

## Metafizik Melayu Menurut Filsuf Melayu Kerajaan Buddha, Hindu dan Islam

### *Malay Metaphysics Developed by Malay Philosophers from the Buddhist, Hindu and Islamic Kingdoms*

TEE BOON CHUAN

Jabatan Pengajian Cina, Universiti Tunku Abdul Rahman (UTAR), Kampus Sungai Long,  
Selangor, Malaysia  
teebc@utar.edu.my

**Published online:** 31 October 2023

**To cite this article:** Tee Boon Chuan. 2023. Metafizik Melayu menurut filsuf Melayu kerajaan Buddha, Hindu dan Islam. *KEMANUSIAAN the Asian Journal of Humanities* 30(2): 143–172. <https://doi.org/10.21315/kajh2023.30.2.8>

**To link to this article:** <https://doi.org/10.21315/kajh2023.30.2.8>

**Abstract.** *This article aims to explore the Malay conception of philosophy or metaphysics more specifically from the 7th century to the 17th century which spans through the kingdoms of Srivijaya, Malay-Singapore and Aceh with the philosophers' works of Sakyakirti, Dharmakirti, Kuja Ali (through the narrator of Hikayat Seri Rama) and Hamzah Fansuri, particularly. Philosophy from the various periods of kingdoms refer to the same highest science that is metaphysics which is based on a conception of cause and effect (causality). Philosophers agreed that universe is the created effect from an ultimate cause, but Srivijayan philosophers like Sakyakirti and Dharmakirti from the Yogacara Buddhist school attributed it to the cita, while Kuja Ali and Hikayat Seri Rama from Samkhya Hindu tradition in Malay-Singapore period perceived it as purusa, and Hamzah Fansuri from Islamic Sufism during the Aceh kingdom referred it to Allah SWT. Despite the difference, however, the same approach to self-knowledge has been taken by all philosophers because they believe that the existence of self (consequence) is not different from the existence of the ultimate being (cause); by realising the existence of self, someone will recognise the existence of reality. This similarity and continuity of this concept and its approach throughout the Srivijaya to Aceh kingdom is perhaps the tradition or identity of the Malay philosophy that has not yet been explored and realised by the philosophical community.*

**Keywords and phrases:** Malay philosophy, metaphysics, being, causality, self-knowledge

**Abstrak.** Makalah ini bertujuan untuk mengupas konsep falsafah atau metafizik Melayu secara khusus dari kurun ke-7 sehingga kurun ke-17 yang menjangkau kerajaan Sriwijaya, Malayu-Singapura dan Aceh dengan karya-karya filsuf Sakyakirti, Dharmakirti, Kuja Ali (melalui narator *Hikayat Seri Rama*) dan Hamzah Fansuri. Falsafah daripada kerajaan-kerajaan pelbagai zaman merujuk kepada ilmu tertinggi yang sama iaitu metafizik yang berasaskan konsep sebab dan akibat (*causality*). Para filsuf bersetuju bahawa alam semesta adalah kesan yang dicipta daripada sebab muktamad, namun ahli falsafah Sriwijaya seperti Sakyakirti dan Dharmakirti dari sekolah Buddha Yogacara mengaitkan perkara ini dengan *cita*, manakala Kuja Ali dan *Hikayat Seri Rama* dari tradisi Hindu Samkhya pada zaman Malayu-Singapura menganggap hal ini sebagai *purusa*, dan Hamzah Fansuri dari tasawuf Islam pada zaman kerajaan Aceh pula merujuknya sebagai Allah SWT. Di sebalik perbezaan itu, pendekatan pengetahuan sendiri yang sama telah diambil oleh semua filsuf kerana mereka mempercayai bahawa “wujud diri” (akibat) adalah tidak berbeza dengan wujud sebab, iaitu dengan menyedari wujud diri, seseorang akan mengenali “wujud hakiki”. Persamaan dan kesinambungan daripada konsep dan pendekatan ini di seluruh kerajaan Sriwijaya sehingga ke Aceh mungkin merupakan tradisi atau jati diri falsafah Melayu yang belum diterokai dan disedari oleh masyarakat falsafah.

**Kata kunci dan frasa:** falsafah Melayu, metafizik, wujud, sebab-akibat, pengetahuan sendiri

### **Pendahuluan: Konsep Falsafah dan Falsafah Melayu**

Istilah falsafah dalam bahasa Melayu merupakan pinjaman bahasa Arab bagi menggantikan maksud falsafah Yunani dari dunia Barat. Mengikut pengkajian umum, perkembangan falsafah beracuan Yunani telah terhenti menjelang kurun ke-12 (Averroes yang wafat pada tahun 1198 M sebagai filsuf terakhir) dan semenjak itu, falsafah Islam adalah pemikiran dalam bentuk kalam dan sufisme, khususnya di sebelah timur merangkumi kawasan Parsi, India dan Asia Tenggara (Nasr 2001, 45; Adamson 2015, 2–3). Istilah *falasifah* (filsuf) telah menjadi perbendaharaan kata filsuf-filsuf Melayu melewati akhir kurun ke-16, misalnya seperti yang diperkatakan oleh Hamzah Fansuri (hidup sekitar tahun 1590 M) dalam syairnya, ataupun Nuruddin al-Raniri (wafat pada tahun 1658 M) dalam *Hujjat al-Siddiq li Daf'i 'l-Zindiq* khususnya. Tiada bukti menunjukkan bahawa istilah falsafah telah dikenali pada zaman sebelum Hamzah Fansuri sepanjang *Hikayat Muhammad Hanafiah* (sekitar 1380 M) sehingga *'Aqā'id al-Nasafi* (1590 M) dalam masyarakat berbahasa Melayu.

“Falsafah” menurut *Kamus Dewan* adalah “dianggap sebagai ilmu yang tertinggi yang menjadi dasar ilmu-ilmu lain” dan keadaan ini menepati tradisi Yunani sekali gus falsafah Barat. Menurut Aristotle (384 SM–322 SM), semua ilmu dapat dikelaskan dalam tiga kelompok sama ada bersifat produktif, praktikal ataupun

tahap yang tertinggi iaitu teoretikal, dengan ilmu teoretikal pula terdiri daripada fizik, matematik dan metafizik sebagai ilmu yang tertinggi kedudukannya, iaitu ilmu yang biasanya dinisbahkan sebagai bidang falsafah (Barnes 2000, 39–45). Falsafah Hamzah Fansuri tidak berlandaskan pengelasan ilmu sedemikian melainkan suatu pengelasan tingkat tasawuf iaitu syariat, tarekat, hakikat (hakiki) dan makrifat menurut *Sharāb al-`Āshikīn*. Dengan erti kata lain, falsafah Hamzah Fansuri adalah berkaitan dengan ilmu makrifat yang merupakan tingkat tertinggi ilmu tasawuf.

Oleh sebab yang demikian, falsafah secara harfiah bermaksud sebuah ilmu yang “mencintai kebijaksanaan” iaitu ilmu tertinggi dalam sesebuah tamadun menurut tradisi Yunani. Namun demikian, sifat ilmu tertinggi tersebut boleh berbeza mengikut tamadun masing-masing: menurut konteks Yunani yang dikelaskan Aristotle, falsafah bersifat teoretikal iaitu bersifat semula jadi tanpa dicampuradukkan dengan kehendak manusia (iaitu kedua-dua ilmu praktikal dan produktif), sedangkan menurut pengertian Hamzah Fansuri, ilmu ini bersifat praktikal kerana makrifat tidak boleh bercerai daripada hakikat, tarekat dan perlu bermula dengan syariat. Perkara ini merupakan kesatuan falsafah iaitu ilmu yang mencintai kebijaksanaan dalam kepelbagaian konteks iaitu ilmu tertinggi bersifat teoretikal atau praktikal boleh lain dalam sejarah falsafah manusia.

### **Permasalahan Kajian: Konsep Falsafah Melayu Sepanjang Zaman Belum Diterokai**

Falsafah Melayu sememangnya diakui keberadaannya dalam dunia ilmu dan keperluan falsafah Melayu untuk diperuntukkan sebagai sebuah kursus dalam program pengajian Melayu telah menjadi amalan umum pada hari ini. Sebagai contoh, Universiti Malaya melalui Program Sarjana Muda Sosio-Budaya Melayu telah menawarkan kursus JIC3009 Falsafah dan Pemikiran Melayu sebagai kursus wajib dan menyenaraikan antaranya kursus JIX3002 Kosmologi Melayu sebagai kursus pilihan (Akademi Pengajian Melayu 2021). Kajian berkenaan falsafah Melayu selama ini sudah terdapat dalam bentuk makalah jurnal atau tesis, namun penulisan dan penerbitan sejarah falsafah Melayu sepanjang zaman amat terbatas disebabkan pendekatan-pendekatan serta kekurangan-kekurangan tertentu.

Tiga sebab utama penyejajaran falsafah Melayu tidak berkembang yang dapat dikesan dan dihuraikan adalah seperti berikut:

1. Penyejajaran falsafah Melayu selama ini terbatas kepada zaman pengislaman menurut pendekatan “falsafah Melayu berteraskan Islam” (Awang Sariyan 2010). Pendekatan ini banyak dipengaruhi oleh syarahan

Syed Muhammad Naquib al-Attas berjudul “Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu” (1972) dan adalah bersesuaian dengan identiti bangsa Melayu pada zaman sekarang. Walaupun filsuf-filsuf pra-Islam termasuk Dharmakirti (aktif sekitar tahun 986 M sehingga 1025 M) dari Sriwijaya dikenali (al-Attas 1972, 15), namun filsuf ini terus diabaikan sepanjang penulisan falsafah Melayu beracuan Islam semenjak itu. Kita tidak ketandusan buku-buku tentang penyejarahan intelek serta falsafah Islam (contoh: Abdullah 1980; Riddell 2001), namun ketidakupayaan penulisan-penulisan tersebut untuk menambah baik pengetahuan kita tentang falsafah Melayu sebelum zaman pengislaman merupakan suatu kesan negatif yang amat nyata.

2. Penyejarahan falsafah (atau pemikiran) Melayu merangkumi zaman pra-Islam dan Islam telah banyak diusahakan oleh pengkaji-pengkaji sejarah. Abdul Rahman Abdullah adalah pengkaji prolific (1990; 1995; 1998; 1999; 2000; 2003; 2020) dalam bidang sejarah dan beliau telah memberi kupasan yang seimbang tentang pemikiran Melayu pra-Islam dan melalui tulisan beliau, kekurangan penulisan menurut pendekatan pertama juga telah dapat diperbaiki. Namun begitu, penulisan Abdul Rahman mempunyai kelemahan yang sama dengan Syed Muhammad Naquib al-Attas iaitu kedua-dua pendekatan ini bergantung kepada sumber berdasarkan dari pulau dan bahasa Jawa bagi membina semula zaman pra-Islam Melayu, atau menurut Teuku Iskandar (1996, 10–11), “merekonstruksi kesusasteraan Melayu Kuno didasarkan pada gambar timbul” daripada kesusasteraan Jawa Kuno. Kebergantungan ini adalah mencurigakan dari segi penyejarahan kerana Jawa memang berasingan dari segi perkembangan sejarah dan kebudayaan Melayu dalam sejarah.
3. Penyejarahan falsafah Melayu adalah sekadar penyenaian nama-nama karya serta tokoh pelbagai zaman dalam perkembangan sejarah. Pendekatan ini biasanya dimajukan oleh pengkaji-pengkaji sastera atau persuratan lama Melayu termasuk R.O. Winstedt (1969) dan Teuku Iskandar (1996). Berbeza dengan pendekatan umum yang mengupas sejarah Melayu menurut zaman pra-Islam dan Islam, Teuku Iskandar telah memeriksa zaman-zaman tersebut berdasarkan kerajaan masing-masing, dengan zaman pra-Islam didapati terdiri daripada kerajaan Sriwijaya (650–1200), Malayu-Singapura (1200–1400) dan Pasai (1250–1524) serta Melaka (1400–1511) sebelum Islam. Bagi kerajaan Sriwijaya, Teuku Iskandar telah dapat mengesan karya-karya falsafah dari Sakyakirti (aktif sekitar tahun 650 M sehingga 693 M) berjudul *Hastadandasastra*, tujuh buah karya Dharmakirti yang telah dibawa Atisa (980 M–1054 M)

ke Tibet dan lain-lain (1996, 9–10). Kekurangan pendekatan ini adalah kerana isi karya-karya tersebut tidak dikupas lanjut seperti karya-karya seumpamanya daripada kerajaan Aceh (1500–1900) dan Palembang (1650–1824) sekali gus menjejaskan penyejaraan falsafah kerajaan-kerajaan tersebut.

Dalam erti kata lain, faktor-faktor tersebut menyebabkan ketiadaan penyejaraan falsafah Melayu sepanjang zaman. Namun begitu, ketiadaan ini boleh diatasi dalam erti kata pendekatan pertama perlu diseimbangkan dengan pendekatan kedua (merangkumi zaman pra-Islam), pendekatan kedua perlu mengandungi sumber mengikut pendekatan ketiga (bersandarkan karya-karya asli daripada kerajaan Sriwijaya, Malayu-Singapura dan seterusnya) dan pendekatan ketiga pula memerlukan pengupasan isi falsafah karya-karya berkenaan dilakukan. Dengan ini, sebuah sejarah falsafah Melayu pelbagai zaman atau kerajaan berlandaskan sumber-sumber karya akan dapat dibangunkan.

### **Penyejaraan Falsafah Melayu Bersandarkan Karya-Karya Filsuf Pelbagai Zaman**

Tujuan makalah ini ditulis adalah untuk menjelaskan konsep falsafah Melayu yang berpaksikan metafizik Melayu sepanjang zaman merangkumi kedua-dua zaman Islam dan pra-Islam sebagai langkah pembaikan kepada penulisan dan penyejaraan falsafah Melayu. Konsep “sepanjang zaman” merujuk kepada zaman bermula dari era penulisan Sakyakirti sehingga ke Hamzah Fansuri atas sebab-sebab berikut:

1. Peri bermula dari Sakyakirti: Sememangnya terdapat filsuf-filsuf lain sebelum Sakyakirti yang telah diketahui nama serta karyanya dalam sejarah perkembangan falsafah Melayu. Gunavarman (367 M–431 M) merupakan filsuf pertama yang menyebarkan ajaran Buddha ke negara-negara setempat sebelum berlepas ke China pada 424 M. Namun demikian, falsafah Melayu tidak bermula daripada keberadaan Gunavarman atas dua sebab iaitu: (a) dia tidak menetap lama di negara-negara sepanjang Selat Melaka dan (b) aliran falsafah Buddhisme Hinayana bawaannya tidak berpanjangan setelah kerajaan Sriwijaya mengikuti aliran Buddhisme Mahayana Yogacara (Tee 2021a). Sebaliknya, Sakyakirti pula dilaporkan sudah menetap di Sriwijaya oleh Yi Jing (635 M–713 M) dan meninggalkan *Hastadandastra* iaitu karya falsafah Yogacara Buddhisme sekali gus melayakkan beliau menjadi pelopor falsafah aliran tersebut dalam sejarah

falsafah Sriwijaya (Tee 2022, 19–40). Oleh sebab yang demikian, sejarah falsafah Melayu menurut makalah ini adalah bermula dari kurun ke-7 dengan perkembangan falsafah Yogacara Buddhisme yang dipelopori oleh Sakyakirti seiring pendirian kerajaan Sriwijaya.

2. Peri berhenti pada Hamzah Fansuri: Hamzah Fansuri bukan filsuf Islam terakhir dalam sejarah falsafah Melayu. Namun demikian, terdapat dua sebab makalah ini mengakhiri kajian dengan filsuf ini, iaitu: (a) pengetahuan kita tentang sejarah falsafah Islam semenjak Hamzah Fansuri sehingga Syed Muhammad Naquib al-Attas (lahir pada tahun 1931) adalah jauh lebih sempurna serta lebih memuaskan berbanding dengan pengetahuan berkenaan falsafah Sakyakirti sehingga ke Hamzah Fansuri yang merupakan pelengkap falsafah pra-Islam Melayu dan (b) Hamzah Fansuri merupakan pelopor falsafah sufi beracuan *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud) yang telah memberi sumbangan bukan sahaja kepada falsafah Islam di Sumatera, bahkan falsafah Islam di Jawa, Kalimantan dan Sulawesi sekali gus membentuk satu tradisi falsafah Nusantara (Arifin 2015). Pemilihan filsuf kerajaan Aceh ini sebagai filsuf terakhir dalam kajian ini tidak akan menjejaskan perbincangan makalah kerana falsafah Hamzah Fansuri merupakan model kepada tradisi falsafah Nusantara tersebut.

Dengan itu, sejarah falsafah dari era Sakyakirti sehingga Hamzah Fansuri merangkumi tiga buah kerajaan iaitu Sriwijaya (650–1200), Malayu-Singapura (1200–1400) dan Aceh (1500–1900), khususnya yang dipengaruhi oleh beberapa orang filsuf Buddhisme Yogacara, Hinduisme Samkhya mahupun Islam Sufisme. Konsep falsafah daripada ilmu-ilmu tertinggi ini akan dikaji, dirumus dan akhirnya diungkapkan sebagai konsep falsafah Melayu sekali gus metafizik Melayu yang dikembangkan oleh filsuf-filsuf tersebut berdasarkan sejarah.

Secara ringkasnya, konsep falsafah Melayu yang bakal dikupas dalam makalah ini adalah bersandarkan kepada beberapa langkah dan kaedah. Kaedah pertama dirujuk sebagai landasan kesusasteraan yang menghimpunkan karya-karya falsafah atau yang berkaitan (khas untuk kerajaan Malayu-Singapura) menurut kerangka sejarah kesusasteraan Teuku Iskandar. Nama-nama filsuf serta karya mereka untuk kupasan sejarah Sakyakirti sehingga Hamzah Fansuri, merangkumi tiga buah kerajaan iaitu Sriwijaya, Malayu-Singapura dan Aceh, yang dapat disenaraikan adalah seperti berikut:<sup>1</sup>

**Jadual 1.** Filsuf-filsuf kerajaan Sriwijaya, Malayu-Singapura dan Aceh

Kerajaan	Tahun	Nama filsuf dan karya
Sriwijaya	650 sehingga 1200	Sakyakirti (650–693): <i>Hasta-Daṇḍa-Śāstra</i> Dharmakirti (986–1025): <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Abhisamaya-Alamkara-Nama-Prajnaparamita-Upadesa-Sastra-Vrtti-Durbodha-Aloka-Nama-Tika</i> (atau singkatannya <i>Durbodha-Aloka</i>)</li> <li>2. <i>Bodhisattva-Acarya-Avatara-Pindartha</i></li> <li>3. <i>Bodhisattva-Acarya-Avatara-Sattrimsat-Pindartha</i></li> <li>4. <i>Siksa-Samuccaya-Abhisamaya</i></li> <li>5. <i>Arya-Acala-Sadhana-Nama</i></li> <li>6. <i>Krodha-Ganapati-Sadhana</i></li> </ol>
Malayu-Singapura	1200 sehingga 1400	Kuja Ali (1304–1370): <i>Niti-Sara-Samuccaya (Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah)*</i>
Aceh	1500 sehingga 1900	Hamzah Fansuri (m. 1590): <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Sharāb al-`Ashikīn</i></li> <li>2. <i>Asrār al-`Ārifīn</i></li> <li>3. <i>Kitab al-Muntahī</i></li> </ol>

*Nota:* \*Karya ini tidak bersifat falsafah, salinan sezaman *Hikayat Seri Rama* akan dirujuk.

Keterangan bagi sumber-sumber karya tersebut boleh diperoleh melalui Sakyakirti (Yi Jing 2014, 339–340), Dharmakirti (Chattopadhyaya 1967, 473–495), Kuja Ali (Kozok 2006) atau *Hikayat Seri Rama* (Ikram 1980) dan Hamzah Fansuri (al-Attas 1966, 340–381). Karya kedua dan keempat Dharmakirti kini juga telah dijelaskan oleh Potter (2018, 350–351). Karya Kuja Ali yang merupakan “naskah Melayu yang tertua” dan tunggal yang ditemui daripada kerajaan Malayu-Singapura bukan sebuah karya falsafah namun dipilih kerana mengandungi maklumat yang boleh menjelaskan bentuk “ilmu tertinggi” kerajaan tersebut.

Kaedah kedua dirujuk sebagai landasan penzamanan. Karya-karya falsafah tersebut akan dikupas dan dinisbahkan kepada falsafah kerajaan berkenaan dan bukan dianggap secara sambil lalu sebagai falsafah zaman India, falsafah Hindu-Buddha atau falsafah pra-Islam. Falsafah kerajaan Sriwijaya mempunyai pegangan falsafah dan filsufnya, bahkan begitu juga dengan falsafah kerajaan Malayu-Singapura dan Aceh. Penzamanan yang ketat bukan sahaja mematuhi prinsip penyejarahan bahkan amat membantu dalam menjelaskan pola dan evolusi falsafah Melayu daripada kerajaan ke kerajaan pada penghujung kajian ini.

Kaedah ketiga pula adalah melalui landasan falsafah yang akan digunakan dalam mengupas dan merumuskan konsep falsafah daripada karya setiap kerajaan. Perkara ini dapat dilakukan melalui dua proses analisis iaitu: (1) dengan adanya suatu ilmu tertinggi yang digambarkan daripada karya tersebut dan (2) melalui

penjelasan serta pembahasan lanjut tentang inti atau sifat ilmu tertinggi yang diutarakan. Dengan kaedah analisis ini, konsep falsafah setiap karya iaitu sifat ilmu tertinggi sesebuah kerajaan dapat dikesan dan dikenal pasti.

Dalam erti kata ringkas, konsep falsafah setiap kerajaan dari Sriwijaya, Malayu-Singapura sehingga Aceh, melalui penghuraian karya-karya filsuf Sakyakirti, Dharmakirti, Kuja Ali (melalui *Hikayat Seri Rama*) dan Hamzah Fansuri, akan dikupas dan dirumuskan dan sekali gus sejarah konsep falsafah Melayu akan dibuktikan dan dibina melalui makalah ini.

### **Konsep Falsafah Hamzah Fansuri daripada Kerajaan Aceh**

Pengupasan konsep falsafah akan dimulakan dengan filsuf terdekat dan diketahui umum oleh masyarakat sekarang. Hamzah Fansuri sudah sememangnya terkenal sebagai filsuf Islam pertama daripada kerajaan Aceh biarpun periwayatannya masih belum muktamad lagi memuaskan (Hadi 2010, 67–90). Filsuf yang hidup sekitar tahun 1590 M ini banyak menulis dalam bentuk syair, namun konsep falsafah yang bakal dikupas adalah daripada tiga buah karya prosa iaitu *Sharāb al-`Āshikīn*, *al-Muntahī* dan *Asrār al-`Ārifīn*. Bagi maksud pengupasan falsafah, karya *Sharāb al-`Āshikīn* hendaklah dibaca terlebih dahulu kerana terdapat penjelasan Hamzah Fansuri tentang ilmu tertinggi iaitu ilmu makrifat Islam dalam karya tersebut, kemudian barulah disertai dengan *al-Muntahī* dan *Asrār al-`Ārifīn* yang menjurus kepada penjelasan ilmu berkenaan.

Menurut *Sharāb al-`Āshikīn* yang diberi judul Melayu sebagai *Minuman Segala Orang yang Berahi*, bersama dua buah karya prosa lain dikarang sekitar tahun 1580 M dan terdiri daripada tujuh bab. Dalam bab pendahuluan, latar belakang pengkaryaan serta kedudukan ilmu tertinggi makrifat telah dijelaskan dengan agak teliti oleh Hamzah Fansuri (1966, 474–478) seperti berikut:

Ketahuilah bahwa faqir da'if Hamzah Fansuri hendak menyatakan jalan kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala dan ma'rifat Allah dengan bahasa Jawi dalam kitab ini – insha Allah – supaya segala hamba Allah yang tiada tahu akan bahasa 'Arab dan bahasa Farisi supaya dapat memicharakan dia.

Adapun kitab ini dinamai *Sharabul al-'Ashiqin*, ya'ni: *Minuman segala orang yang berahi*. Supaya barangsiapa hendak meminum minuman orang yang berahi [lihatlah] kedalam kitab ini supaya dapat diperolehnya, kerana perkataan orang yang berahi [ada] dalam kitab ini. [Akan tetapi perkataan ini] dimukhtasarkan juga, tiada dimutawwal.



Adapun ma'rifat Allah terlalu mushkil. Jika tiada guru yang sempurna dan murid yang bijakshana, tiada terbicharakan, kerana ma'rifat Allah, rahasia Nabi (salla'Llahu 'alayhi wa sallam!). Tetapi barang kuasa kita yogya kita tuntutan, seperti sabda Rasulullah (salla'Llahu 'alayhi wa sallam!) ya'ni:

*“Barangsiapa menuntut sesuatu padahal disungguh-sungguhnya, nischaya diperolehnya”.*

Dan sabda Rasulullah (salla'Llahu 'alayhi wa sallam!) ya'ni:

*“Menuntut ‘ilmu itu fardu atas segala Islam laki-laki dan segala Islam perempuan”.*

Dan sabda Rasulullah (salla'Llahu 'alayhi wa sallam!) ya'ni:

*“Pergi tuntutan olehmu ‘ilmu jikalau dibenua China sekalipun”.....*

[Kerana itu] yogya kita kerjakan ta'at, dan menchari ma'rifat kepada guru yang sempurna kepada shari'at dan tariqat dan haqiqat; kerana shari'at seperti pagar, tariqat seperti rumah, haqiqat seperti isi rumah; jika rumah itu tiada berpagar 'aqibat[nya] isi rumah itu dichuri orang. Ya'ni kepada Allah, jika tiada dengan shari'at, 'aqibat[nya] diharu Shaytah, Seperti firman Allah Ta'ala, ya'ni:

*Tidakah Aku berjanji dengan kamu, hai anak Adam, bahawa kamu jangan menyebah Shaytah? Bahwa sesungguhnya ia bagi kamu setru terlalu nyata.*

[Maka] yogya[lah] kita memagari diri kita supaya kita jangan diharu Shaytan, Barangsiapa memagari dirinya dengan pagar shari'at, tiada dapat [ia] diharu Shaytan. Adapun barangsiapa keluar daripada kandang shari'at, nischaya dapat [ia] diharu Shaytan. Adapun barangsiapa menyangka shari'at kechil, atau menchela dia, kafir – na'udhu hi' Llahi minha! – kerana shari'at tiada bercherai dengan tariqat, tariqat tiada bercherai dengan haqiqat, haqiqat tiada bercherai dengan ma'rifat. Seperti kapal sebuah; shari'at seperti lunasnya, tariqat seperti papan[nya], haqiqat seperti isinya, ma'rifat akan labanya. Apabila lunas dibuangkan, nischaya kapal itu karam; laba pun lenyap, modal pun lenyap, merugi dikita. Wa'Llahu a 'lam bi'l-sawab!

Menurut penjelasan tersebut, ilmu makrifat adalah ilmu musykil yang sangat susah difahami dan amat bergantung kepada kesempurnaan guru dan kebijaksanaan pelajar. Kesempurnaan itu bermaksud ilmu makrifat adalah pelengkap kepada syariat, tarekat dan hakikat dalam erti kata “shari'at tiada bercherai dengan tariqat, tariqat tiada bercherai dengan haqiqat, haqiqat tiada bercherai dengan ma'rifat”.

Kemusykilan ilmu makrifat dapat difahamkan sekiranya dibandingkan dengan bentuk-bentuk ilmu syariat, tarekat dan hakikat seperti berikut:

1. Keilmuan syariat (Bab 1) – “Ketahuilah bahwa yang dinamai shari’at itu sabda Nabi (salla’Llahu ‘alayhi wa sallam!) menyuruh[kan] kita berbuat baik, melarangkan [kita] berbuat jahat” (Hamzah Fansuri 1966, 479) bermaksud sesuatu yang baik adalah tidak sama dengan yang jahat dan perkara yang disuruh adalah tidak sama dengan yang dilarang.
2. Keilmuan tarekat (Bab 2) – “Dan [tariqat itu] menuntut Allah Ta’ala bersungguh-sungguh, dan ... benchi pada segala [yang] dilarangkan Allah Ta’ala” (Hamzah Fansuri 1966, 486) dengan kesungguhan itu bermaksud “jangan menaruh arta dunia banyak, lebih daripada [untuk] dimakan dan diperkain” (485) iaitu bersungguh-sungguh mengabdikan diri kepada Allah SWT adalah berbeza dengan bersungguh-sungguh terhadap urusan dunia.
3. Keilmuan hakikat (Bab 3) – “Kepada Ahlu’l Haqiqah ’alam dengan dirinya esa juga, tiada dua-tiga” bermaksud wujud bukan dua tetapi satu iaitu “wujud sekalian ’alam (adalah) wujud Allah”, manakala bagi hal selain itu dalam dunia ini, wujudnya pula berpasang-pasangan seperti “Islam dan kafir, kekasih dan setru, bisa dan tawar, shurga dan neraka, murka dan ampun, baik dan jahat, kaya dan miskin, puji dan chela, kenyang dan lapar, kecil dan besar, mati dan hidup, sakit dan nyaman, benar dan salah – sekalian sama padanya” kerana bukan merupakan wujud hakiki (Hamzah Fansuri 1966, 490–493). Kesatuan wujud tidak lain ialah kesatuan hukum wujud itu sendiri kerana sama ada dalam Islam atau kekufuran (dan bentuk-bentuk lain penduaan), sesuatu kewujudan mempunyai syarat atau hukumnya, dan kesedaran tentang hakikat wujud ini akan menenangkan seseorang “kerana hina dan mulia sama padanya; kaya dan miskin sama padanya; sakit dan nyaman sama padanya” dan “tiada ia melihat dirinya, melainkan Allah Subhanahu wa Ta’ala juga [dilihatnya], kerana kepada Ahlu’l-Haqiqah wujud sekalian ’alam wujud Allah” (Hamzah Fansuri 1966, 490).
4. Keilmuan makrifat (Bab 4) – Siapakah diri kita di sisi Allah SWT seandainya hanya wujud satu alam menurut keilmuan hakikat yang dibincangkan sebelum ini? Hakikat kepada “wujud sekalian ’alam (adalah) wujud Allah” setelah dikembangkan maknanya adalah bererti “’ilmunya pun meliputi semesta sekalian, kerana Ia tiada bercerai dengan ’IlmuNya kerana Allah Subhanahu wa Ta’ala tiada seperti manusia dapat bercerai dengan ‘ilmunya” (Hamzah Fansuri 1966, 494). Dengan erti

kata lain, hubungan diri kita dengan Allah SWT adalah “berhampiran”, merujuk kepada pernyataan bahawa “Allah Subhanahu wa Ta’ala hampir kepada kita dengan DhatNya dan IlmuNya, tetapi terlalu mushkil orang mengetahui hampirNya itu” (Hamzah Fansuri 1966, 494). Ertinya, dhat dan ilmu Allah itu sebenarnya telah ada pada diri manusia namun manusia itu sendiri tidak menyedari hakikat ini.

Ekoran daripada kemusykilan ini, Hamzah Fansuri telah menghasilkan dua buah karya prosa lain iaitu *al-Muntahī* dan *Asrār al-`Ārifīn* bagi menangani masalah tersebut. Pencerahan daripada filsuf ini mencadangkan bahawa manusia perlu “mengenal dirinya maka sanya mengenal Tuhannya”, atau kita memerlukan ilmu serta kaedah pengetahuan sendiri (*self-knowledge*). Usul ini adalah munasabah memandangkan kemusykilan yang difahami oleh Hamzah Fansuri merujuk kepada kedangkalan manusia tentang hakikat Tuhan yang “berhampiran” dengan manusia. Pengetahuan sendiri ini banyak diungkapkan beliau dalam *al-Muntahī* seperti berikut:

Barangsiapa mengenal dirinya maka sanya mengenal Tuhannya. Erti mengenal Tuhannya dan mengenal dirinya ya`nī: Diri *kuntu kanzan makhfiyyan* dirinya, dan seme[s]ta sekalian dalam Ilmu Allāh. Seperti sebiji dan pohon; puhunnya dalam sebiji itu, sungguh pun tiada kelihatan, tetapi hukumnya ada dalam biji itu. (Hamzah Fansuri 1966, 521)

Seperti ishārat Rasūlū`Llāh (salla`Llāhu `alayhi wa sallam!): *Man `arafa nafsahu fa qad `arafa rabbahu* ya`nī: Barangsiapa mengenal dirinya. maka sanya mengenal Tuhannya. Adapun dirinya itu, sungguh beroleh nama dan rupa jua, haqīqatnya rupanya dan namanya tiada. Seperti bayang-bayang dalam cermin; rupanya d[an] namanya ada [haqīqatnya tiada]. (Hamzah Fansuri 1966, 523–524)

Sabda Nabī (salla`Llāhu `alayhi wa sallam!): *Man `arafa nafsahu fa qad `arafa rabbahu* ya`nī: Barangsiapa mengenal dirinya maka sanya mengenal Tuhannya. Erti mengenal Tuhannya dan mengenal dirinya ya`nī: Diri *kuntu kanzan makhfiyyan* dirinya, dan seme[s]ta sekalian dalam Ilmu Allāh. (Hamzah Fansuri 1966, 538)

Dan kelihatan hal yang sama diulang di beberapa tempat dalam *Asrār al-`Ārifīn*:

Kerana sabda Nabī (salla`Llāhu `alayhi wa sallam!): *Man `arafa nafsahu fa qad `arafa rabbahu*. ya`nī: Barangsiapa mengenal dirinya bahwasanya mengenal Tuhannya – kerana Tuhannya dengan dia tiada bercerai. Seperti laut dengan ombak itu tiada bercerai, demikian lagi. Inilah ma`nā Laut dan ombak keduanya. (Hamzah Fansuri 1966, 440)

Bermula: di dalam diri kamu – tiadakah kamu lihat? Dan lagi sabda Nabi (salla`Llāhu `alayhi wa sallam!): *Man `araja nafsahu fa qad `arafa rabbahu* ya`nī: Barangsiapa mengenal Dirinya maka sanya mengenal Tuhannya. Apabila Tuhannya dikenal, dapat sekalian sama padanya; memakai sama padanya, kaya sama padanya dan miskin sama padanya; besar dan kecil sama. (Hamzah Fansuri 1966, 449–450)

Melalui pengetahuan sendiri, kita diumpamakan sebagai pohon sedangkan Tuhan ialah biji benih, atau seperti ombak kepada laut, dan sekalian hukum-hakam pohon tidak berbeza daripada dan sudah ada di dalam biji benih. Ertinya, hubungan diri manusia dengan Tuhan tidak lain menunjukkan suatu hukum kewujudan dengan diri kita sendiri ialah “akibat” dan Tuhan adalah “sebab”. Dengan mengenali diri sebagai “akibat”, kita akan mengenali pihak lain yang berperanan sebagai “sebab” iaitu Tuhan. Dengan ini, konsep falsafah Hamzah Fansuri boleh disahkan sebagai konsep pengetahuan sendiri kerana hukum sebab-akibat dibuktikan melalui formula “mengenal dirinya maka sanya mengenal Tuhannya” tersebut.

Falsafah Hamzah Fansuri adalah satu kesatuan falsafah Islam daripada sumber Parsi khususnya dengan tradisi setempat yang boleh disusurgalurkan kepada falsafah daripada kerajaan Sriwijaya. Selain daripada sumber umum iaitu al-Quran, hadis dan Ali bin Abi Talib, Hamzah Fansuri memang banyak memetik tulisan-tulisan daripada sumber-sumber Parsi termasuk al-Jami, al-Attar, al-Hallaj, Ali Barizi, al-Jili dan al-Rumi, di samping dua tokoh besar *wujudiyah* (aliran kesatuan wujud) iaitu Ibnu ‘Arabi dari Andalusia dan Junayd al-Baghdadi dari Iraq (Hamzah Fansuri 1966). Namun begitu, tamsilan Hamzah Fansuri sepanjang penjelasan falsafah *wujudiyah* juga telah menggunakan tamsil setempat iaitu tamsil “biji-pohon” yang tidak dapat dinisbahkan kepada tamsil Ibnu ‘Arabi menurut Sunan Bonang dalam suluknya (1969, 59–60). Tamsil Ibnu ‘Arabi dalam karyanya *Syajaratul Kawn (Kejadian Pohon)* (2015) bersifat kosmologi yang berfokus kepada struktur pohon iaitu struktur alam, sedangkan tamsil Hamzah Fansuri pula bersifat metafizik yakni biji-pohon tiada berbeza dari segi hukum wujud. Tamsil sedemikian tidak dapat ditemui dalam sumber dari Parsi sehingga lebih wajar dinisbahkan sebagai tamsil setempat yang akan dikupas nanti dalam kes Sakyakirti daripada kerajaan Sriwijaya pada kurun ke-7. Seperti yang telah dihuraikan oleh Arifin (2015), falsafah *wujudiyah* Hamzah Fansuri telah berkembang ke pulau Jawa, Kalimantan dan Sulawesi sehingga satu tradisi falsafah *wujudiyah* Nusantara telah terbentuk dalam sejarah.

### **Konsep Falsafah *Hikayat Seri Rama* (Sezaman Kuja Ali) daripada Kerajaan Malayu-Singapura**

Sebelum kerajaan Aceh, kerajaan-kerajaan Islam dari Pasai (1250–1524) dan Melaka (1400–1511) sudah wujud. Menurut Abdul Hadi (2015, 288–289), kurun ke-13 sehingga kurun ke-16 adalah tahap kedua pengislaman Nusantara dalam erti kata kerajaan-kerajaan Islam mula didirikan di merata tempat sebelum memasuki tahap ketiga menjelang kurun ke-17 iaitu Islam tersebar luas di seluruh kawasan ini. Tahap kedua juga merupakan tahap perantaraan Hindu-Islam dengan kerajaan-kerajaan sebelum ini, termasuk Pasai dan Melaka, yang telah mengalami proses pengislaman dan merupakan pengakhiran kerajaan-kerajaan Hindu Melayu. Menurut Nuruddin al-Raniri dalam *Sirat al-Mustaqim* (1644 M), “kitab yang tiada berguna pada syarak seperti *Hikayat Sri Rama* dan *Indra Putra* dan barang sebagainya, jika tiada dalamnya nama Allah” (Soeratno 1982, 132) kerana hikayat-hikayat Hindu ketika itu masih lagi bersih daripada unsur-unsur pengislaman (Teuku Iskandar 1996, 71) sedangkan kedua-dua *Hikayat Seri Rama* (naskah terkuno dari tahun 1633 M) dan *Hikayat Indera Putra* (sebelum tahun 1700 M) yang ada pada hari ini sudah mempunyai banyak perbendaharaan kata Islam termasuk Allah, nabi, Adam, akhirat, hukum, al-Quran dan sebagainya (Ikram 1980; Mulyadi 1983). Sesungguhnya, hampir tiada persuratan-persuratan kerajaan pra-Islam yang tidak dipengaruhi oleh Islam diwariskan hari ini.

Penemuan “naskah Melayu yang tertua” iaitu *Nītisārasamuccaya* (atau *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah*) sekitar tahun 1304 sehingga 1370 bersama salinan berpengaruh Islam dari kurun ke-18 (TK215) adalah antara contoh terbaik penyejarahan persuratan Melayu (Kozok 2015). Sama dengan keadaan *Hikayat Seri Rama* yang salinan hari ini bukan lagi salinan yang digambarkan oleh Nuruddin al-Raniri, keberadaan naskhah asli kepada naskhah TK215 bertulisan Jawi dengan unsur-unsur Islam menunjukkan bahawa banyak naskhah-naskhah bertulisan Jawi lain yang sebetulnya mempunyai naskhah asli masing-masing seperti *Nītisārasamuccaya*. Cuma, keberadaan naskhah-naskhah asli tersebut pada hari ini merupakan satu persoalan dan penggalan yang sangat payah untuk dijawab dan dipertanggungjawabkan.

*Nītisārasamuccaya* ialah karya Kuja Ali dari keraton Dharmasraya di bawah kerajaan Malayu.<sup>2</sup> Karya ini bersifat undang-undang dan bukan falsafah. Namun begitu, *Nītisārasamuccaya* telah menjelaskan bahawa kitab ilmu tertinggi yang dijaga undang-undang oleh keraton serta kerajaan Malayu ketika itu adalah *Barang ma[ng]uba[h] pancawida, didanda lima tahl sapaha* (Barang siapa yang mengubah ayat kitab Lima Weda, akan didenda lima tahl sapaha) (Kozok 2006, 68 dan 82).

*Pancaweda* atau *Pancaveda* bererti Lima Weda termasuk *Rigweda*, *Yajurweda*, *Samaweda* dan *Atharvaweda* manakala weda kelima biasanya dinisbahkan kepada *Mahabhrata* (dan bukan *Ramayana* kerana naskhah ringkas sudah terkandung dalam *Mahabhrata*). Penyataan ini amat penting kerana *Pancaweda* merupakan kitab suci tertinggi Hindu sekali gus menjelaskan bahawa sistem pengelasan ilmu yang diamalkan kerajaan Malayu adalah sama dengan kerajaan Sriwijaya terdahulu yang merupakan penerimaan sistem *pancavidya* iaitu lima jenis besar keilmuan India seperti berikut:

1. Keilmuan bahasa (*śabda vidyā*).
2. Keilmuan logik (*hetu vidyā*).
3. Keilmuan perubatan (*cikitsā vidyā*).
4. Keilmuan kesenian dan pertukangan (*śilpa-karma-sthāna vidyā*).
5. Keilmuan kerohanian (*adhyātma vidyā*).

Menurut sistem pengelasan keilmuan ini, *Pancaweda* adalah keilmuan kerohanian yang dijaga undang-undang dan merupakan suatu kesalahan lebih besar daripada menderhaka kepada kerajaan sekiranya “mengubah” isi ayat karya tersebut (namun perkara ini telah digugurkan daripada TK215 kerana tidak bersesuaian dengan pengajaran Islam, lihat Kozok 2015, 251). Malangnya, naskhah-naskhah weda tidak diperturunkan (kecuali dalam bahasa-bahasa Jawa-Bali) melainkan *Mahabhrata* dan *Ramayana* dalam bentuk hikayat yang masih dapat kita tatap hari ini.

Hal ini bererti tiada karya falsafah setara dengan karya Hamzah Fansuri daripada kerajaan Malayu-Singapura yang dapat menjelaskan konsep falsafah bersandarkan kitab *Pancaweda* buat sementara waktu. Namun begitu, *Hikayat Seri Rama* yang merupakan saduran Melayu langsung daripada *Ramayana* (sedangkan hikayat-hikayat *Mahabhrata* adalah secara tidak langsung melalui naskhah berbahasa Jawa) mempunyai kedudukan unik dalam sejarah falsafah Melayu. Hikayat-hikayat Islam seperti *Hikayat Amir Hamzah* ataupun *Hikayat Muhammadiyah Hanafiah* daripada kerajaan Melaka tidak sederajat dengan *Hikayat Seri Rama*, bahkan *Hikayat Nur Muhammad* itu sendiri juga tidak sedemikian kerana Rasulullah SAW masih merupakan makhluk ciptaan Tuhan. Sedangkan, *Hikayat Seri Rama* adalah tentang tuhan yang menjelmakan dirinya sendiri dan merupakan penghikayatan daripada hal yang disifatkan Hamzah Fansuri melalui *Sharāb al-`Ashikān* (1966, 503) sebagai “Akan semesta sekalian pun demikian; asalnya daripada Allah, pulangnya pun kepada Allah – bukan daripada tiada pulang kepada tiada!”.

Kitaran “Allah menjadikan semesta, dan semesta pulang ke Allah” dihidayatkan dalam bentuk “Tuhan Visnu menjelmakan diri sebagai Rama, dan Rama kembali menjadi Tuhan Visnu” sepanjang penceritaan *Hikayat Seri Rama*. Kedua-dua sumber *Ramayana* dalam bahasa Sanskerta dan Tamil menyatakan kitaran yang sedemikian, namun pengisahan perkara ini telah digugurkan dalam salinan pengislaman hari ini dengan Rama semenjak permulaan cerita lagi telah dinisbahkan sebagai sekadar keturunan daripada Nabi Adam AS (Muniandy 1995, 30–32), namun sisa-sisa Rama sebagai penjelmaan Visnu (Mahabisnu) masih muncul di beberapa tempat dalam teks berkenaan:

Maka raksyasya itu menengar kata Sri Rama demikian maka ia pun meniharap menyembah pada kaki Sri Rama. Maka kata Dati Cenggala, “Adapun tuan hamba ini cucu cicit Mahabisnu juga maka warna tubuh tuan hamba seperti warna zamrut. Adapun seharusnya hambamu berbuat kebaktian kepada tuan hamba”. (*Hikayat Seri Rama* 1980, 264)

Maka kata Sri Rama, “Mari juga kembalikan anak panah hamba supaya tuan hamba menjadi sahabat hamba”. Maka kata maharaja Bali, “...Adapun hamba tahu akan anak panah ini, asalnya senjata maharaja Bisnu karena bunda anak (panah) maharaja Bisnu, karena akan raja tuha-tuha itu tahu ia akan segala perkataan purbakala...” (*Hikayat Seri Rama* 1980, 278)

Menurut petikan pertama, warna zamrud pada badan Rama adalah lambang warna langit sekali gus menjelaskan tempat asal Rama menjelmakan diri. Memandangkan salinan *Hikayat Seri Rama* yang dinisbahkan Nuruddin al-Raniri sebelum tahun 1644 M masih lagi bersih, maka pengisahan demikianlah yang sewajarnya yang dibaca ketika penyebaran ajaran ini daripada kerajaan Malayu-Singapura.

Sekiranya Tuhan secara hakikatnya adalah berhampiran dengan manusia menurut ilmu makrifat dan pendekatan falsafah menurut filsuf Hamzah Fansuri pula adalah untuk “mencari Tuhan kita” melalui pengetahuan sendiri, maka apakah tugas manusia dalam kerangka pengisahan *Hikayat Seri Rama* yang bersandarkan kitab *Pancaweda* tersebut? Seandainya falsafah weda kelima termasuk *Ramayana* (serpihan cerita *Mahabhrata*) telah disepakati sebagai falsafah Samkhya dan Yoga (Krishnananda 1994, 101), Samkhya berfungsi sebagai ilmu makrifat dalam *Hikayat Seri Rama* yang menjelaskan tentang hidup manusia dalam plot ke-2 iaitu kesengsaraan hidup yang dilambangkan melalui perkelanaan Rama dan Sita seperti dalam Jadual 2.

**Jadual 2.** Pengisahan falsafah Samkhya menurut plot *Hikayat Seri Rama*

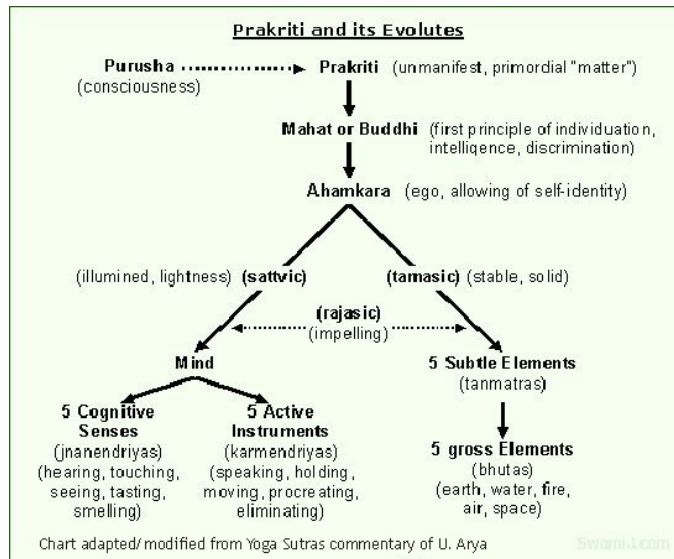
Halaman	Plot	Sisipan falsafah Samkhya
Sebelum berkelana		
1–56	Cerita Rawana	Rawana mewakili alam tidak berjiwa bernama <i>prakrti</i> yang merupakan sebahagian daripada kekuasaan Tuhan Dewata Mulia Raya.
56–81	Cerita Rama dan Sita	Kesatuan Rama dan Sita melambangkan alam berjiwa iaitu <i>purusa</i> (punca jiwa yang membentuk alam berjiwa) yang merupakan bahagian lain daripada kekuasaan tuhan yang sama.
Semasa berkelana		
81–92	Rama-Sita mengembara dan Sita diculik ke Langkapuri.	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Kesengsaraan <i>purusa</i> adalah disebabkan Sita terikat pada <i>prakrti</i> (Sita diculik ke Langkapuri).</li> <li>2. <i>Prakrti</i> berleluasa kerana kehilangan keseimbangan dalaman iaitu Rawana (Ravana, lambang <i>rajas</i> – unsur bersifat jahat) enggan menuruti nasihat Bibasenam (Vibhishana, lambang <i>sattva</i> – unsur bersifat baik) malah menggalakkan Kambakarna (Kumbhakarna, lambang <i>tamas</i> – unsur “pak turut”) bagi menjayakan penculikan Sita. Rawana, Bibasenam dan Kambakarna adalah teori <i>triguna</i> (keseimbangan dalaman <i>prakrti</i> yang terikat kepada tiga unsur) tentang <i>prakrti</i> menurut falsafah Samkhya.</li> </ol>
92–161	Rama dan bala tenteranya ke Langkapuri.	Hanuman daripada bala tentera Rama ingin melepaskan Sita untuk menghapuskan kesengsaraan yang dialaminya namun Sita yang berada di bawah tahanan Rawana hanya mengabdikan diri kepada Rama.
161–253	Rama-Rawana berperang dan Sita diselamatkan.	Sita berjaya diselamatkan dan bersatu semula dengan Rama sekali gus melambangkan <i>purusa</i> sebagai alam yang menenangkan hidup seseorang, bukannya <i>prakrti</i> .
Selepas berkelana		
253–298	Rama menjadi raja di Langkapuri dan kembali dari negeri yang fana ke negeri yang baka.	<i>Purusa</i> (negeri yang fana) yang mampu bertahan dalam alam semesta ini juga merupakan Dewata Mulia Raya (negeri yang baka) itu sendiri.



Menurut falsafah Samkhya atau plot *Hikayat Seri Rama*, hakiki manusia adalah *purusa* yang merupakan kesatuan jiwa yang dilambangkan oleh Sita dan *atma* (jiwa primer) yang dilambangkan oleh Rama. Kesengsaraan hidup terjadi ketika jiwa terikat pada alam semesta (*prakrti*/Rawana) dan untuk melepaskan diri daripada kesengsaraan itu pula, jiwa perlu bersatu kembali dengan *atma*. Sedangkan, falsafah Yoga pula merupakan menerangkan kaedah memberhentikan kesengsaraan hidup bagi mencapai ketenangan jiwa-*atma*. Falsafah *Hikayat Seri Rama* adalah sedemikian kerana berpaksikan kepada suatu wujud *purusa* dengan konsep falsafah ini juga bersandarkan kepada pengetahuan *purusa* yang merupakan pengetahuan hakiki sendiri. Oleh sebab itu, konsep falsafah kerajaan Malayu-Singapura juga berpendekatan yang sama dengan Hamzah Fansuri daripada kerajaan Aceh dalam erti kata pencerahan falsafah adalah melalui suatu pengetahuan tentang sendiri iaitu diri atau *purusa* menurut sistem falsafah masing-masing.

Bagi persoalan “Apakah falsafah *Hikayat Seri Rama* selanjutnya mempunyai kesan dalam sejarah falsafah Melayu dan apakah bentuknya?”, makalah ini bukanlah tempat penghuraian yang sesuai untuk kesan falsafah *Hikayat Seri Rama* menurut urutan kerajaan dari Melaka, Aceh, Johor-Riau dan sebagainya sehingga kini. Namun begitu, kesan daripada perkara ini memang terbukti khususnya dalam bentuk falsafah budi Melayu menurut contoh karya dan pemikiran Za’ba (1895–1973). Falsafah budi Za’ba berpokok kepada satu kenyataan iaitu “Perangai bergantung pada diri sendiri” dan diri sendiri itu tidak lain adalah budi pekerti seseorang.<sup>3</sup> Perbendaharaan kata “budi” dan “pekerti” berasal daripada bahasa Sanskerta dan budi pekerti yang digambarkan sebagai penentu perangai seseorang adalah juga sejajar dengan kosmologi Samkhya yang ditonjolkan melalui perwatakan Rawana dalam *Hikayat Seri Rama*. Berdasarkan Rajah 1, pekerti atau *prakrti* menzahirkan budi (*buddhi*), dan perwatakan orang-perseorangan (*ahamkara*) pula ialah pola pemikiran dan kosmologi Samkhya. Justeru, mengapakah kosa kata yang digunakan oleh Za’ba berkebetulan adalah dari bahasa Sanskerta yang juga merupakan kosa kata falsafah Samkhya? Mengapakah kognat kosa kata Za’ba sejajar dengan falsafah Samkhya iaitu merupakan penentu perwatakan atau perangai seseorang? Apakah falsafah “budi” Za’ba secara kebetulannya padan dengan falsafah Samkhya yang ditunjukkan oleh Rawana menurut *Hikayat Seri Rama* atau falsafah tersebut sememangnya adalah kesan kepada falsafah Samkhya daripada sejarah yang menantikan suatu pembongkaran kelak?

Rajah 1. Kosmologi falsafah Samkhya



Sumber: Diubah suai daripada Arya (1986, 23–40)

### Konsep Falsafah Dharmakirti daripada Kerajaan Sriwijaya pada Kurun ke-10 sehingga Kurun ke-11

Filsuf sebelum kerajaan Melayu-Singapura yang terdekat dengan Kuja Ali yang diketahui sekarang ialah Dharmakirti daripada kerajaan Sriwijaya yang hidup sekitar tahun 986 M sehingga 1025 M. Dharmakirti juga terkenal dengan nama Serlingpa, menurut anak-anak muridnya dari Tibet, yang bermaksud “dari Suvarnadvīpa” sekali gus menjelaskan latar belakang filsuf tersebut. Menurut ahli biografi Tibet, Dharmakirti merupakan seorang putera Sriwijaya yang sepatutnya berkarya dalam kedua-dua bahasa Melayu dan Sanskerta, seperti Shamsuddin al-Sumatrani yang berbahasa Melayu dan Arab dari Aceh, namun karya-karya falsafah yang masih tersimpan hari ini adalah berbahasa Sanskerta dan juga yang telah diterjemahkan dalam bahasa Tibet. Memandangkan ketokohan pengkaryaan dan pemikiran filsuf berkenaan, Dharmakirti mungkin merupakan penutup kepada kemunculan pujangga Sriwijaya yang beraliran Buddhisme Yogacara sebelum selanjutnya diambil alih oleh falsafah Samkhya dalam kerajaan Melayu-Singapura dalam sejarah.

Enam buah karya falsafah Dharmakirti terdiri daripada empat buah karya teoretikal dan dua buah karya bersifat amali iaitu *sadhana* atau “meditasi”. Keempat-empat buah karya teoretikal merupakan bukan karya asli melainkan syarahan berkenaan tiga buah karya agung aliran Madhyamaka Buddhisme iaitu:

1. *Abhisamaya-Alamkara-Nama-Prajnaparamita-Upadesa-Sastra-Vrtti-Durbodha-Aloka-Nama-Tika* (singkatannya, *Durbodha-Aloka*).
  - i. Karya dasar ialah *Abhisamaya-Alamkara-Nama-Prajnaparamita-Upadesa-Sastra* oleh Maitreya (t.t.) yang merupakan tafsir kepada kitab *Mahā-Prajñāpāramitā Sūtra* karya Nāgārjuna (sekitar tahun 150 M sehingga 250 M).
  - ii. Karya syarahan iaitu *vrtti* (syarahan) yang dilakukan oleh Haribhadra (sekitar tahun 800 M sehingga 850 M).
  - iii. Syarahan Dharmakirti berkenaan *vrtti* iaitu “Durbodha” yang disiapkan sekitar tahun 1025 M.
2. *Bodhisattva-Acarya-Avatara-Pindartha* dan *Bodhisattva-Acarya-Avatara-Sattrimsat-Pindartha*.
  - i. Karya dasar ialah *Bodhisattva-Acarya-Avatara* yang ditulis oleh Santideva (685 M–753 M).
  - ii. Syarahan Dharmakirti berbentuk ringkasan (*pindartha*) dan ringkasan 36 maksud (*sattrimsat-pindartha*) tentang *Bodhisattva-Acarya-Avatara* yang dihasilkan sekitar tahun 1025 M.
3. *Siksa-Samuccaya-Abhisamaya* (karya Santideva yang merupakan himpunan petikan karya sebagai deraf kepada *Bodhisattva-Acarya-Avatara*).

Dua buah karya amali beliau pula, *Arya-Acala-Sadhana-Nama* dan *Krodha-Ganapati-Sadhana*, merupakan meditasi atau falsafah Yoga Buddhisme yang merupakan pelengkap kepada ilmu teoretikal keempat-empat buah karya yang dinyatakan sebelum ini. Namun demikian, syarahan Dharmakirti beraliran Yogacara tidak disenangi oleh anak-anak muridnya dari Tibet yang beraliran Buddhisme Madhyamaka.

Dalam menjelaskan ilmu tertinggi menurut filsuf ini, karya dasar *Bodhisattva-Acarya-Avatara* yang dijadikan buku teks utama semasa Dharmakirti mengajar anak muridnya yang terkemuka, Atisa, sekitar tahun 1013 M sehingga 1025 M, akan dikupas. *Bodhisattva-Acarya-Avatara* karya Santideva terdiri daripada 10 bab yang kerangka isi karya tersebut adalah difahamkan seperti berikut:

Struktur tematik karya ini berdasarkan *ṣaḍ-pāramitā* yakni enam langkah kesempurnaan iaitu (1) kemurahan hati, (2) disiplin etika, (3) kesabaran, (4) kegigihan, (5) meditasi, dan (6) kebijaksanaan, yang menyediakan kerangka untuk jalan pencerahan Bodhisattva. Tiga bab pertama membincangkan faedah *bodhicitta* iaitu jiwa kecerahan yang memotivasikan cara hidup Bodhisattva, dan menerangkan kaedah-kaedah memupuk dan mengekalkan aspirasi altruistik. Topik-topik tersebut merupakan asas kesempurnaan berkemurahan hati.

Bab keempat dan kelima membincangkan cara pelaksanaan jiwa kecerahan dalam kehidupan seharian dan dengan itu menangani kesempurnaan berdisiplin etika. Bab enam, tujuh, dan lapan mengemukakan kesempurnaan kesabaran, kegigihan, dan meditasi. Bab keenam itu sendiri telah dianggap klasik secara meluas, kerana ia membentangkan pelbagai perenungan terancang untuk mengatasi kebencian, yang menurut aliran Mahāyāna adalah yang paling ganas dalam sekalian bentuk mental penderitaan dan yang paling berlawanan dengan kehidupan Bodhisattva.

Bab kelapan, berkaitan dengan kesempurnaan meditasi, mempunyai tema utamanya penanaman altruisme dan jiwa kecerahan. [...]

Dalam bab kelapan ini, Santideva juga membincangkan keburukannya keterikatan pada tubuh seseorang yang tidak bersih. Di samping itu, dia menulis mengenai masalah keterikatan dengan rakan, harta benda, reputasi, sebagai juga kepada wanita dan badan mereka. Pokok keseluruhan perbincangan, seperti yang ditunjukkan dalam ayat 85 bab ini, adalah menjadi dingin dengan keinginan nafsu. Ekoran daripada penerangan ini, dia menjelaskan bahawa tema utama bab ini, iaitu bertafakur demi pemupukan altruisme dan jiwa kecerahan, yang merangkumi semua makhluk, lelaki dan wanita, dengan kasih sayang dan belas kasihan. Implikasinya ialah selagi seseorang itu bebas dari keinginan mementingkan diri sendiri untuk perkara seperti kepuasan nafsu, kehormatan, dan kekayaan, dia telah melayakkan diri ke arah keberjayaan pemupukan altruisme sejati.

Bab kesembilan mengenai kesempurnaan kebijaksanaan adalah salah satu penjelasan pandangan tentang aliran Prasāngika Madhyamaka bersandarkan pada penulisan Buddhapaḥita dan Candrakīrti dari tradisi Buddhisme India. Ciri pandangan aliran itu adalah semua itu fenomena tidak mempunyai sifat intrinsik, kerana wujud itu tidak lain adalah daripada sangkaan konseptual manusia. Oleh itu, keseluruhan realiti adalah terdiri daripada dua jenis kebenaran: kebenaran konvensional, yang terdiri hanya dari kejadian yang saling berkaitan, dan kebenaran hakiki, yang terdiri daripada ketiadaan sifat intrinsik sekalian kejadian.

Berikutan daripada perbincangan dua jenis kebenaran ini, Santideva mengemukakan kritikan Prasangika yang padat kepada aliran Buddhisme lain seperti Yogacara dan Vaibhasika, dan aliran-aliran bukan Buddhisme seperti Samkhya dan Nyaya. Beliau juga menjelaskan tafsiran Prasangika tentang ketiadaan identiti peribadi dan fenomena dan empat aplikasi kesedaran; dan menyimpulkan dengan pelbagai hujah dalam membantah pandangan peri kebenaran, atau intrinsik, wujud.

Dalam bab kesepuluh “Penutup”, Sântideva menawarkan doa yang mendedikasikan kebaikan karya ini untuk kebaikan semua makhluk hidup. Di sini, beliau kembali kepada tema awal kemurahan hati dan jiwa kecerahan, yang merangkumi keseluruhan karya ini. (Wallace dan Wallace 1997, 13–15 [terjemahan penulis])

Berbeza dengan empat tingkat tasawuf Hamzah Fansuri atau *pancavidya* Kuja Ali, ilmu kebijaksanaan Santideva serta penerangannya, Dharmakirti, menduduki tingkat keenam menurut kerangka enam langkah kesempurnaan yang bersandarkan kepada *bodhicitta* atau jiwa kecerahan. Bab kesembilan *Bodhisattva-acarya-avatara* telah menjelaskan bahawa jiwa kecerahan ialah suatu keadaan jiwa ketika ia telah menyedari hakikat bahawa semua wujud adalah tidak mempunyai sifat intrinsik masing-masing. Struktur tematik karya tersebut adalah sangat jelas dan mudah diikuti kerana telah berpaksikan kepada *bodhicitta* iaitu pendekatan jiwa kecerahan sekali gus menjelaskan bahawa konsep falsafah tersebut juga beracukan pengetahuan sendiri. *Cita* yang tidak cerah akan mengangap wujud itu sebagai “ada” walhal kewujudan itu bersyarat (“saling berkaitan”) dan keberadaan seluruh alam semesta ialah “sangkaan konseptual manusia”. Oleh sebab yang demikian, konsep falsafah menurut kerangka *Bodhisattva-Acarya-Avatara* ialah suatu pengetahuan sendiri berpaksikan kepada *cita* manusia yang memerlukan pencerahan melalui enam langkah kesempurnaan yang dicadangkan tersebut.

Sebagai filsuf Buddhisme Yogacara, sudah tentu Dharmakirti tidak sehaluan dengan kritikan Santideva yang dikemukakan melalui bab kesembilan. Tujuan Dharmakirti mensyarahkan kedua-dua buah karya aliran Madhyamaka tidak lain adalah untuk mengemukakan bantahan menurut aliran Yogacara sehingga banyak kesilapan pembacaan yang dikatakan sebagai disengajakan (Di 2019, 76–86). Bantahan paling mendasar adalah penyanggahan kepada pandangan Santideva atau aliran Prasangika Madhyamaka tentang kewujudan *cita* yang dipercayai oleh aliran Yogacara dan Dharmakirti. Berikut merupakan contoh perbalahan Yogacara-Madhyamaka tentang kewujudan *cita* dari *Bodhisattva-Acarya-Avatara* untuk diteliti:

9:17: [Yogacara] Sekiranya akal itu sendiri adalah ilusi, maka apa yang dirasakan dengan apa?

9:18: [Madhyamaka] Pelindung Dunia (ertinya Sang Buddha) menyatakan bahawa akal tidak merasai akal. Sama seperti pedang tidak dapat memotong dirinya sendiri, begitu juga dengan fikiran.

9:19: [Yogacara] Ia menerangi dirinya sendiri, seperti lampu.

9:20: [Madhyamaka] Lampu tidak menerangkan sendiri, kerana lampu tidak tersembunyi (terkecuali) dari kegelapan.

9:21: [Yogacara] Objek biru tidak memerlukan benda lain untuknya kebiruan, seperti kristal. Jadi sesuatu mungkin berlaku atau tidak dalam pergantungan pada perkara lain.

9:22: [Madhyamaka] Seperti halnya kebiruan, warna biru tidak diambil kira sebagai sebab tersendiri. Apa warna biru dengan sendirinya boleh menjadikan dirinya biru? (Santideva 1997, 118 [terjemahan penulis])

Melalui petikan tersebut, filsuf Yogacara dengan jelasnya menyanggah pandangan Madhyamaka tentang segala kewujudan khususnya *bodhicitta* yang tidak bersifat intrinsik (tiada wujud) kerana kewujudan itu saling bergantung (pada hakikatnya, “tiada” juga suatu kewujudan). Hal ini menunjukkan bahawa konsep falsafah Dharmakirti adalah bersandarkan kepada pengetahuan *bodhicitta* yang berlawanan sifat dengan aliran Madhyamaka dalam falsafah Buddhisme.

Ketokohan Dharmakirti bukan sahaja terbukti dengan adanya anak-anak murid Tibetnya yang tersohor termasuk Atisa dan Kamalarakṣita (sekitar tahun 1000 M), bahkan dia juga merupakan guru kepada filsuf-filsuf ternama sejarah logik dan falsafah India seperti Ratnakarasanti (sekitar tahun 1000 M), Jnanasrimitra (kira-kira sekitar tahun 975 M sehingga 1025 M) dan Ratnakirti (sekitar tahun 1000 M) (Tomlinson 2019). Biarpun *Durbodha-Aloka* diselesaikan di ibu kota Sriwijaya, namun hampir tiada maklumat dan tidak diketahui tentang karya-karya bersalinan bahasa Kunlun (sekiranya ada) serta anak-anak murid tempatannya. Kesan Dharmakirti dalam sejarah falsafah tempatan buat sementara waktu dapat dibina dan disokong dengan dua sumber tempatan seperti berikut: (1) kesan falsafah biji bukan sahaja terserlah dalam karya-karya Hamzah Fansuri, bahkan turut dapat dikesan dalam karya-karya Sunan Bonang (Drewes 1969, 60–61) sehingga Ranggawarsita (Shashangka 2014, 257) dalam falsafah Jawa dan amalan yoga yang dibantah oleh Hamzah Fansuri dalam *Asrar al-Arifin* masih perlu dikaji (Braginsky 2003, 93) sama ada berhubung kait dengan sumber dan tradisi karya-karya amali Dharmakirti yang dinyatakan sebelum ini dan (2) teori lawan falsafah

biji Buddhisme Yogacara iaitu falsafah budi daripada falsafah Samkhya telah ada dari zaman *Hikayat Seri Rama* (kurun ke-17). Za'ba bahkan telah membenarkan andaian bahawa satu zaman falsafah sebelumnya yang berlawanan dengan falsafah Hinduisme Samkhya mesti wujud dalam sejarah, dan keberadaan Dharmakirti serta falsafah Buddhisme Yogacaranya adalah sejajar dengan andaian tersebut. Dengan itu, keberadaan tokoh Dharmakirti sekitar tahun 986 M sehingga 1025 M adalah satu fakta yang tidak dapat disanggah dalam sejarah falsafah Melayu, cuma penyejarahannya belum dapat dilengkapi kerana ketandusan sumber maklumat di samping kekurangan pengkajian selama ini.

### **Konsep Falsafah Sakyakirti daripada Kerajaan Sriwijaya pada Kurun ke-7**

Sebagai penutup pujangga Sriwijaya, Dharmakirti bukanlah filsuf tunggal Buddhisme Yogacara daripada kerajaan tersebut. Sekiranya Borobudur dengan pahatan tertinggi bersandarkan *Gandavyuha Sutra* (juga merupakan salah sebuah kitab pegangan Buddhisme Yogacara) dari kurun ke-8 sehingga kurun ke-9 masih diragukan kemelayuannya (kerajaan Sriwijaya berhubungan dengan pendiri kerajaan Sailendra dari Jawa), maka Sakyakirti yang dilaporkan menetap di Sriwijaya sekitar tahun 650 M sehingga 693 M ialah filsuf Yogacara lain daripada kerajaan yang sama. Berbeza dengan karya syarahan Dharmakirti, karya tunggal Sakyakirti yang diterjemahkan pada tahun 711 M dalam bahasa Cina klasik merupakan perbincangan kewujudan biji (*bija*) iaitu nama lain *bodhicitta* menurut perbendaharaan kata aliran Yogacara Buddhisme.

Sakyakirti sebagai filsuf Buddhisme Yogacara telah disahkan oleh pemerhati, Yi Jing (635–713), yang juga merupakan penterjemah *Hastadandastra* karya filsuf tersebut. Menurut laporan pemerhatian *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan* yang diselesaikan pada tahun 691 M di Palembang, Yi Jing selain daripada menjelaskan sistem pengelasan ilmu *pancavidya* Sriwijaya, juga menghuraikan ilmu tertinggi iaitu *adhyatama vidya* (ilmu kerohanian) Buddhisme yang diamalkan kerajaan tersebut. Menurut Tee (2015, 63), ilmu tersebut terdiri daripada susunan berikut:

1. Tingkat permulaan *hetuvidya* (ilmu logik).
2. Tingkat kedua *abhidharma* (penganalisan skolastik ajaran Buddhisme).
3. Tingkat ketiga *vinaya* (disiplin monastik).
4. Tingkat keempat Madhyamaka (ajaran aliran Madhyamaka).
5. Tingkat kelima iaitu tertinggi Buddhisme Yogacara.

Sebaliknya, dalam catatan Yi Jing (2014: 339–340), Sakyakirti telah kembali daripada penjelajahan India dan merupakan tokoh terkemuka yang menetap di Shili Foshi iaitu Sriwijaya:

Berikut adalah guru-guru (terkemuka) yang sekarang tinggal di India. Jnanacandra, seorang guru Dharma, tinggal di Wihara Tiladha (di Magadha); di Wihara Nalanda ada Ratnasimha; di India Timur ada Divakaramitra; dan di wilayah paling selatan ada Tathagatagarbha. Di daerah Shili Foshi di Lautan Selatan ada Sakyakirti yang melakukan perjalanan ke lima wilayah India untuk belajar dan sekarang tinggal di Shili Foshi.

Tokoh-tokoh tersebut beraliran Buddhisme Yogacara dengan erti kata Sakyakirti juga merupakan seorang filsuf aliran tersebut. Karya Sakyakirti, *Hastadandastra*, sebetulnya telah dibawa balik oleh Yi Jing sekembalinya beliau ke China pada tahun 693 M namun hanya sempat diterjemahkan selepas lapan tahun iaitu pada tahun 711 M.

Bersesuaian dengan pemerhatian Yi Jing, karya Sakyakirti merupakan tantangan seorang filsuf Yogacara terhadap aliran lawan Mahīśāsaka (aliran Hinayana) daripada falsafah Buddhisme yang berfokuskan kepada tema “Apakah makhluk itu kekal atau tidak?” Perdebatan itu terdiri daripada tujuh penghujahan dengan hujah keempat sehingga hujah ketujuh adalah bersandarkan kepada teori biji. Makhluk umpama pohon yang dilahirkan dan dizahirkan oleh biji. Maka, perdebatan peri “Apakah makhluk itu kekal atau tidak?” telah berubah dan menjadi persoalan “Apakah biji itu kekal atau tidak?” sepanjang hujah keempat sehingga ketujuh, dan Sakyakirti berpihak kepada pendapat yang menyatakan keberkekalan tersebut (Tee 2021b). Biji atau *bija* (dalam bentuk asal Sanskerta) merupakan kata serapan Sanskrit dalam bahasa Melayu (dan juga bahasa Jawa dari Sunan Bonang hingga Ranggawarsita) dan memang bermaksud “benih” seperti yang difahamkan oleh Hamzah Fansuri dalam *al-Muntahī* berdasarkan contoh-contoh berikut:

Seperti sebiji dan pohon; pohonnya dalam sebiji itu, sungguh pun tiada kelihatan, tetapi hukumnya ada dalam biji itu. (Hamzah Fansuri 1966, 521)

Tamthil seperti biji sebiji, dalamnya pohon kayu sepuhun dengan selengkapnya. Asalnya biji itu jua; setelah menjadi kayu biji sebiji itu gha’ib – kayu jua kelihatan. Warnanya berbagai-bagai, rasanya berbagai, [tetapi] asalnya sebiji itu jua. (Hamzah Fansuri 1966, 538)



Maksud Hamzah Fansuri ini sama dengan Ranggwarsita (1802–1873) dari tanah Jawa menurut *Wirid Hidayat Jati* seperti berikut:

Wiji ana sajroning uwit, uwit ana sajroning wiji: benih ada di dalam pohon, pohon ada di dalam benih. Adalah lambang dari kawula (hamba) dan Gusti (Tuhan). Tak terpisahkan. (Shashangka 2014, 257)

Biji (atau *wiji* dalam bahasa Jawa) dalam erti kata ini adalah benih yang bakal bercambah menjadi pohon iaitu segala hukum-hakam; berbagai-bagai warna dan rasa pohon itu sudah ada dalam benih. Dengan pendekatan metafizik yang lebih ringkas, biji adalah “sebab” kepada sekalian “akibat” dan akibat itu adalah sama (tidak berbeza) dengan sebab dari segi hukum-hakam perkara tersebut. Cuma menurut Hamzah Fansuri, biji merujuk kepada Allah sedangkan filsuf Sakyakirti dan Dharmakirti daripada aliran falsafah Yogacara Buddhisme merujuk kepada jiwa kecerahan iaitu *bodhicitta*.

Teori biji itu penting kerana ia berfungsi sebagai teori epistemologi-metafizik iaitu “wujud itu tidak lain adalah daripada sangkaan konseptual manusia” menurut Santideva. Dengan erti kata lain, wujud adalah akibat yang dibina daripada sesuatu yang sudah tersemai dalam sebab iaitu *cita* manusia, menurut kedua-dua aliran Madhyamaka dan Yogacara Buddhisme. Perbalahan antara kedua-dua aliran Buddhisme itu adalah sama ada *cita* itu mempunyai sifat intrinsik ataupun tidak, yakni *cita* pada hakikatnya wujud atau tidak. Beberapa pendirian yang dipertahankan Sakyakirti dalam *Hastadandasastra* adalah termasuk: (1) biji itu ada atau sesuatu yang diwujudkan terkemudian? (2) cara biji beroleh pencerahan? dan (3) pencerahan biji itu bersifat pelunturan atau yang lain? Sebagai contoh, jika Hamzah Fansuri menisbahkan pembelajaran “menchari ma’rifat kepada guru yang sempurna” maka Sakyakirti juga menunjukan Sang Buddha sebagai tempat beroleh pencerahan seperti berikut:

Adalah seloka itu berbunyi sedemikian:

Bertemu Buddha tidak semudah,  
Menganut agama ada masanya;  
Beroleh sengsara mendapat gundah,  
Menuju perlepasan lain caranya.

Rumusan: Pencerahan bergantung kepada kelahiran Sang Buddha, namun sesungguhnya, peluang itu adalah tipis. (Tee 2020, 155)

Sebagai rumusan, karya *Hastadandasastra* menunjukkan bahawa Sakyakirti adalah filsuf sehaluan dengan Dharmakirti yang merupakan penutup pujangga Sriwijaya kerana ia membahaskan isu-isu berkaitan biji yang merupakan *cita*

aliran Buddhisme Yogacara. Oleh sebab yang sedemikian, falsafah Sakyakirti adalah bersandarkan suatu konsep pengetahuan sendiri yang mana sendiri adalah dicerminkan melalui kehadiran biji atau *cita* manusia yang perlu dicerahkan.

## Penutup

Menurut kupasan-kupasan yang dibincangkan tersebut, falsafah Melayu tidak bermula daripada kerajaan Aceh melewati kurun ke-16, dan Hamzah Fansuri juga bukanlah merupakan filsuf pertama dalam sejarah Melayu. Sebelum kerajaan Aceh, falsafah-falsafah sudah ada dalam kerajaan Malayu-Singapura dan Sriwijaya bersandarkan kepada karya-karya falsafah (atau berkait), dan falsafah Hinduisme Samkhya serta Buddhisme Yogacara telah terbukti dipelopori oleh filsuf-filsuf Sakyakirti, Dharmakirti dan pengarang *Hikayat Seri Rama* pada zaman Kuja Ali. Sejarah falsafah Melayu daripada era Sakyakirti sehingga Hamzah Fansuri menjangkau ribuan tahun dari kurun ke-7 sehingga kurun ke-17 ialah suatu fakta atau kenyataan yang mempunyai bukti karya-karya serta filsuf-filsuf yang nyata.

Menurut dapatan pengupasan makalah ini juga, perbezaan bahasa, aliran atau agama antara kerajaan barangkali bukan satu penentu yang mendasar pada perkembangan konsep serta pendekatan falsafah Melayu. Sama ada peri perbezaan antara “falsafah (berbahasa Sanskerta) di alam Melayu” (falsafah Sriwijaya) dengan “falsafah berbahasa Melayu” (kerajaan Aceh) atau peri perbezaan antara falsafah Yogacara dengan Samkhya dan juga Sufisme ataupun antara agama Buddhisme dengan Hinduisme mahupun Islam, pendekatan-pendekatan falsafah yang dirumuskan oleh filsuf-filsuf daripada ilmu-ilmu tertinggi pelbagai kerajaan tetap mencerminkan suatu kecenderungan dan kesinambungan falsafah bangsa iaitu pengetahuan sendiri. Namun begitu, “kendiri” yang dimaksudkan adalah berbeza antara kerajaan sama ada merupakan *bodhicitta*, *purusa* atau Allah SWT menurut sistem falsafah masing-masing.

Pengetahuan sendiri falsafah Melayu tidak setaraf dengan pengetahuan Socrates (m. 399 SM) contohnya yang juga bersandarkan pada pendekatan “mengetahui diri” (*know thyself*). Falsafah “mengetahui diri” Socrates sekadar falsafah etika sedangkan falsafah pengetahuan sendiri Melayu bersifat metafizik. Keadaan ini disebabkan pendekatan tersebut dirumuskan daripada ilmu tertinggi iaitu ilmu berkenaan kesatuan wujud, dan “wujud diri” dengan “wujud tuhan” tidak berbeza dari segi hukum wujud tersebut. Perbezaan wujud terjadi hanya di sisi hukum sebab-akibat dalam erti kata diri ialah wujud-akibat dan tuhan ialah wujud-sebab. Hal ini bermakna konsep falsafah Melayu adalah berpaksikan kepada suatu konsep sebab-akibat (*causality*). Falsafah sedemikian sememangnya turut ditangani oleh falsafah Yunani menurut kerangka Plato (428 SM–347 SM) dan Aristotle

(384 SM–322 SM), namun pendekatan filsuf-filsuf Melayu adalah berlainan dalam erti pengetahuan sendiri dan bukan pengetahuan alam yang telah diambil daripada kerajaan Sriwijaya sehingga kerajaan Aceh. Hal ini barangkali merupakan tradisi atau jati diri falsafah Melayu yang dapat dibuktikan sepanjang pengupasan konsep falsafah Melayu sepanjang era Sakyakirti sehingga Hamzah Fansuri.

### Nota

1. Kedua-dua kerajaan Pasai (1250–1524) dan Melaka (1400–1511) tiada berfilsuf dan dikecualikan daripada pengupasan makalah ini.
2. Ada yang menyangka Kuja Ali sebagai nama Parsi, Khoja Ali, dalam bentuk Melayu (Hunter 2015, 348–353). Memandangkan karya ini adalah bersih dari segi serapan bahasa Arab dan tamadun Islam, di samping kitab junjungannya adalah *Pancaveda* iaitu Weda Berlima, nama penulis ini sewajarnya dinisbahkan sebagai bahasa Sanskrit dengan maksud “lebah (*ali*) bumi (*kuj*)”.
3. *Perangai Bergantung pada Diri Sendiri* juga merupakan judul Za’ba yang pernah diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka pada tahun 1982 (diulang cetak beberapa kali) dan pada tahun 2009 sebagai edisi khas. Judul ini terdiri daripada dua risalah dengan yang pertama ialah “Perangai Bergantung pada Diri Sendiri” (empat bab) dan yang kedua bertajuk “Kebajikan dan Kejahatan” (empat bab). Namun begitu, judul ini tidak selengkap karya Za’ba berjudul *Mencapai Ketinggian Dunia Akhirat* (Dewan Bahasa dan Pustaka, diulang cetak semenjak cetakan pertama pada tahun 1989) kerana selain daripada Bahagian 3 “Perangai Bergantung pada Diri Sendiri”, tulisan ini telah didasari oleh dua bahagian berkait iaitu Bahagian 2 “Kewajiban Manusia kepada Diri Sendiri” dan Bahagian 1 “Asuhan Perangai” yang sekali gus membentuk kesepaduan pemikiran budi Za’ba. Dalam erti kata lain, pemikiran “budi” Za’ba sudah lengkap diungkapkan biarpun seseorang tidak merujuk kepada judul lain termasuk *Asuhan Budi Menerusi Islam* (Za’ba 2020).

## Rujukan

- ‘Arabi, Ibnu. 2015. *Syajaratul kaun*. Translated by K. Ghoiby. Jogjakarta: Penerbit Titah Surga.
- Abdul Hadi, W.M. 2015. Pusat kegiatan intelektual dan kebudayaan Islam di dunia Melayu. In *Sejarah kebudayaan Islam Indonesia, jilid 1: Akar historis dan awal pembentukan Islam*, eds. T. Abdullah dan E. Djaenuderadjat, 287–364. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Abdul Rahman Abdullah. 2020. *Membongkar sejarah agama dan budaya Melayu: Perjalanan panjang merentas masa merubah zaman*. Selangor, Malaysia: Hijjaz Records Pub.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Sejarah dan kebudayaan Asia Tenggara tradisional*. Kuala Lumpur: Karisma Publications.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Sejarah dan tamadun Asia Tenggara: Sebelum dan sesudah pengaruh Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Falsafah alam semesta di Nusantara*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan aliran*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Falsafah alam semesta dalam sejarah tauhid Melayu*. Selangor, Malaysia: Access Infotech Sdn. Bhd.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Pemikiran umat Islam di Nusantara: Sejarah dan perkembangannya hingga abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdullah, H. 1980. *Perkembangan ilmu tasawuf dan tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya, Indonesia: Al-Ikhlâs.
- Adamson, P. 2015. *Philosophy in the Islamic world: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Akademi Pengajian Melayu. 2021. *Jadual perancangan kursus mengikut semester, Program Sarjana Muda Sosio-budaya Melayu sesi 2019/2020*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. 1972. *Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu*. Selangor, Malaysia: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- \_\_\_\_\_. 1966. *The mysticism of Hamzah Fansuri*. PhD diss., University of London.
- Arifin, M. 2015. *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan perubahan*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar dan STAIN Jember Press.
- Arya, P.U. 1986. *Yoga sutras of Patanjali: With the exposition of Vyasa; A translation*. Honesdale, PA: Himalayan Institute Press.
- Awang Sariyan. 2010. *Asas falsafah dan pemikiran Melayu berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: IKDAS Sdn. Bhd.
- Barnes, J. 2000. *Aristotle: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Braginsky, V.I. 2003. *Satuan hangat dan dingin: Kehidupan Hamzah Fansuri; Pemikiran dan penyair Sufi Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Chattopadhyaya, A. 1967. *Atisa and Tibet: Life and works of Dipamkara Srijnana in relation to the history and religion of Tibet, with Tibetan sources*. Calcutta: Indian Studies Past & Present.

- Di, G. 2019. *Abhisamayālamkāravṛtti and its commentary Durbodhālokā by Dharmakīrti of Suvarnadvīpa: A study on the basis of newly identified Sanskrit manuscripts*. PhD diss., Peking University.
- Drewes, G.W.J. 1969. *The admonition of She Bari: A 16th century Javanese Muslim text attributed to the Saint of Bonang*. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Hadi, A. 2010. *Aceh: Sejarah, budaya dan tradisi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Hamzah Fansuri. 1966. *Sharāb al-`āshikīn*. In *The mysticism of Hamzah Fansuri*, ed. Syed Muhammad Naguib Al-Attas, 474–519. London: University of London.
- Hunter, T.M. 2015. Sanskrit in a distant land: The Sanskritized sections. In *A 14th century Malay code of laws*, ed. U. Kozok, 281–279. Singapore: ISEAS Publishing.
- Ikram, A. 1980. *Hikayat Seri Rama: Suntingan naskah disertai dengan telaah amanat dan struktur*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Kozok, U. 2015. *A 14th century Malay code of laws*. Singapore: ISEAS Publishing.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Kitab undang-undang Tanjung Tanha: Naskah Melayu yang tertua*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Krishnananda, S. 1994. *A short history of religious and philosophic thought in India*. Rishikesh: The Divine Life Society.
- Mulyadi, S.W.R. 1983. *Hikayat Indraputra: A Malay romance*. Dordrecht, Netherlands: Foris.
- Muniandy, R. 1995. *Hikayat Seri Rama: Perbandingan versi Melayu*. Sanskrit dan Tamil. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nasr, Seyyed Hossein, 2011. Introduction. In *History of Islamic philosophy*, eds. Seyyed Hossein Nasr and O. Leaman, 43–54. Oxon/New York: Routledge.
- Potter, K. 2018. *Encyclopaedia of Indian philosophies*. Vol. 22. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Riddell, P. 2001. *Islam and the Malay-Indonesian world: Transmission and responses*. Singapore: Horizon Books.
- Santideva. 1997. *A guide to the Bodhisattva way of life (Bodhicaryavatara)*. Translated by V.A. Wallace and B.A. Wallace. New York: Snow Lion.
- Shashangka, D. 2014. *Induk ilmu kejawan: Wirid hidayat jati*. South Jakarta: Dolphin.
- Soeratio, S.C. 1982. *Memahami karya-karya Nuruddin Arraniri*. Jogjakarta: F.S. & K. Gama.
- Sunan Bonang. 1969. *The admonitions of Seh Bari*. Translated by G.W.J. Drewes. Dordrecht, Netherlands: Springer Netherlands.
- Tee, B.C. 2022. Hastadaṇḍasāstra (naskah tertua kerajaan Śrīwijaya) dalam sejarah logik dan metafizik Melayu. In *SEMALU 2022: Prosiding seminar antarabangsa manuskrip Melayu*, eds. Ros Mahwati Ahmad Zakaria, Ahmad Bazri Mokhtar and Muhamad Shafiq Mohd Ali, 19–40. Selangor, Malaysia: Institut Alam dan Tamadun Melayu.
- \_\_\_\_\_. 2021a. Awal mulanya falsafah Melayu: Kronologi, falsafawan dan metafizik dari Gunavarman (367–431) hingga Sakyakirti (sekitar 650–693). *Kesturi* 31(1 & 2): 71–114.

- \_\_\_\_\_. 2021b. Teori biji sebagai teori metafizik Melayu kurun 7–16. Paper presented at the Naradata Etnosains Melayonesia, Akademi Sains Islam Malaysia (ASASI), Kuala Lumpur, 9–10 October.
- \_\_\_\_\_. 2020. Logik Buddha zaman Srivijaya dan dampaknya dalam pantun Melayu. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu* 13(1): 133–160. [https://doi.org/10.37052/jm.13\(1\)no6](https://doi.org/10.37052/jm.13(1)no6)
- \_\_\_\_\_. 2015. Malay classification of Buddhist knowledge revisiting Vladimir Braginsky's sistem of classical Malay literature. *Kesturi* 25(2): 51–70.
- Teuku Iskandar. 1996. *Kesusasteraan klasik Melayu sepanjang abad*. Jakarta: Penerbit Libra.
- Tomlinson, D.K. 2019. Buddhahood and philosophy of mind: Ratnakasasanti, Jnanasrimitra, and the debate over mental content (akara). PhD diss., University of Chicago.
- Wallace, V.A. and Wallace, B.A. 1997. "Introduction". Santideva. In *A guide to the bodhisattva way of life (bodhicaryavatara)*, 11–15. Yew York: Snow Lion.
- Winstedt, R.O. 1969. *A history of classical Malay literature*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Yi Jing. 2014. *Kiriman catatan praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan*. Translated by S. Lee, G. Schwarze, Erina, M. Anggraeni, Viona, J. Djaliman, D.A. Widodo, Sudiarto and N.H. Wijaya. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Za'ba. 2020. *Asuhan budi menerusi Islam*. 2nd Ed. Kuala Lumpur: Akademi Jawi Malaysia.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Perangai bergantung pada diri sendiri: Edisi khas*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Mencapai ketinggian dunia akhirat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Perangai bergantung pada diri sendiri*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.