salam itu diturutnya. Maka sabda Rasulullah kepada Raja Kecil Besar, “Adapun namamu Sultan Muhammad Syah [...] Setelah hari siang, maka Raja Kecil Besar pun terkejut dari beradu, maka dicium baginda tubuhnya bau narawastu, dan dilihat baginda kalamnya pun seperti sudah dikhatakan”.

(A. Samad Ahmad, 2019: 72-73)

Mimpi Merah Silu dan Raja Kecil Besar yang disusuli dengan peristiwa magis ini berfungsi memperlihatkan raja sebagai insan terpilih dan istimewa bahkan mendapat mandat secara terus daripada Allah melalui Nabi Muhammad. Dalam peristiwa kedua-dua raja ini, mereka orang pertama yang menganut agama Islam di dalam negerinya dan kemudian barulah diikuti oleh segala rakyat jelata. Melalui peristiwa magis itu juga, mereka menjadi orang pertama yang berkhatan dan mampu membaca al-Quran. Oleh itu menurut [Siti Hawa Salleh \(2009\)](#), episod pengislaman raja ini menampakkannya sebagai ketua dan pembimbing dalam sesebuah negeri justeru meninggikan kedaulatannya. Jelas [Muhammad Yusoff Hashim \(1992\)](#) pula, mimpi raja bertemu dengan Nabi Muhammad mempunyai fungsi sosiopolitik kerana penukaran agama akan membawa perubahan spiritual, *haqiqah* dan kesan yang amat besar dalam perkembangan kemasyarakatan berikutnya.

Selain mengaitkan diri dengan nabi, raja-raja juga diperlihatkan mempunyai hubungan dengan wali-wali Allah yang memiliki kuasa magis melalui berkat atau keramat. Dalam *Sulalatus Salatin*, ini diperlihatkan dalam peristiwa negeri Siam merencanakan serangan ke atas Melaka di bawah pimpinan Cau Panden. Setelah mendengar berita serangan Siam, seorang bernama Tuan Saidi Arab telah datang menghadap Sultan Muzaffar Shah dan memperlihatkan kekuatan magisnya:

“Tuan Saidi Arab itu berdiri di hadapan Sultan Muzaffar Syah. Maka panahnya itu dihalakannya ke benua Siam; maka katanya serta menarik panahnya itu: “Mati Cau Panden.” Maka Sultan Muzaffar Syah pun tersenyum; maka titah baginda, “Jikalau sungguh mati Cau Panden, sungguhlah tuan keramat.” Adapun Cau Panden lagi di benua Siam, maka berasa pada dada Cau Panden seperti rasa kena panah; maka Cau Panden pun sakit muntahkan darah, lalu mati. Maka tiadalah Siam jadi menyerang Melaka, sebab Cau Panden mati”.

(A. Samad Ahmad, 2019: 72-73)

Petikan di atas menyebut ‘keramat’ dan ini merujuk kepada kebolehan magis yang dimiliki oleh Tuan Saidi Arab. Sebagaimana disebut oleh Mohd. Nor Ngah (1985), pemujaan terhadap wali disebut sebagai ‘keramat’. Golongan wali yang memiliki kuasa magis ini seperti disebut oleh Sharifah Maznah Syed Omar (1993), menikmati status tinggi dalam istana dan digalakkan untuk mempamerkan kebolehan mereka. Dalam konteks Islam Sufi juga, Knysh (2000) melihat bahawa para pemerintah cenderung memberi perlindungan kepada ahli Sufi dengan harapan mendapat ‘baraka’ (yakni berkat) daripada mereka dalam usaha politik dan ketenteraan. Oleh itu, jelaslah bahawa unsur-unsur Islam yang dipaparkan dalam *Sulalatus Salatin* adalah berfokus kepada elemen magis, sehingga golongan raja dapat mengaitkan diri mereka dengan para nabi dan wali yang dipercayai memiliki mukjizat, berkat atau keramat.

5. Kesimpulan

Sulalatus Salatin memberikan gambaran yang mendalam mengenai sinkretisme agama dalam pandangan alam masyarakat Melayu tradisional. Melalui naratifnya, terlihatlah bagaimana elemen-elemen magis daripada Islam, Hindu-Buddha dan animisme diguna pakai secara bertukar ganti. Teks ini bukan hanya mencerminkan sejarah dinasti para pemerintah, tetapi juga menunjukkan bagaimana sinkretisme agama memainkan peranan penting dalam melegitimasi kedudukan para pemerintah iaitu sultan atau raja. Hakikatnya pada zaman silam, elemen magis dalam kepercayaan agama telah digembleng oleh institusi istana agar bertindak sebagai kawalan sosial yang mengekalkan jurang antara raja dengan rakyat dari aspek politik, mahupun ekonomi dan sosial. Oleh itu, sinkretisme agama yang dipaparkan dalam karya historiografi mempunyai fungsi penting untuk memastikan keberterusan sistem kerajaan yang diamalkan oleh masyarakat Melayu.

Kelulusan Etika dan Persetujuan untuk Menyertai Kajian (*Ethics Approval and Consent to Participate*)

Tidak berkenaan

Penghargaan (*Acknowledgement*)

Penghargaan kepada Universiti Putra Malaysia atas pembiayaan penyelidikan ini di bawah Geran Inisiatif Putra Siswazah (GP-IPS).

Kewangan (*Funding*)

Penyelidikan ini bawah pembiayaan Geran Inisiatif Putra Siswazah (GP-IPS), Universiti Putra Malaysia.

Konflik Kepentingan (*Conflict of Interest*)

Penulis melaporkan tiada sebarang konflik kepentingan berkenaan penyelidikan, pengarang atau penerbitan kajian ini.

Rujukan

- A. Samad Ahmad. (2019). *Edisi Pelajar: Sulalatus Salatin (Sejarah Melayu)*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ahmat Adam. (2016). *Antara Sejarah dan Mitos: Sejarah Melayu & Hang Tuah dalam Historiografi Malaysia*. Strategic Information and Research Development Centre.
- Ahmat Adam. (2021). *Tawarikh Melayu dan Melaka*. Strategic Information and Research Development Centre.
- Amoroso, D.J. (2014). *Traditionalism and the Ascendancy of the Malay Ruling Class in Colonial Malaya*. Strategic Information and Research Development Centre.
- Andaya, B. W., & Andaya, L.Y. (1982). *A History of Malaysia*. Macmillan Education Ltd.
- Andaya, L.Y. (2008). *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka*. University of Hawai'i Press.
- Azlina Musa. (2023). Khasiat Tumbuhan Herba dalam Sulalatus Salatin. *International Journal of Creative Future and Heritage (TENIAT)*, 11(2), 121–140. <https://doi.org/10.47252/teniat.v11i2.964>
- Brakel, L. F. (2007). Islam and Local Traditions: Syncretic Ideas and Practices. *Indonesia and the Malay World*. 32 (82), 5–20. <https://doi.org/10.1080/1363981042000263435>
- Coedes, G. (1975). *The Indianized States of Southeast Asia* (S. B. Cowing, pent.). Australian National University Press.
- Cortesao, A. (2014). *Suma Oriental Karya Tome Pires: Perjalanan Dari Laut Merah ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*. Penerbit Ombak.
- Denisova, T. (2020). *Sumber Historiografi Alam Melayu: Koleksi Peribadi John Bastin*. Perpustakaan Negara Malaysia.
- Digby, S. (1970, Januari 27). *Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography* [Perbentangan Kertas Kerja]. Seminar in Aspects of Religion in South Asia, London, United Kingdom. <https://archive.org/details/DIGBY1970>
- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press.
- Endicott, K.M. (1970). *An Analysis of Malay Magic*. Oxford University Press.
- Frazer, J. G. (2009). *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. The Floating Press.
- Hall, K. R. (2011). *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100-1500*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Harun Mat Piah, Ismail Hamid, Siti Hawa Salleh, Abu Hassan Sham, Abdul Rahman Kaeh & Jamilah Ahmad. (2006). *Kesusasteraan Melayu Tradisional*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hasanuddin Yusof. (2017). *Teknologi Kesultanan Melaka: Membongkar Keagungannya Berdasarkan Catatan Portugis*. Cintai Publication.
- Hussain Othman. (2009). *Malay Historical Thought*. Penerbit Universiti Tun Hussein Onn.

- Ismail al-'Alam. (2021). *Tasawuf dan Tragedi: Kritikan Kebudayaan Perspektif Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Rihla Media.
- Johns, A. H. (1961). Sufism as a Category in Indonesian Literature and History. *Journal of Southeast Asian History*, 2(2), 10–23. <http://www.jstor.org/stable/20067335>
- Kamus Dewan Perdana. (2020). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Khairudin Aljunied. (2023). *Melayu di Mata Raffles: Sebuah Kritikan kepada Orientalisme*. Cendekia.
- Khalidah Khalid Ali. (2022). A Discourse on the Malay Cultural Identity Within the Malaysian Society. *Kajian Malaysia*. 40 (1), 83–107. <https://doi.org/10.21315/km2022.40.1.5>
- Khatijah Sanusi & Rafeah Legino. (2015). Iconic Transformations from Hinduism to Islamic Art. *Proceedings of the International Symposium on Research of Arts, Design and Humanities* (65–77). https://doi.org/10.1007/978-981-287-530-3_7
- Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism: A Short History*. Brill.
- Kristensen, W. B. (1960). *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. Springer.
- Lambton, A. K. S. (1962). Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship. *Studia Islamica*, 17, 91–119. <https://doi.org/10.2307/1595003>
- Levi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. Weidenfeld and Nicolson.
- Manguin, P.-Y. (2004). The Archaeology of the Early Maritime polities of Southeast Asia. Dalam Bellwood, P. & Glover, I. (penyt.). *Southeast Asia: From Prehistory to History*. 282–313. Routledge.
- Marett, R. R. (1914). *The Threshold of Religion*. Methuen & Co. Ltd.
- Mauss, M. (2001). *A General Theory of Magic*. Routledge.
- 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. (2008). *The Malays*. Wiley-Blackwell.
- Milner, A. C. (2016). *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*. Strategic Information and Research Development Centre.
- Mohd. Nor Ngah. (1985). Islamic World-view of Man, Society and Nature Among the Malays in Malaysia. Dalam Mohd. Taib Osman (penyt.). *Malaysian World-view*. 6–45. Institute of Southeast Asian Studies.
- Monier-Williams, M. (1960). *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford University Press.
- Muhammad Salleh. (2019). Mendekonstruksi Kuasa Melayu. Dalam Jelani Harun & Rogayah A. Hamid (penyt.). *Kedaulatan dan Kekuasaan Melayu dalam Teks Sastera* (38–62). Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Yusoff Hashim. (1992). *Pensejarahan Melayu: Kajian Tentang Tradisi Sejarah Melayu Nusantara*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Norazimah Zakaria, Mazarul Hasan Mohamad Hanapi & Siti Faridah Leong Abdullah. (2021). Akhlak Pemimpin Berdasarkan Teks Sulalatus Salatin. *International Journal of Humanities, Philosophy and Language (IJHPL)*, 4(14), 16–27. <https://doi.org/10.35631/IJHPL.414002>
- Noriah Taslim. (2010). *Lisan dan Tulisan: Teks dan Budaya*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- 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>
- Puteh Noraihan A Rahman. (2021). *Dewa-Raja: Simbolisme dalam Sastera dan Alam Melayu Klasik*. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Rajantharan, A. (2001). Amalan Kultus Devaraja di Asia Tenggara. *Journal of Southeast Asian Studies*, 6, 49–68. <http://www.jstor.org/stable/20072348>

- Rakhmat Soleh. (2023). Wacana dan Ideologi dalam Sulalat as-Salatin (Sejarah Melayu): Sebuah Kajian Analisis Wacana Kritis. *Prosiding Pertemuan Ilmiah Bahasa dan Sastra Indonesia* (120–130).
<https://conference.upgris.ac.id/index.php/snl/article/view/4862>
- Reid, A. (2001). Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities. *Journal of Southeast Asian Studies*, 32(3), 295–313.
<http://www.jstor.org/stable/20072348>
- Rizqi Handayani. (2020). Sastra, Perempuan, dan Istana dalam Kronik Melayu Sulalatus Salatin. *Buletin al-Turas*. 26(1), 103–120.
<http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/53229>
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press.
- Shaharuddin Maaruf. (1988). *Malay Ideas on Development: From Feudal Lord to Capitalist*. Times Books International.
- Shaharuddin Maaruf. (1997). Nilai dan Gaya Pemikiran dalam Sastera. Dalam Sahlan Mohd. Saman (penyt.). *Pengarang, Teks dan Khalayak* (16-28). Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sharifah Maznah Syed Omar. (1993). *Myths and the Malay Ruling Class*. Times Academic Press.
- Shellabear, W. G. (1916). *An English-Malay Dictionary*. Methodist Publishing House.
- Siti Hawa Salleh. (1992). *Kumpulan Esei: Sebutir Pasir*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Siti Hawa Salleh. (1997). *Kesusasteraan Melayu Abad Kesembilan Belas*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Siti Hawa Salleh. (2009). *Kelopak Pemikiran Sastera Melayu*. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Siti Nurkhalida Md Ariff, Phat Awang Deng & Yusniza Yaakub. (2024). Diplomatic Leadership in Society through Diplomacy: Analysis of Sulalatus Salatin: Sejarah Melayu. *Malay Literature*. 37 (1), 159–178. [https://doi.org/10.37052/ml37\(1\)no7](https://doi.org/10.37052/ml37(1)no7)
- Skeat, W. W. (1900). *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. Macmillan and Co.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1963). *Some Aspects of Sufism: As Understood and Practised Among the Malays*. Malaysian Sociological Research Institute Ltd.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1972). *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Teeuw, A. (1983). *Membaca dan Menilai Sastra*. Penerbit PT Gramedia.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. John Murray Press.
- Winstedt, R. O. (1925). *Shaman, Saiva and Sufi*. The University Press.
- Winzeler, R. L. (2012). *Anthropology and Religion: What We Know, Think and Question*. AltaMira Press.
- Wolters, O. W. (1970). *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Oxford University Press.
- Wolters, O. W. (1982). *History, Culture, and Religion in Southeast Asian Perspectives*. Institute of Southeast Asian Studies.