

SUFISTIKASI KEKUASAAN PADA KESULTANAN RIAU-LINGGA ABAD XVIII-XIX M

Achmad Syahid

Abstract

The development of Islam in most parts of Indonesia, such as in Malay, is almost undistinguishable with the political development. There was a good relationship between sultan as the holder of political authority and ‘ulamâ’ as the holder of religious authority symbolized as “one diamond in one ring”. To strengthen his power, a sultan needs legitimacy from ‘ulamâ’ and vice versa, through a close relationship with the sultan, an ulama can increase his religious authority.

Based on the historical analyses, especially on the case of Sultanate of Riau-Lingga in the 18th-19th centuries, the relationship between ulama and sultan was not always in harmony as previously described. The relationship sometime depended on their needs, which from time to time, competitive, cooperative and contestive.

Apart from any forms of relationship, this article reveals that there was a “sufistikasi” process occurred where the political power which was characteristically profane and secular, changed as an influence of the sufism teachings. Thus, what happened in Sultanate of Riau-Lingga proved that sufism is an important phenomenon which changed the historical color and intellectual literature in Indonesia.

Keywords: *Relasi Ulama-Sultan, Sufistikasi, Otoritas Politik, Otoritas Agama, Pentadbiran, Persuratan.*

TULISAN ini ingin menguji tesis bahwa ulama dan sultan ibarat “biji mata berlian dalam satu cincin” dalam tradisi politik di dunia Melayu Nusantara. Tesis ini dibangun dari pendapat Abû Hâmîd al-Ghazâlî—dalam *Ihyâ’ al-‘Ulûm al-Dîn*, *Bidâyah al-Hidâyah*, dan terutama *Nashîbah al-Muluk*—yang mewakili pandangan bahwa fungsi negara dan kewajiban utama masyarakat adalah menciptakan iklim yang mendorong pelaksanaan agama yang wajar. Pandangan dunia politik-keagamaan itu kemudian menjadi salah satu warna dominan tradisi politik kerajaan di Melayu Nusantara yang pada mulanya diinjeksikan ke dalam institusi kerajaan Melayu oleh para ulama sejak masa-masa awal proses islamisasi Nusantara.

Burhanuddin¹ menjelaskan bahwa keberadaan ulama di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari proses sejarah Islam itu, mengingat para ulama menjadi penentu proses islamisasi masyarakat, yang berjalan seiring dengan perkembangan wilayah-wilayah tersebut menjadi kerajaan Islam. Dengan demikian, Islam menjadi satu unsur penting, baik dalam pembentukan maupun perkembangan kerajaan-kerajaan Islam selanjutnya. Ulama, lambat tapi pasti, menjadi bagian dari elit politik kerajaan, dan berperan melampaui bidang keagamaan. Ulama tidak hanya menjadi penasihat sultan atau raja, tetapi juga sebagai penerjemah Islam dalam konteks sistem budaya lokal Nusantara. Meski ulama ikut andil dalam pembentukan kekuasaan yang absolut di Melayu, ternyata islamisasi dan sufistikasi para ulama ini positif dalam kerangka mengganti tradisi sosial politik Melayu pra-Islam.

Budaya politik kerajaan Islam Melayu Nusantara menggambarkan posisi ulama dan sultan di berbagai kerajaan itu dalam hubungan yang sublim—aura kekuasaan politik dan kekuasaan spiritual menjadi karakter dasarnya.² Para ulama menjadi aktor intelektual dalam penerjemahan Islam dalam kerangka budaya politik Melayu yang berorientasi pada raja.³ Inilah yang memupuk suburnya absolutisme kekuasaan raja-raja di Melayu. Kedua karya al-Ghazâlî di atas, tulis Andaya dan Virginia, pada XVIII diperkenalkan lagi pada dunia Islam (termasuk Melayu Nusantara) dan perhatian dunia Islam atasnya berlanjut sepanjang periode kebangkitan Wahabi.⁴

Pemikiran politik Islam yang terpengaruh pikiran al-Ghazâlî itu menjadi warna Islam di kerajaan-kerajaan Melayu Nusantara. Meski begitu, pola relasi ulama dengan sultan di Melayu-Nusantara tidak bisa dibaca sebagai suatu fenomena yang tunggal dan tidak sesederhana apa yang digambarkan al-

¹Jajat Burhanuddin, "Argumen Islam untuk Kerajaan: Melihat Peran Ulama di Indonesia Pra-Kolonial," *Tsaqafah*: Volume 2, No. 1 (2004), 72-85. Baca juga M. B. Hooker, "Introduction: The Translation of Islam in Southeast Asia," dalam *Islam in Southeast Asia*, ed. M. B. Hooker (Leiden: E. J. Brill, 1983), 3.

²Lihat A. C. Milner, "Islam and Muslim State," dalam *Islam in Southeast Asia*, ed. M. B. Hooker (Leiden: E. J. Brill, 1983); M. B. Hooker, "Introduction: The Translation of Islam in Southeast Asia," dalam *Islam in Southeast Asia*, ed. M. B. Hooker (Leiden: E. J. Brill, 1983); dan C. C. Berg, "The Islamization of Java," *Studia Islamica*, IV, (1950), 111-42.

³Burhanuddin, "Argumen...", 72-85.

⁴Barbawa Watson Andaya & Virginia Matheson, "Pemikiran Islam dan Tradisi Melayu: Tulisan Raja Ali Haji dari Riau (ca. 1809 – ca. 1970)," dalam *Dari Raja Ali Haji Hingga Hamka: Indonesia Masa Lalunya*, ed. Anthony Reid dan David Marr, ter. Th. Sumartana (Jakarta: Grafiti Press, 1983), 105-6.

Ghazâlî tersebut. Ada banyak teori, tentang bagaimana para ahli menggambarkan tipologi relasi ulama dan sultan di dunia Melayu Nusantara.

Pertama, teori kompetisi. Teori ini meletakkan asumsi bahwa betapapun relasi ulama dan sultan di berbagai institusi sosial politik berada dalam satu cincin, tetapi relasi antara keduanya penuh dengan persaingan. Antara “kekuasaan politik” dan “otoritas agama” sekalipun memiliki kepentingan yang sama, yakni pengakuan publik, tetapi memunculkan tendensi-tendensi berbeda. Sultan atau raja yang memegang kekuasaan politik cenderung mewakili dunia yang profan, di sini dan saat ini; sementara ulama atau sufi yang menggenggam otoritas agama lebih menjanjikan ranah dunia spiritual, di sana dan nanti. Di sinilah tesis “*one diamond in one ring*” di atas untuk pertama kalinya diuji karena institusi kerajaan sebagai “cincin” ternyata justru menjadi “medan pertempuran” bagi perebutan pengaruh antara keduanya. Contohnya adalah posisi ulama sebagai *counter elite* di Kerajaan Mataram pada masa Sultan Agung dan islamisasi terhenti bersamaan dengan semakin merosotnya dominasi kraton pascakemenangan Amangkurat II.⁵

Kedua, teori kolaborasi. Teori ini mengandaikan bahwa antara sultan dan ulama berada dalam kedudukan yang seimbang. Masing-masing mengerti betul tentang pentingnya menjalin hubungan yang fleksibel. Meski telah dibuat sebuah pemilahan yang jelas antara batas kekuasaan politik dengan kekuasaan agama, tetapi zona masing-masing tidak berupa harga mati. Kompromi lebih kerap dilakukan daripada kontestasi. Keduanya masih mungkin untuk saling memasuki zona pihak lain, tanpa harus menimbulkan ketersinggungan dan instabilitas politik. Melalui langkah kolaboratif, masing-masing pihak dapat memperoleh keuntungan tambahan; raja atau sultan, misalnya, mendapatkan “aura spiritual” dalam kekuasaannya, sementara ulama atau sufi meningkat pamornya karena menempel pada sebuah “struktur kekuasaan” yang jelas dan prestisius. Terlalu dramatis menggambarkan raja atau sultan dengan ulama berada dalam hubungan yang penuh ketegangan, yang mestinya bisa dibangun sebuah pola relasi yang harmonis, saling junjung dan jinjing. Kerajaan Demak, pada masa Raden Fatah menjadi raja adalah contoh terbaik teori ini. Begitu juga Kerajaan Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda dengan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin

⁵Taufik Abdullah, “Beberapa Aspek Perkembangan Islam di Sumatera Selatan,” dalam *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, ed. K. H. O. Gadjahnata (Jakarta: UI Press, 1986), 63.

as-Sumatrani; dan Sultan Iskandar Tsani dengan Nurrudin Ar-Raniri.⁶ Contoh yang sama adalah Kerajaan Palembang pada masa Sultan Mahmud Badaruddin dengan Kemas Fakhrudin dan Shihabuddin bin Abdullah Muhammad,⁷ begitu juga dengan keakraban Syekh Yûsuf al-Makassarî dengan Sultan Ageng Tirtayasa di Kesultanan Banten.

Ketiga, teori kontestasi. Penganut teori ini memandang bahwa “kekuasaan politik” dapat *legitimate* karena bantuan dan dukungan orang yang memegang “otoritas agama”. Sultan, sebagai penguasa politik, tidak terlalu kuat secara militer untuk memerintah sehingga terpaksa memerlukan sumbangan berupa legitimasi agama melalui para ulama. Secara faktual, keduanya merupakan pemimpin yang sesungguhnya tetap memiliki *local population* yang sama meski *audiens* dan cara kerja dalam struktur yang berbeda. Teori ini dianut, antara lain, oleh Wertheim. Dalam menjelaskan Perang Aceh, misalnya, Wertheim menyebutnya sebagai perang sosial dari rakyat kecil yang mencari pemimpin dalam pribadi ulama, dalam upaya mereka menentang sikap feodal para ulubalang, termasuk yang ditunjukkan sultan dan keluarganya.⁸

Sufistikasi, Bukan Mistikisasi

Kerajaan Riau-Lingga berhasil ditegakkan kembali ketika islamisasi di kawasan Melayu dianggap telah selesai. Agama Islam telah resmi dipeluk, mulai dari Pasai di ujung Barat pada abad 13 hingga Ternate-Tidore di Maluku, dan Bima di Sumbawa di ujung Timur. Meski birokrasi agama di Riau-Lingga sendiri terganggu akibat kekuasaan yang tidak stabil, tetapi di beberapa kerajaan lain birokrasi agama telah dipertautkan pada struktur kekuasaan negara, sehingga proses penghayatan keagamaan berbarengan waktunya dengan proses rutinitas praktek ritual sehari-hari.

Ketika otoritas kerajaan Riau-Lingga berhasil dipulihkan, institusi kerajaan berfungsi sebagai—meminjam istilah Taufik Abdullah—*Islamdom*. Yakni, suatu pusat kekuasaan yang dengan sadar melibatkan diri pada tradisi dan ajaran Islam. Sebagaimana kerajaan-kerajaan Melayu-Nusantara lain, secara formal kerajaan Riau-Lingga adalah wadah yang lebih membuka kemungkinan bagi—tidak saja islamisasi internal—, tumbuh-kembangnya

⁶Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wabdat al-Wujud* (Bandung: Mizan, 1999).

⁷Abdullah, “Beberapa...,” 63.

⁸W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (Bandung & The Hague: W. van Hoeve, 1959).

pemikiran Islam di dalamnya. Ketika para etnis Bugis telah secara resmi diakomodasi dalam struktur resmi kerajaan, dengan posisi Yang Dipertuan Muda (YDM), maka yang terjadi adalah Islam bukan saja muncul dalam manifestasi simbolik dan atribut-atribut kerajaan, tetapi juga—lantaran para etnis Bugis itu ternyata memiliki bakat menulis—tumbuhnya Islam yang lebih intelektual. Islam jenis ini muncul di Penyengat.⁹ Penyengat adalah pulau tempat YDM menjalankan tugasnya, di samping menjadi pusat diskusi yang intens dan transaksi wacana dari para ulama. Banyak ahli berpendapat bahwa reputasi Penyengat itulah yang menarik minat para ulama Timur Tengah dan ulama Melayu Nusantara untuk singgah.¹⁰

Dengan merujuk pada tiga tipologi hubungan sultan-ulama di atas, maka tulisan ini menggunakan istilah “sufistikasi kekuasaan”, bukan “mistikisasi”. Penggunaan “sufistikasi” ini didasari dengan dua pertimbangan. *Pertama*, untuk menjelaskan fenomena umum, di mana aura dan citra “kekuasaan politik” yang sejatinya *an sich* bersifat profan, bersifat keduniaan, mengalami perubahan citra, aura, dan oase yang terspiritualisasi oleh ajaran-ajaran sufisme. Wibawa kerajaan tidak lagi cukup disandarkan pada indikator-indikator fisik, seperti wilayah kekuasaan, kekuatan armada perang, kemakmuran rakyat, perangkat organisasi, dll., tetapi sudah dipenuhi oleh simbol-simbol—katakanlah—yang berbau metafisik. Banyak sekali karya tulis di Nusantara—terutama karya epik kategori sastra sejarah hingga syair dan pantun—yang menyebutkan bahwa nenek moyang seorang raja dari beberapa kerajaan di Nusantara merupakan titisan dewa-dewi atau tokoh historis ternama. Karya-karya, seperti *Hikayat Raja-Raja Pasai*, *Hikayat Muhammad Hanafiyah*, *Hikayat Nur Muhammad*, *Hikayat Iskandar Zulkarnain*, *Hikayat Sultan Saladin*, *Dana Mbojo* dari Kerajaan Bima, dll., menggambarkan hal itu.¹¹ Banyak raja yang memiliki senjata—berupa keris, tombak, panah, meriam, dll., atau hewan peliharaan—seperti burung belibis, kerbau, kuda, dll.—yang dijuluki nama-nama tertentu sehingga mengesankan barang-

⁹Tentang arti Penyengat dan latar sejarahnya, lihat Abu Hassan Sham, *Syair-Syair Melayu Riau* (Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara, 1995); juga G. F. de Bruyn Kops, “Sketch of the Rhio-Lingga Archipelago,” *Jurnal of Indian Archipelago*, Jilid 8 dan 9 (1979), 98.

¹⁰Virginia Matheson, “Pulau Penyengat: Nineteenth Century Islamic Centre of Riau,” *Archipel* 37 (1989).

¹¹V. I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19* (Jakarta: INIS, 1998), 478-9.

barang mati dan hewan peliharaan itu memiliki nuansa mistis dan kekuatan magis. Bahkan telah menjadi kecenderungan umum bahwa gelar—baik yang berasal dari tradisi politik asing (Arab dan Persia) maupun lokal—yang dikenakan raja-raja di Nusantara ini untuk mengesankan agar sang raja yang sedang berkuasa memiliki aura agung dan adiluhung.

Kedua, proses yang berlangsung adalah penginjeksian pandangan kesufian ke dalam diri penguasa (Sultan) yang dilakukan oleh ulama (di antaranya sufi dan pengamal tarekat) dengan kadar filsafat politik yang pekat. Ketika institusi kerajaan tidak hanya mengakomodasi “agama” dalam struktur birokrasi, tetapi menginternalisasi ajaran agama dalam pribadi raja dan semua keputusannya, maka daulat kekuasaannya seakan menyatukan mikrokosmos (dirinya) dengan makrokosmos (alam semesta). Pada sejumlah kasus, saat istana telah dipenuhi oleh panorama filosofi dan teologi sufisme, Karel A. Steenbrink¹² dan Gibb¹³ menyebut institusi-institusi kerajaan itu menjadi pusat studi dan persebaran agama Islam. Sementara dari segi historis-sosiologis, Johns menulis bahwa Islam dengan warna filosofi dan teologi sufistik inilah yang sejak awal disebarkan dari Timur Tengah, ke Cina, India, hingga ke kawasan Melayu.¹⁴

Ulama-YDM dan Sultan: Berbagi Pentas?

Di kerajaan-kerajaan Melayu Nusantara, pada umumnya para ulama-pedagang menjadi elit kota yang banyak memiliki keistimewaan atas rajanya. Mereka berada di samping raja yang siap memberikan nasehat-nasehat spiritual keagamaan, dan sekaligus memberi legitimasi bagi praktik dan kebijakan politik raja. Dengan mengutip berbagai sumber, Burhanuddin menulis bahwa di Samudera Pasai, Aceh, Palembang, Banten, dll., ulama menjadi bagian dari institusi kerajaan. Ulama menempati posisi qadi, penghulu, mufti, bahkan *syaykh al-Islâm*, yang secara struktural berada di

¹²Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 66. Steenbrink pada halaman itu, menegaskan bahwa ada empat pusat pengembangan sastra agama dan bahasa Melayu; Aceh (akhir abad ke-16 - ke-17); Palembang (antara 1750-1800); Banjarmasin (1750-1830), dan terakhir Minangkabau (1850-1920).

¹³H. A. R. Gibb., *The Travel of Ibn Battuta*, translated and edited by H. A. R. Gibb (London: The Hakluyt Society, 1994), 876-7.

¹⁴A. H. Johns, “Malay Sufism as Illustrated in an Anonymous Collection of 17th Century Tracts,” *JMBRAS*, Vol. XXX, Pt. 2, No. 178 (1957).

bawah sultan membuat ulama memiliki pengaruh besar dalam penentuan berbagai kebijakan strategis kerajaan. Posisi ulama dalam birokrasi itu didukung budaya politik Melayu, yang memandang raja sebagai pusat dari seluruh aspek kehidupan rakyat di kerajaan, tak terkecuali kehidupan keagamaan. Dengan perspektif ini, raja tidak hanya diyakini sebagai pemilik dan penguasa wilayah geografis tertentu, tapi juga dicitrakan sebagai pribadi yang tercerahkan (*boddbhisatva*), yang membawa warganya ke arah kemajuan dan peningkatan spiritual.¹⁵

Posisi ulama atas sultan di dunia Melayu-Nusantara tidak tunggal. Posisi ulama—termasuk mereka yang diangkat menjadi YDM Riau—di kerajaan Riau Lingga berbeda dengan posisi ulama di kerajaan lain. Alasan historis, politik, dan militer—disusul oleh alasan intelektual dan keagamaan—membuat posisi ulama, juga YDM, di kerajaan Riau-Lingga berbagi pentas dengan sultan. Raja yang memegang kekuasaan militer, politik, ekonomi, perdagangan, dll., bertahta di Pulau Lingga¹⁶ berasal dari para bangsawan Melayu. Sementara YDM, yang berfungsi sebagai penasihat kerajaan, tinggal di Pulau Penyengat¹⁷, selalu berasal dari bangsawan etnis Bugis. Di pulau terakhir inilah para ulama kerap kali singgah. Perlahan pulau itu pun menjadi tempat mereka berkumpul untuk melakukan rihlah ilmiah (*scientific journey*).

Apa yang membedakan pola relasi sultan di kerajaan Riau-Lingga adalah proses sejarah pembentukan kerajaan tersebut. Kepulauan Riau, tempat kerajaan Riau-Lingga berasal, yang juga disebut “Pulau Segantang Lada”, sudah dikenal bangsa Melayu sejak awal sebagai gugusan pulau yang strategis. Namun, berdasarkan naskah berjudul *Tsamarât al-Mathlûb fî Anwâr al-Qulûb* karya Raja Khalid Hitam, A Samad Ahmad mengulas betapa wilayah yang luas berpulau-pulau itu sebagai wilayah yang tak stabil.¹⁸ Ketakstabilan itu, antara lain, diakibatkan oleh persaingan antarkekuasaan di wilayah ini, selain intrik-intrik internal kerajaan.¹⁹

¹⁵Burhanuddin, “Argumen...,” 76-7.

¹⁶Jaraknya sekitar 40 km dari Tanjung Pinang, ibukota Provinsi Riau Kepulauan atau sekitar 3 jam perjalanan laut dengan menggunakan kapal mesin.

¹⁷Jaraknya sekitar 1 km dari Tanjung Pinang, ibukota Provinsi Riau Kepulauan atau sekitar 15 menit perjalanan laut menggunakan perahu motor tradisional.

¹⁸A. Shamad Ahmad, *Kerajaan Johor-Riau* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1985).

¹⁹Virginia Matheson Hooker, *Tuhfah al-Nafis: Sejarah Melayu-Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1991), 344-55.

Hadirnya berbagai kekuatan internasional (Portugis, Belanda, Inggris, dan belakangan Jepang) ikut menambah ketidakstabilan wilayah tersebut. Di masa-masa awal, tercatat hanya kerajaan yang besar dan kuat, seperti Malaka dan kemudian Johor saja, yang bisa mengontrol wilayah itu secara efektif. Institusi sosial politik di Riau Kepulauan, Semenanjung Melayu, dan Pesisir Timur Sumatera itu memiliki pertalian darah, tetapi wilayah tersebut, seperti digambarkan Andaya, seolah mengalami trauma akibat pembunuhan rajanya, perpecahan, dan konflik internal.²⁰ *Tuhfab al-Nafis* menulis, ketidakstabilan itulah yang memungkinkan raja Siak asal Minangkabau, Raja Kecil,²¹ pada 1129 H, menyerbu Johor lantaran salah seorang istrinya (Tengku Komariyah) disembunyikan di rumah salah seorang saudara perempuan istrinya itu (Tengku Tengah). Pertempuran selama 4 tahun membuat kerajaan Johor jatuh (1133 H) dan berakhir dengan larinya Sultan Abdul Jalil, yang *notabene* mertuanya, ke Trengganu²². Setelah melalui bujuk rayu, Sultan Abdul Jalil memenuhi permintaan Raja Kecil untuk pergi ke Riau. Namun, sejarah akhirnya mencatat ia dibunuh oleh panglima perang Raja Kecil.

Sulaiman, salah satu putra Sultan Abdul Jalil Riayat Syah Sultan Johor, yang selamat dari pembunuhan itu, baru dapat mengusir Raja Kecil, dan memulihkan kekuasaannya yang meliputi kerajaan Riau, Johor, dan Pahang. Sulaiman, yang bergelar Sultan Sulaiman Badrul ‘Alam Syah, dapat melakukan itu berkat bantuan tentara bayaran Bugis, yang mengusir Raja Kecil dalam peperangan dua hari pada 1134 H. Tentara Bugis dipimpin Daeng Marewah, yang bergelar Kelana Jaya Putera, bersama lima saudaranya, antara lain Daeng Perani,²³ Daeng Menambun, Daeng Kemasi, dan Daeng Cellak.²⁴ Mereka adalah keturunan putra-putra Raja Luwu, Upu Tanderi Burung Daeng Rilaka, nama sebuah tempat di Pulau Sulawesi bagian Selatan, yang kemudian menjadi tokoh-tokoh Melayu lama. Raja Ali Haji dalam *Tuhfab al-Nafis* menyebut peran kelima bersaudara ini sebagai tokoh-

²⁰Leonard Y. Andaya, *The Kingdom of Johor, 1641-1728* (Kuala Lumpur and London: U. O. P, 1975), 293-7.

²¹Ditulis dengan “kecik”, maksudnya “kecil”, dalam beberapa naskah Melayu-Riau seringkali ditulis dengan “kechil”, di samping “kecik” sendiri dan “kecil” untuk menggambarkan maksud yang sama: “kecil”.

²²Hooker, *Tuhfab...*, 195-7.

²³Suami dari Tengku Tengah, yang menurut *Tuhfab al-Nafis*, menyembunyikan Tengku Komariyah di rumahnya. Baik Tengku Tengah maupun Tengku Komariyah adalah saudara kandung, putri Sultan Johor terakhir, Abdul Jalil Ri’ayat Syah.

²⁴Raja Ali Haji, *Silsilah Melayu dan Bugis dan Sekalian Raja-rajanya*, Cor. Or. W. (1737).

tokoh Melayu Lama, yang namanya tercantum dengan tinta emas pada catatan sejarah dan hikayat.²⁵ Nama-nama mereka didendangkan dalam cerita dari mulut ke mulut. Begitu juga dengan keturunan mereka, seperti Hang Tuah, Hang Jebat, Hang Kasturi, Hang Lekir, dan Hang Lekiu, yang di antaranya ada yang menjabat panglima militer.²⁶

Dari Luwu, Sulawesi Selatan, mereka menyeberangi lautan, sebagian menetap di Siantan. Anak-anak raja Luwu yang disebut *upu-upu* itu mengembara hingga ke Kamboja, China, Semenanjung Malaya, dan sekitar pantai timur Sumatera. Atas jasa-jasa mereka itu, Sultan menganugerahi etnis Bugis jabatan YDM. Posisi YDM adalah pembantu Sultan, Sultan sendiri bergelar Yang Dipertuan Besar (YDB), yang bertindak sebagai penasihat sultan, yang juga dijabat secara turun-temurun.²⁷ Pengangkatan etnis Bugis ke dalam struktur pemerintahan cuma demi akomodasi politik itu terbukti menimbulkan masalah baru di kemudian hari. Pengaturan administrasi pemerintahan yang dualistis di bawah pemerintahan sultan Melayu sebagai YDB dengan YDM asal Bugis, apalagi masing-masing didukung pegawai-pegawai sendiri, mengganggu kenyamanan psikologis para aristokrat Melayu. Banyak dari mereka merasa terlalu diperintah YDM yang etnis Bugis.²⁸

Terlepas soal moral dan motivasi sosial, politik, dan ekonomi para etnis Bugis, dan juga kepentingan pragmatis dan militer Sultan Riau-Lingga, “persekutuan dua etnis yang bersaudara” itu membuat proses pelebagaan institusi politik Riau-Lingga menjadi relatif stabil. Relasi Melayu dengan Bugis di Riau-Lingga mengalami pasang-surut. Raja Ali Haji dalam *Tuhfab al-Nafis* menulis bahwa keduanya berkali-kali memperbarui sumpah setianya,²⁹ sehingga hal itu tidak sampai membuat aliansi Melayu-Bugis pecah. Untuk sementara, persekutuan dua etnis itu relatif stabil setelah Sultan Mahmud, seorang sultan Riau-Lingga, pada abad XVIII meninggalkan Riau dengan

²⁵Hooker, *Tuhfab...*, 200-5.

²⁶Raja Ali Haji, *Gurindam Duabelas dan Sejumlah Sajak Lain* (Pekanbaru: Penerbit Yayasan Pustaka Riau, 2000), 93.

²⁷Andaya & Virginia Matheson, “Pemikiran...,” 98.

²⁸*Ibid.*

²⁹Hooker, *Tuhfab...*, 135. Lihat juga C. H. Wake, “Nineteenth Century Johore: Ruler and Realm in Transition,” Ph.D. Dissertation (The Australian National University, 1966), 18-20.

pusat pen-*tadbir*-an Pulau Penyengat kepada orang-orang Bugis, sedang dia membangun kerajaannya sendiri di selatan, Pulau Lingga.³⁰

Langkah politik Sultan Mahmud ternyata tak bisa menyudahi sengketa antarkeduaanya, terutama ketika mereka saling memaksakan kehendak, siapa yang paling berhak menjadi sultan Riau-Lingga selanjutnya. Puncak kulminasinya adalah ketika Raffles pada 1819 menempatkan seorang yang mengklaim diri sebagai sultan dari Singapura, sedang Belanda langsung bereaksi dengan menempatkan orang lain sebagai sultan dari Lingga. Terlibatnya orang-orang Eropa—Inggris di Singapura yang berkembang menjadi pusat perdagangan internasional, Belanda melakukan hal yang sama di Tanjung Pinang—dalam mengontrol Riau merupakan isyarat tegas bahwa wilayah itu telah berubah secara politik dan ekonomi. Inggris dan Belanda kemudian bertindak lebih jauh. Pada 1824 menggelar perjanjian dengan Bugis-Melayu yang intinya membagi kerajaan Johor lama menjadi dua, memisahkan saudara dengan saudara, dan kawan dengan kawan.³¹

Bercokolnya Inggris dan Belanda di Semenanjung Malaya menandai berlalunya satu periode. Abdullah bin Abdul Kadir Munshi, dalam *Hikayat Abdullah*, melukiskan peristiwa dramatis itu dengan kalimat: “Orde Lama telah hancur, suatu dunia baru tercipta dan di sekeliling kita telah berubah”.³² Perekonomian Riau, akibat kurang urus karena pertentangan Bugis-Melayu selama berabad-abad, mati suri, terutama ketika menyaksikan Singapura terus berkembang pesat. Ketika elit Melayu Singapura kian hari kian terpesona oleh gaya hidup baru, kehidupan Riau (baik etnis Bugis sebagai YDM maupun sultan Melayu sebagai YDB) tetap memegang tradisi; adat dan agama tetap dipertahankan. Mereka dengan porsinya masing-masing tetap menjaga apa yang dianggap sebagai warisan budaya. Riau-Lingga kehilangan pengaruhnya sebagai pemain di sektor ekonomi dan politik, yang tersisa seakan hanya jadi konservasi budaya. Posisi itulah yang membuat ide-ide reformisme dan Pan-Islamisme berkembang di Riau,³³ pun juga sufisme

³⁰Virginia Matheson, “Mahmud: Sultan of Riau and Lingga (1823-1864), *Indonesia* 13, (1972), 119-46.

³¹Dikutip dari Matheson dan Virginia Matheson, *Pemikiran...*, 97-8.

³²Abdullah bin Abd al-Kadir Munshi, *Hikayat Abdullah*, diedit dan dianotasi oleh A. H. Hill (Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, 1970), 63, 162.

³³Alimuddin Hasan Palawa, “The Penyengat School: A Review of the Intellectual Tradition in the Malay-Riau Kingdom,” *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 10, No. 3, (2003), 97-123.

dan berbagai kegiatan intelektual lain. Selain faktor sejarah, ide-ide reformisme itulah, khususnya yang memunculkan sikap anti-Belanda pada kalangan pembesar Riau,³⁴ sekaligus karena jaringan tarekat Naqsyabandiyah, telah mendekatkan mereka dengan Kesultanan Turki.³⁵

Sultan Mahmud membangun Pulau Lingga dan meninggalkan Pulau Penyengat untuk etnis Bugis. Kekuasaan Sultan Melayu didasarkan pada kekuasaan tradisionalnya, sedang etnis Bugis didasarkan pada kekuatan jaringan dan militer. Namun, peran etnis Bugis ini bergeser selepas meninggalnya Raja Haji, kakek Raja Ali Haji, yang tewas di Teluk Ketapang, Riau, pada 18 Juni 1784 dalam berperang melawan Belanda. Posisi Bugis di Kesultanan Melayu memasuki babak baru, saat Bugis maupun Melayu harus menandatangani perjanjian dengan Belanda pada 1818 di mana Belanda memiliki hak veto untuk menentukan siapa sultan di Riau-Lingga selanjutnya. Wee menyebut, alasan baru bagi legitimasi etnis Bugis di Riau yang bisa menandingi kekuasaan tradisional sultan Melayu adalah agama.³⁶ Bugis mulai mempromosikan Pulau Penyengat sebagai pusat kajian keagamaan dan kebajikan. Faktor yang bisa mendongkrak reputasi Penyengat adalah jaringan intelektual dengan Timur Tengah, masuknya gagasan reformisme, dan tarekat Naqsyabandiyah ke Penyengat. Etnis Bugis memperoleh kekuatan barunya setelah berhasil merevitalisasi Islam di Asia Tenggara dan mempromosikan “Islam baru” itu ke dunia Islam melalui para jamaah haji yang mulai membanyak kala itu.³⁷

Sufisme, YDM, dan Sultan

Para ilmuwan, seperti Johns,³⁸ Rinkeš,³⁹ Alatas,⁴⁰ Archer,⁴¹ dan Drewes,⁴² percaya bahwa sufisme telah menjadi salah satu kategori penting dalam

³⁴Barbara Watson Andaya, “From Rum to Tokyo: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau, 1899-1914,” *Indonesia*, 24, 10 (1977).

³⁵Anthony Reid, “Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia,” *Journal of Asian Studies*, No 26, 2 (1967), 273; juga tulisannya “Sixteenth Century Turkish Influence in Western Indonesia,” *Journal of Southeast Asian History*, 10, 3 (1969), 395-414.

³⁶Vivienne Wee, *Melayu: Hierarchies of Being in Riau*, Ph.D. Thesis (The Australian National University, 1985), 262-3.

³⁷Timothy P Barnard, “Taman Penghiburan: Entertainment and the Riau Elite in the Late 19th Century,” *JMBRAS*, LXVII, Part 2, (December, 1994), 20-1.

³⁸A. H. Johns, “Sufism as a Category in Indonesian Literature and History,” *JSEAH*, No. 2 (1961), 10-20. Baca juga tulisannya “The Role of Sufism in the Spread of Islam to the Malaya and Indonesia,” *JPHS*, No. 9 (1961b), 143-60.

warna sejarah dan kepustakaan intelektual di Indonesia. Menelusuri karya-karya para ulama Nusantara pada abad XVIII-XIX, Azra menulis bahwa sesungguhnya tidak hanya tasawuf saja yang berkembang di Nusantara, tetapi juga *fiqh*, *tafsîr*, *tauhîd*, dan sastra-bahasa.⁴³

Sebagaimana pusat-pusat kegiatan intelektual Islam tersohor lain di kawasan Melayu, berbagai literatur standar juga diajarkan di Penyengat. Pulau itu telah menjadi magnet bagi para guru dan ulama untuk datang dan bahkan mukim di sana.⁴⁴ Dalam *Tuhfab al-Nafis*, Raja Ali Haji menulis bahwa sejak YDM dipangku Raja Abdurrahman, para ulama berdatangan ke pulau itu. Mereka adalah Habîb Syaykh al-Syaghâf, Sayyid Hasan al-Haddâd, Kyai Beranjang, Haji Syihabuddin, Haji Abu Bakar Bugis, dan Syaykh Ahmad Jibratî.⁴⁵ Para ulama itu mengajarkan berbagai ilmu keislaman di Penyengat. Di bidang *tafsîr* diajarkan kitab *Al-'Awâmil al-Mi'ab* karya al-Jurjânî, sedang tata bahasa digunakan *al-Âjurûmiyyah* karya Muḥammad bin al-Shanhâjî ibn Âjurûm (1273-1323), selain *Alfiyyah* karya puitis Ibn Mâlik. Di bidang *ushûl al-dîn* diajarkan *Umm al-Barâhîn* karya al-Sanûsî dan *Jawbar al-Tawḥîd* karya Ibrâhîm bin Ibrâhîm bin Hasan al-Laqañî. Kedua kitab terakhir begitu terkenal sehingga banyak beredar matan dari keduanya: *Hâdzâ al-Kitâb al-Matn al-Âjurûmiyyah* dan *Inilah bagi Sanusiyyah Matn Umm al-Barâhîn*.⁴⁶

Dalam prakata *Bustân al-Kâtibîn*, Raja Ali Haji menegaskan bahwa madzhab sufisme yang berkembang di Riau-Lingga mirip dengan madzhab sufi di Palembang.⁴⁷ Drewes menulis, para ulama terkemuka Palembang, seperti Kemas Fakhruddin, Syihabuddin bin Abdullah Muhammad, dan

³⁹Douwe A. Rinkes, *Abdoerraef van Sinkel: Bijdrage to de Kennis van Mystiek op Sumatra en Java* (Proefschrift: Universitas Leiden, 1909).

⁴⁰S. M. N. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malay Press, 1970).

⁴¹R. L. Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatra," *JMBRAS*, No. 15, (1937), bagian II.

⁴²G. W. J. Drewes, *The New Directions for Travelers on the Mystic Path* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969).

⁴³Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995).

⁴⁴Barnard, "Taman...", 22.

⁴⁵Hooker, *Tuhfab...*, 344-47.

⁴⁶Sham, *Syair-Syair...*, 36.

⁴⁷Braginsky, *Yang Indah...*, 478.

Abdushamad al-Palimbani,⁴⁸ mengajarkan pokok-pokok tasawuf yang telah dikoreksi doktrin panteisme dan monismenya (neosufisme). Neosufisme adalah ajaran sufi yang telah merevisi ajaran tasawuf, terutama kecenderungannya pada doktrin *wahdah al-wujûd* al-Jillî dan Ibn ‘Arabî, yang di Nusantara dikembangkan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani. Sementara Quzwain⁴⁹ dan Syahid⁵⁰ ketika meneliti karya-karya ulama Palembang itu menyimpulkan bahwa kebanyakan karya itu merupakan terjemahan bebas atau suntingan dari karya-karya ulama Timur Tengah, terutama Zakariyyâ Yahyâ al-Anshârî dan Abû Hâmid al-Ghazâlî.

Naskah-naskah Palembang itu membenarkan dugaan bahwa ajaran tasawuf madzhab sufi Palembang dikembangkan mengikuti doktrin al-Ghazâlî. Gelagat yang sama juga terjadi di Riau. Kitab *Bidâyah al-Hidâyah* dan *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, adalah karya-karya al-Ghazâlî yang sangat populer di Palembang, juga beredar luas di Riau. Kitab tentang *Tahîyyat* karya Sayyid al-Syarîf ‘Abd al-Lâh ibn Muḥammad ibn Muḥammad Shâlih al-Zawawî yang diterjemahkan tim ahli Rusydiyah Club yang berjudul *Risâlah al-Fawâ'id al-Wafiyat fî Syarḥ Ma'na al-Tahîyyat*. Begitu juga *Fath al-Wabbâb* karya Zakariyyâ Yahyâ al-Anshârî dan kitab *Fath al-Mu'in* karya Zayn al-Dîn al-Malyabârî. Selain dua buku yang disebut terakhir, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn* dan *Nashîḥah al-Muluk*, karya al-Ghazâlî dijadikan referensi Raja Ali Haji dalam menyusun *Tsamarât al-Mubimmah, Muqaddimah fî Intizhâm*, dan *Syair Siti Sianab*.

Di samping karya-karya ulama Timur Tengah, kitab karangan ulama Melayu Nusantara juga beredar luas di sana. Misalnya, *Mir'at al-Tullâb* karya Syaykh Abdul Ra'uf al-Singkili yang diajarkan di Riau oleh Haji Abdul Wahhab dari Minangkabau. Penyengat juga didatangi Haji Syihabuddin yang mengajarkan kitab *Sabîl al-Muhtadîn* karya bapaknya, Muhammad Arsyad al-Banjari. Begitu juga karya-karya Syaykh Dâwud ibn ‘Abd al-lâh bin Idrîs al-

⁴⁸Drewes, *The New...*, 23-46. Baca juga Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlâs, 1980), 91-2, juga G. W. J. Drewes dan L. F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrech-Holland/Cinnaminson-U.S.A.: Foris Publications, 1986), 18-20.

⁴⁹M. Chotib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawwuf Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1985), 15-9.

⁵⁰Achmad Syahid, “al-Madzâhib al-Shûfiyyah fî Palimbang fî al-Qarnain al-Tsâmin wa al-Tâsi’ ‘Asyar,” *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 8, No. 2 (2001), 121-44.

Fattani,⁵¹ seperti *Bughyah al-Thullâb li Murîd Ma'rifah al-Ahkâm bi al-Shawâb* atau *Ghâyah al-Thullâb* yang berisi dasar-dasar ibadah dan *Idlah al-Bâb li Murîd al-Nikâh bi al-Shawâb* tentang nikah dan talak. Dua kitab itu menggunakan sumber yang sama, yakni *Minhâj al-Thâlibîn* karya al-Nawâwî, *Fath al-Wabbâb* karya Zakariyya al-Anshârî, *Tubfah* karya Ibn Hajar al-Haytamî dan *Nihâyah* karya al-Ramlî. Selain itu, beredar juga karya Syaykh Dâwud, seperti *Jawâhir al-Saniyyah*; *Sullam al-Mubtadi*; dan *Furû' al-Masâ'il wa Ushûl al-Masâ'il* tentang fiqh.⁵² Kitab terakhir ini mulai ditulis tahun 1838 hingga 1841 dengan merujuk pada *al-Fatâwâ* karya al-Ramlî dan *Kasyf al-Anâm As'ilah al-Anâm* karya Husain bin Muhammad al-Mahallî.⁵³ Karya Dâwud, *Minhâj al-'Âbidîn ilâ al-Jannah Rabb al-'Âlamîn*, terjemahan bebas dari *Minhâj al-'Âbidîn* karya al-Ghazâlî, juga beredar di sana. Kitab tasawuf itu selesai diterjemahkan di Makkah tahun 1824, dengan merujuk pada tiga karya al-Ghazâlî, yaitu *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, *Kitâb al-Asrâr*, dan *Kitâb al-Qurbân ilâ al-Lâh*.⁵⁴

Tasawuf yang berkembang di Riau dikategorikan sebagai neosufisme. Meski masih tergolong neosufisme, tarekat yang lebih berkembang di Palembang adalah Samaniyyah dan di Riau adalah Naqsyabandiyah. Pada fase-fase awal, tarekat Samaniyyah pernah masuk ke Riau, tetapi tidak berkembang. Sehingga segera dapat dilihat perbedaan praktik tasawuf antara Palembang dan Riau. Dari risalah pendek karya Sayyid al-Syarîf 'Abd al-Lâh ibn Muhammad ibn Muhammad Shâleh al-Zawawi yang berjudul *Kayfiyyah al-Dzikir 'alâ Tharîqah al-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah al-Ahmediyyah* yang dicetak pada 1313H/1895 M diketahui corak dzikir dan silsilah tariqat yang berkembang di Penyengat.

Setiap dzikir yang dilakukan para jamaah harus menghadirkan syeikh tarekat (*mursyid*). Proses itu disebut *râbithah*. Yang penting ditulis di sini adalah teks *Kayfiyyah* di atas mencantumkan nama Raja Muhammad Yûsuf, YDM Riau terakhir, sebagai *syaykh* atau mursyid di Riau. Sebagaimana pada umumnya, yang selalu dinisbahkan pada Rasulullah, begitu juga tarekat di Penyengat. Silsilah tarekat Naqsyabandiyah di Riau selengkapnya bisa dilihat pada nama-nama berikut:

⁵¹Virginia Matheson dan M. B. Hooker, "Jawi Letarature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition," *JMBRAS*, Volume 67, Part 1, No. 254 (1978), 19-25.

⁵²U. U. Hamidy (et. al.), *Naskah Kuno Daerah Riau* (Pekanbaru, Riau: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Riau, 1982/1983).

⁵³Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik* (Jakarta: Erlangga, 1993), 80.

⁵⁴*Ibid.*; Lihat Sham, *Syair-Syair...*, 36.

“(1) Sayyidinâ Muhammad Rasûl al-Lâh, (2) Sayyidinâ Abû Bakr al-Shiddîq, (3) Sayyidinâ Salmân al-Fârisi, (4) Sayyidinâ Qâsim ibn Muḥammad ibn Abî Bakr al-Shiddîq, (5) Sayyidinâ Ja’far al-Shâdiq, (6) Sayyidinâ Abî Yazîd al-Bustâmî, (7) Sayyidinâ Abû al-Ḥasan al-Kharqanî, (8) Sayyidinâ Abî ‘Alî al-Farmadî, (9) Sayyidinâ Abû Ya’qûb Yûsuf al-Ḥamdani, (10) Sayyidinâ ‘Ârif al-Riyukarî, (11) Sayyidinâ Maḥmûd al-Anjir Faghawî, (12) Sayyidinâ ‘Azîzan ‘Alî al-Ramthanî, (13) Sayyidinâ Muḥammad Baba al-Sammasî, (14) Sayyidinâ Amir Kulal, (15) Sayyidinâ Bahâ’ al-Dîn al-Naqsyabandî (pendiri), (16) Sayyidinâ al-Syaykh ‘Alâ’ al-Dîn al-‘Attâr, (17) Sayyidinâ al-Syaykh Ya’qûb al-Jurkhî, (18) Sayyidinâ al-Syaykh ‘Abd al-Lâh al-Aḥrarî, (19) Sayyidinâ al-Syaykh Muḥammad Zâhid, (20) Sayyidinâ al-Syaykh Darwisy Muḥammad, (21) Sayyidinâ al-Syaykh Muḥammad al-Bâqî, (22) Sayyidinâ al-Imâm al-Rabbânî al-Mujaddid Alfi al-Thani, (23) Sayyidinâ al-Syaykh Muḥammad Ma’shûm, (24) Sayyidinâ al-Syaykh Sayf al-Dîn, (25) Sayyidinâ al-Sayyid Nûr Muḥammad al-Badawanî, (26) Sayyidinâ Ḥabîb al-Lâh Marzawajanî, (27) Sayyidinâ al-Syaykh ‘Abd al-Lâh al-Dihlawî, (28) Sayyidinâ al-Syaykh Abi Sa’îd al-Aḥmadî, (29) al-Syaykh Muḥammad Mazhar al-Aḥmadî, (30) Sayyidinâ al-Sayyid Muḥammad Shâlih al-Zawawî, (31) Maulana Yamtuan Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadî.”⁵⁵

Kitab *Kayfiyyah* itu hanya mencantumkan YDM Raja Muḥammad Yûsuf, yang menerima baiat langsung dari al-Zawawî, sebagai *syaykh* tarekat di Penyengat.⁵⁶ Nama YDM Riau lain tidak tercantum dalam *Kayfiyyah* pendek itu, misalnya, Raja Haji Abdullah, YDM Riau IX, padahal yang bersangkutan dikenali dengan nama Marhum Musryid. Patut diduga yang bersangkutan juga pimpinan tarekat di daerah ini dengan silsilah guru-murid yang lain.

Mereka yang menempati posisi YDM sejatinya merupakan pembantu sultan. Simak ungkapan Daing Kelana Jaya Putera, ketika diangkat sebagai YDM Riau pertama, sebagai terekam dalam *Tuhfab al-Nafis*:

“Lihatlah, Sultan Sulaiman Badr al-‘Âlam Syah, akulah Yang Dipertuan Muda yang memerintahkan kerajaanmu. Barang yang /aku/ tiada suka (engkau) membujur di hadapanmu, (maka) aku lintangkan, dan barang yang /aku/ tiada suka melintang di hadapanmu (maka) aku bujurkan. Barang yang semak (berdiri) di hadapanmu, aku cucikan”⁵⁷

⁵⁵Abd al-Lâh ibn Muḥammad ibn Muḥammad Shalih al-Zawawî, *Kayfiyyah al-Dzîker ‘alâ Tharîqah al-Naqsyabandiyyah al-Mujaddidiyyah al-Aḥmadiyyah* (Singapura: Mathba’ah al-Aḥmadiyyah, 1313H / 1895M).

⁵⁶Abu Hassan Sham, *Puisi-puisi Raja Ali Haji* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1993), 22.

⁵⁷Hooker, *Tuhfab...*, 216.

Seiring dengan berjalannya waktu, peran etnis Bugis meluas tidak hanya peran-peran militer sebagai peran tradisionalnya, tetapi menyangkut wilayah keagamaan, termasuk juga kegiatan intelektual lain, seperti bahasa dan sastra. Kemampuan tulis-menulis, di samping keterampilan bertempur di laut, merupakan bakat alami mereka sejak di Luwu, Sulawesi Selatan. Noorduyn⁵⁸ dan Cence⁵⁹ menyebut bahwa etnis ini memiliki kebiasaan membawa buku harian (*diaries*) untuk mencatat segala hal-ihwal yang menarik. Mattulada,⁶⁰ Macknight,⁶¹ dan Andi Zainal Abidin⁶² mencatat bahwa tradisi tulis-menulis itu merupakan talenta intelektual mereka yang alamiah. Ketika pusat pen-*tadbir*-an YDM masih di Hulu Riau, mereka sudah menunjukkan rasa taatnya pada agama tidak saja dengan menulis, tetapi juga menciptakan lingkungan pen-*tadbir*-an yang memungkinkan untuk dikunjungi para ulama. Para YDM seperti Daing Merewah (1721-1728), Daing Cellak (1728-1745), Daing Kemboja (1745-1777), dan Raja Haji (1777-1784) dikenal sebagai tokoh-tokoh Bugis yang cinta ilmu. Begitu juga kecenderungan yang ditunjukkan Raja Ali (1784-1805)—yang dikenal dengan Marhum Pulau Bayan—ketika ia memindahkan pusat pen-*tadbir*-annya dari Hulu Riau ke Pulau Bayan.

Citra taat beragama para YDM dengan mengekspresikannya tidak saja dengan menerapkan nilai-nilai Islam pada pemerintahannya, tetapi juga menggalakkan tradisi tulis-menulis ini, dalam taraf lebih pesat, di Pulau Penyengat. Sebagai pusat pen-*tadbir*-an YDM, Pulau Penyengat tumbuh menjadi pusat intelektual Riau.⁶³ Para YDM, seperti Raja Ja'far bin Raja Haji (1805-1831), Raja Abdul Rahman bin Raja Ja'far (1831-1844), Raja Ali bin Raja Ja'far (1844-1857), Raja Abdullah bin Raja Ja'far (1857-1858), dan Raja Muhammad Yusuf bin Raja Ali (1858-1899), adalah tokoh-tokoh yang memberikan kesan kuat bahwa pen-*tadbir*-annya sebagai institusi yang paling bertanggung jawab atas kelestarian “tradisi Melayu”. Sultan Lingga terakhir,

⁵⁸J. Noorduyn, “Some Aspects of Macassar Buginess Historiography” dalam *Historians in South East Asia*, ed. D. G. E. Hall (Oxford: Oxford University Press, 1989), 29-36.

⁵⁹A. A. Cence, “Old Buginese and Macassarese Diaries,” *BKI*, 122, 416-98.

⁶⁰Mattulada, *Menyusuri Jejak Kehadiran Makassar dalam Sejarah* (Ujung Pandang: Hassanuddin University Press, 1982).

⁶¹C. C. Macknight, “The I La Galigo Epic Cycle of South Celebes and Its Diffusion,” *Indonesia*, 17, (1974), 161-9.

⁶²Andi Zainal Abidin, “Notes on the Lontara as Historical Sources,” *Indonesia*, No. 12 (Oktober 1971).

⁶³Matheson, “Pulau Penyengat...,” 158-161; Hassan Yunus, *Pulau Penyengat Indra Sakti* (Pekanbaru: Yayasan Pembaca, 1992), 1-3.

Sultan ‘Abd al-Rahmân Mu‘azzam Syah bin Raja Muḥammad Yûsuf (1884-1911), yang menjadi keturunan Bugis, menunjukkan sikap keagamaan lebih militan sehingga diturunkan secara paksa oleh Belanda⁶⁴.

Pada waktu Raja Ali bin Raja Ja‘far menjabat YDM, tarekat Naqsyabandiyah berkembang di Penyengat dan Lingga. Praktik tarekat di Penyengat dipusatkan di Masjid Raya, sedangkan pusat tarekat di Lingga ditempatkan di Robot, Daik, Lingga. Tarekat itu dikembangkan Syaykh Ismail, yang dikabarkan datang dari Makkah. Tidak diperoleh keterangan siapa sesungguhnya syaikh ini. Di dalam ikatan guru-murid dan silsilah tarekat Naqsyabandiyah sebagaimana disebutkan dalam *Kayfiyyah* karya al-Zawawî di atas juga tidak tercantum nama Syaykh Ismail. H. T. von de Wall menuduh syaykh tarekat ini sebagai guru agama palsu yang hanya mengumpulkan kekayaan dan pulang ke Makkah menjadi seorang yang kaya raya.⁶⁵ Meski demikian, Raja Abdullah, YDM Riau IX, Raja Ali Haji—intelektual, ulama, budayawan, yang pada saat itu menjadi Walikota Lingga, sekaligus menjadi penasihat YDM Riau VIII, Raja Ali, dan bahkan pembesar-pembesar kerajaan lain menjadi pengikut tarekat ini. Para pembesar itu termasuk Raja Ali Kelana bin Raja Muhammad Yusuf dan Raja Muhammad Tahir.⁶⁶

Sesungguhnya tarekat Naqsyabandiyah bukan satu-satunya dan yang pertama masuk ke Riau. Raja Ali Haji dalam *Tuhfab al-Nafis* menulis bahwa sebelum berkembang tarekat Naqshabandiyah, pada masa YDM Raja Ali bin Ja‘far (1784-1805) juga masuk ke Tarekat Khalwatiyah/Sammaniyah. Pusat kegiatan tarekat ini adalah di Pulau Bayan, sebelum pusat pen-*tadbir*-annya berpindah di Penyengat, yang diajarkan Abdul Ghafur dari Madura. Namun, akhirnya kegiatan tarekat ini terhenti sama sekali, setelah pimpinan tarekat ini, Abdul Ghafur, meninggal dunia.⁶⁷ Tarekat ini tidak sempat meninggalkan jejak pengaruhnya pada kehidupan intelektual di Pulau Bayan.

Persoalnya kemudian adalah sejauhmana ajaran sufisme dan pergerakan tarekat Naqsyabandiyah di Penyengat mempengaruhi karya-karya para pengarang Riau? Jejak pengaruh tasawuf—antara lain—dapat ditelusuri pada karya-karya Raja Ali Haji. Sebagai pengikut tarekat itu, Raja Ali Haji, dalam

⁶⁴Sham, *Syair-Syair...*, 29-30.

⁶⁵Lihat anotasi Virginia Matheson dan B. W. Andaya dalam Raja Ali Haji, *The Precious Gift (Tuhfab al-Nafis)* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1982), 403.

⁶⁶Sham, *Syair-syair...*, 38.

⁶⁷*Ibid.*, 32.

beberapa karyanya memperlihatkan paham tasawuf, terutama ditekankan untuk menganjurkan sifat-sifat terpuji (*mahmûdah*) dan mencela sifat-sifat yang keji (*madzmûmah*). Ini terlihat jelas pada karyanya, *Tsamarât al-Muhimmah* (terutama bagian syairnya), *Muqaddimah fî Intizhâm*, *Gurindam Dua Belas*, dan *Syair Siti Sianah*. Dua karya Raja Ali Haji yang disebut pertama merupakan karya kategori nasehat tentang bagaimana kerajaan seharusnya dijalankan. Karya-karya Raja Ali Haji tentang ketatanegaraan memperoleh pembacanya tidak saja di Riau saja, tetapi juga di Johor, Pahang, dan Trengganu. Di samping pada karya Raja Ali Haji, jejak pengaruh tasawuf juga dapat dikenali pada *Ini Rencana Mudah pada Mengenal Diri yang Indah* karya Raja Ali Kelana⁶⁸ dan *Syair Pintu Hantunya* karya Raja Haji Muhammad Tahir.⁶⁹

Penutup

Jika benar bahwa gerakan tarekat dan ajaran tasawuf di Riau demikian kuat merasuk pada institusi kerajaan, tetapi mengapa pola relasi etnis Bugis dan etnis Melayu di Riau-Lingga bersifat pasang surut? Barangkali ini mendukung adagium terkenal “tidak ada teman dan musuh abadi dalam politik”. Adalah benar tasawuf diam-diam telah memberi legitimasi, terutama terhadap kekuasaan YDM di Penyengat, di samping pada sultan dan institusi kerajaan di Lingga. Akan tetapi, legitimasi sufistik ini mengambil bentuk yang berbeda, misalnya, jika dibandingkan dengan apa yang dilakukan Syaykh Yûsuf al-Makkassari pada Sultan Ageng Tirtayasa di Banten, atau apa yang dilakukan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani pada Sultan Iskandar Muda di Aceh. Hal itu berbeda dengan apa yang dilakukan Kemas Fakhrudin, Syihabuddin bin Abdullah Muhammad, dan Abdussamad al-Palimbani pada Sultan Mahmud Badaruddin di Palembang. Pemikiran tasawuf di Riau-Lingga justru memperkuat institusi YDM, yang justru merupakan institusi pesaing sultan. Pemikiran keagamaan ditumbuhkan para YDM di Penyengat, bukan semata-mata untuk memperjuangkan Islam, tetapi antara lain, untuk memperkuat legitimasi keberadaan etnis Bugis di Kesultanan Riau-Lingga. ●

⁶⁸Diterbitkan oleh Mathba'ah al-Ahmediyah, Singapura, 1344H/1926M.

⁶⁹Diterbitkan oleh Mathba'ah al-Ahmediyah, Singapura, 1329H/1921M.