

**Abu Abdurrahman Sulami
dan Literasi Malamatiyyah Kota Nisabur**

Oleh:
Rifqil Halim
Dosen STIT Jembrana

Abstrak

Nama Abu Abdurrahman Sulami dalam wacana sufisme memang tidak setenar nama Abu Nasr al-Sarraj, sang penggiat literasi Sufi Baghdad apalagi dengan nama Abu Hamid Ghazali. Hal ini disebabkan karena dalam karya-karyanya, Sulami acapkali memiliki pandangan berbeda dengan pandangan mainstream komunitas Sufi. Pandangan-pandangan berbeda Sulami ini disebabkan karena ia sejatinya bukanlah pewaris tradisi spiritual Sufi Baghdad, akan tetapi ia adalah pewaris tradisi Malamatiyyah kota kelahirannya, Nisabur. Tulisan ini berupaya untuk menyingkap geneologi Malamatiyyah kota nisabur, jejak hidup Sulami dan keterlibatannya dengan Kaum Malamatiyyah kota Nisabur serta bagaimana ia melakukan perlawanan terhadap literasi sufi Baghdad dengan karyanya yang berjudul Risalah Malamatiyyah.

Kata Kunci: Literasi Sufi, Malamatiyyah, Risalah Malamatiyyah

A. Pendahuluan

Nisabur, kota kelahiran Abu Abdurrahman al-Sulami (selanjutnya ditulis Sulami), dulunya terletak di provinsi Khurasan, dan masuk dalam pangkuan Islam pada tahun 30 Hijriyah. Menurut catatan Ya'qubi, Nisabur dulu merupakan satu kota yang penduduknya memiliki darah campuran Arab dan Non-Arab serta memiliki desa-desa yang sangat banyak. Secara politik, Nisabur dulu berada dalam di bawah control ibu kota provinsi yang bernama Khurasan¹. Demikian juga mengenai kebudayaan dan kehidupan spiritual Islam kota ini juga tidak bisa dipisahkan dengan provinsi Khurasan karena guru-guru dari kota Nisabur merupakan murid-murid dari guru-guru Khurasan.

Khurasan sendiri merupakan suatu provinsi yang dulunya memiliki wilayah yang sangat luas di Iran timur yang saat ini mencakup sebagian wilayah Turkmenistan, Uzbekistan dan Afghanistan. Ujung tombak dari tentara yang memasukkan

¹ Ya'qubi, *Tarikh Buldan* (Leiden: Brill, 1860), 18

Khurasan ke pangkuan Islam adalah para pejuang dari suku Sulami, Bani Sulaim. Meski di bantu oleh suku-suku Arab lain seperti Bani Tamim, Bani Azd dan Bani Khuza'ah, Bani Sulaim masih menjadi kelompok yang menonjol di Khurasan hingga masa hidup Sulami.²

Provinsi Khurasan sendiri merupakan kawasan yang subur dan tergolong strategis sebab dilewati oleh lalu lintas perdagangan Jalur Sutera (*Silk Road*) yang membentang dari Cina melewati anak benua India hingga berujung di Persia. Posisinya yang sangat strategis ini memungkinkan orang-orang Khurasan bersinggungan dengan bangsa-bangsa lain sekaligus juga berarti pertukaran budaya. Hal ini dibuktikan dengan eksistensi sejumlah kota yang dijadikan sebagai pusat agama-agama besar dunia seperti Zoroaster, Kristen dan Budha. Atas dasar pemikiran ini terdapat peneliti Barat yang menyatakan bahwa tradisi Malâmatiyyah sebenarnya dipengaruhi oleh tradisi spiritual yang berada jauh diluar jangkauan Islam. Jullian Baldick menginformasikan kesimpulan tersebut dimana tradisi Malâmatiyyah kota Nisyafur dipandang dipengaruhi oleh tradisi Kristen Syria³.

Berdasarkan informasi Baldick, yang dijadikan dasar dalam mengambil kesimpulan pengaruh Kristen Syria terhadap Malâmatiyyah adalah kesamaan arti nama antara *Sytuta* dan Malâmatiyyah di satu sisi dan keserupaan pola luar dari para penganut tradisi *Sytuta* dan *Malâmatiyyah* di sisi yang lain. *Sytuta* berasal dari bahasa Syria yang berarti 'berdosa' secara sengaja, identik dengan *Malâmah* (asal kata Malâmatiyyah dalam bahasa Arab) yang mencari celaan dalam bahasa Arab seperti bepura-pura melakukan hubungan seks secara terang-terangan, berperilaku seperti orang gila, duduk di atas kotoran binatang dan lain sebagainya⁴.

Terdapat versi lain yang juga menggunakan pendekatan yang sama para pengkaji Barat tentang asal usul Malamatiyya, yakni versi yang dikemukakan oleh Riza Yildirim. Yildirim berpendapat bahwa

² M.A. Sabhan, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970), 16-34

³ lihat Julian Baldick, *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawwuf* (Jakarta: Serambi, 2002), 27

⁴ Lihat Julian Baldick, *Islam Mistik...*, 27-28. Untuk memberi gambaran tentang Tradisi Spiritual Malamatiyyah, lihat juga Rifqil Halim, Ortodoksi Sufi, *Jurnal An-Nahdlah* Vol. 3 No. 1

Malâmatiyyah merupakan tradisi spiritual Islam yang meminjam unsur-unsur pra Islam. budaya spiritual Buda dan Mani sebagai respon terhadap spiritualitas yang berkembang di Kufa dan Bashrah.

Berikut kutipan lengkap pendapat Yildirim tersebut.

...As mentioned above, Khorasan was one of the three centers in the Islamic World that produced mainstreams of mystical life. Malamatiyya sufism, which borrowed elements from pre-Islamic Budist and Maniheist mystic culture, developed in this region as a response to Kufe and Basra schools, where classical sufi interpretation depended on asceticism, through out the ninth century. Malamatiyya school developed in big cities of the region such as Hemedan, Nisabur, Belh, and Kabil by great mystics like Hafsi Haddad(d. 874), Hamdun-i Kassar(d. 884), Baba Tahiri Uryan and Ebu Said-i Ebu'l Hayr(d. 1040)⁵.

Menurut hemat penulis, kesimpulan tentang asal-usul dengan menggunakan pendekatan dan analisa di atas pada dasarnya tidak bisa dibenarkan sepenuhnya karena kesimpulan ini sebenarnya hanyalah berlandaskan interpretasi sejarah. Sementara pada kenyataannya tidak ada informasi sejarah yang menyebutkan adanya kontak langsung pengikut Syituta, Hindu dan Mani dengan para guru Malâmatiyyah. Menurut Syamsuddin Arif, model pendekatan "keterpengaruhannya" yang biasa digunakan oleh orientalis memiliki kesalahan besar karena kecenderungan melakukan generalisasi yang terburu-buru (*hasty*), menarik kesimpulan berdasarkan data yang parsial⁶.

Untuk terhindar dari kesalahan serupa, penulis lebih cenderung mengaitkan kemunculan Malâmatiyyah dengan keberlangsungan tradisi spiritual Islam Khurasanian –dimana komunitas-komunitas spiritual diyakini bermula dari kesalihan personal para guru besar tradisi spiritual Islam yang kemudian diajarkan kepada para murid mereka lewat lingkaran-lingkaran kecil.

⁵ Riza Yildirim, Yildirim, Riza, *Dervishes in Early Ottoman Society and Politics: A Study of Velayetnames as a Source for History* (Ankara: Department of History Bilkent University, 2001), 53

⁶ Syamsuddin Arif, "Manipulasi dalam Kajian tentang Sufisme", dalam *Jurnal Islamia*, Vol III No. 1, h. 25

Hal ini disebabkan asumsi pada dasarnya tradisi spiritual Islam bermula dari kesalihan personal dan dikembangkan melalui pengajaran dan latihan dalam lingkaran-lingkaran persahabatan spiritual yang berkesinambungan. Lee menegaskan bahwa Inti jalan Sufi (baca tradisi spiritual Islam) adalah tradisi partikular yang diturunkan dari guru kepada murid dalam sebuah rantai transmisi yang tak terputus⁷. Dengan menggunakan pendekatan ini, pemaksaan interpretasi sejarah terhadap fenomena Malâmatiyyah dapat dihindari.

B. Geneologi Malamatiyyah Kota Nisabur

Tokoh pertama yang layak disebut sebagai bapak pertama tradisi spiritual Khurasan adalah Ibrahim bin Adham⁸. Ibrahim sendiri adalah seorang zâhid pengembara dan menghabiskan waktunya berkelana hingga akhir hayatnya. Ia juga disebut-sebut sebagai tokoh yang menaburkan benih-benih tradisi spiritual di kawasan Khurasan. Ajaran utama yang dikembangkan oleh tokoh yang berasal dari kota Balkh ini adalah tradisi kezuhudan (hidup asketik). Salah satu ajaran Ibrahim yang tampak lebih menonjolkan kehidupan asketik dapat diketahui dari ucapannya yang direkam oleh Qusyairi:

"Seseorang tidak akan mencapai derajat orang-orang sholeh hingga ia melewati enam [macam] ujian. Pertama, tertutupnya pintu nikmat dan terbukanya pintu kesusahan; kedua, tertutupnya pintu keagungan dan terbukanya pintu kehinaan; ketiga, tertutupnya pintu istirahat dan terbukanya pintu perjuangan; keempat, tertutupnya pintu tidur dan terbukanya pintu berjaga [di malam hari], kelima, tertutupnya pintu kekayaan dan dibukanya pintu kemiskinan; keenam,

⁷ Llewellyn Vaughan Lee, *Travelling the Path of Love: Saying of Sufi Masters* (California: The Golden Sufi Center, 1995), viii

⁸ Tidak ada catatan sejarah yang menerangkan tokoh spiritual lain yang lebih dahulu dari Ibrahim bin Adham. Hanya saja Ibnu Mulqin dalam Hagiografinya menyebutkan bahwa rantai spiritual Ibrahim bin Adham berasal dari Musa bin Yazid al-Ra`i dari Uways al-Qarni dari Umar dan `Ali dari Rasulullah (lihat Ibnu Mulqin, *Thabaqât al-Auliya'* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th) Vol. 1, 79

tertutupnya pintu ambisi dan terbukanya pintu persiapan
[menghadapi] kematian⁹.

Sepeinggal Ibrahim, tradisi asketisme Ibrahim dilanjutkan oleh salah seorang murid Ibrahim, Syaqq al-Balkhi (w. 184 H). Yang berbeda dari karakter ajaran Syaqq dan gurunya, jika Ibrahim hanya mengajarkan dasar-dasar asketisme dan *tawakkul* maka Syaqq adalah tokoh yang mengembangkannya dengan cara yang lebih ekstrem. Ia menyebarkan faham *tawakkul* (berpasrah diri kepada Allah) dan *ruju` ilallah* (kembali kepada Allah) serta merinci sebab-sebab pensyari`atan *tawakkul* dan yang hal-hal yang mendukungnya dalam rangka memberikan arahan kepada murid-muridnya.¹⁰

Yang penting untuk digarisbawahi dari ajaran Syaqq terletak pada ajaran *tawakkul* yang dikembangkannya. *Tawakkul* Kepasrahan kepada Tuhan (*tawakkul*) dalam ajaran Syaqq tampak lebih ekstrem dari Ibrahim bin Adham karena sudah sampai pada tataran teori yang deterministik, *tark al-kasb*. Hal ini terlihat pada pandangan Syaqq:

"*Tawakkul* bermakna kemantapan diri kepada janji Allah: Jika engkau ingin mengerahui kadar kesejatian seorang *zâhid* dalam hal *tawakkul*, lihatlah apakah yang akan dipilihnya? Apakah ia memilih sesuatu yang telah dijanjikan oleh Allah ataukah ia akan memilih sesuatu yang dijanjikan oleh Manusia?"¹¹

⁹ لن ينال الرجل درجة الصالحين، حتى يجوز ست عقبات: أولها: أن يغلق باب النعمة، ويفتح باب الشدة. والثاني: أن يغلق باب العز، ويفتح باب الذلّ. والثالث: أن يغلق باب الراحة؛ ويفتح باب الجهد. والرابع: أن يغلق باب النوم، ويفتح باب السهر. والخامس: أن يغلق باب الغنى، ويفتح باب الفقر. والسادس: أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت. (lihat Abu al-Qasim Qusyairi, *Al-Risâlah al-Qusyairiyah fi `Ilm al-Tashawwuf* (Mesir: Dar al-Khair, t.th), 48

¹⁰ Lihat Abu al-`Alâ `Afifi, *Al-Malâmatiyah wa al-Shûfiyyah wa Ahl al-Futuwwah* Afifi, Abû al-A`lâ, *al-Malâmatiyah wa al-Shûfiyyah wa Ahl al-Futuwwah* (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-`Arabiyyah, 1945), 31. Arberry menyebut Syaqq sebagai orang pertama yang mendefinisikan *tawakkul* sebagai mistik (*hâl*) (A.J. Arberry, *Sufism and Account of Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin Publisher Ltd, 1979), h. 42)

¹¹ Lihat Abû al-`Alâ `Afifi, *Al-Malâmatiyah...*, 32. (Bandingkan dengan Sulamî, Abu Abd al-Rahmân, *Risâlah Malâmatiyah* dalam Abu al-A`lâ Afifi, *Malamatiyah wa Shufiyah wa Ahl al-Futuwwah* (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-`Arabiyyah, 1945), 34

Berbeda dengan gurunya, Syaqqi termasuk salah seorang tokoh yang tidak suka berkelana. Ia hanya sekali melakukan perjalanan jauh (untuk menunaikan ibadah haji). Oleh sebab itu, kesempatannya mengajar di Khurasan lebih banyak dari gurunya. Dalam konteks spiritual provinsi Khurasan, Syaqqi diyakini tokoh yang memiliki popularitas dan pengaruh yang sangat luas. Dzahabi menuturkan bahwa Syaqqi memiliki tidak kurang dari tiga ratus murid. Salah seorang muridnya terkemuka Syaqqi adalah nama Hatim al-Asham (w. 230 H) yang juga berasal dari kota Balkh¹².

Terdapat sejumlah perubahan orientasi spiritual yang terjadi ketika Hatim al-Asham menggantikan posisi gurunya, Syaqqi al-Balkhi. Disamping Ajaran-ajaran spiritual Hatim al-Asham berperan penting dalam perubahan orientasi spiritual Khurasanian pada periode selanjutnya. Disamping mewarisi tradisi asketik dan tawakkul yang telah diletakkan oleh para pendahulunya, ide-ide futuwah dan *malâmah* sudah mulai tampak ke permukaan. Perubahan ini dapat dilihat dalam sikap Hatim ketika menerima hadiah di bawah ini.

Suatu hari seseorang mengiriminya [Hatim] sesuatu (hadiah), dan ia pun menerimanya. Orang-orang pun mempertanyakannya: "Mengapa anda menerimanya?". Al-Asham berkata menjelaskan: "Dengan aku jadi bisa melihat betapa hinanya diriku dan betapa mulianya ia (si pengirim hadiah). Dan jika tak menerimanya, aku melihat keluhuran diriku dan kehinaannya (si pengirim)"¹³.

Pandangan Hatim di atas penting dikemukakan dalam pembahasan bab ini karena salah seorang penerusnya, Ahmad bin Khadhrawaih (w. 240 H) merupakan salah seorang tokoh spiritual yang sangat besar pengaruhnya di Khurasan sekaligus mengalami kontak langsung dengan tokoh-tokoh Malâmatiyah awal. Bahkan Hujwiri menyebutkan Ahmad bin Khadhrawaih sebagai tokoh yang

¹² Dzahabi, *Al-Ibar fi Khabari Man Ghabar*, Dzahabî, *Al-Ibar fi Khabari Man Ghabar* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 59. lihat juga Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb li al-Hujwiri*, (Mesir: Maktabah al-Iskandariyyah, 1973), 327

¹³ lihat Abdurrahman, *Nafahât al-Uns smin Hadhrât al-Quds* (Kairo: Dâr al-Turâtsal Arabî, 1989), 105-106

menempuh jalan celaan (*salaka thariiq al-malâmatiyyah*)¹⁴. Walaupun pada dasarnya pendapat Hujwiri ini (bahwa Khadlrawaih adalah seorang penempuh jalan Malamatiyyah) tidak didasarkan atas keterangan para hagiografer sebelumnya, namun pendapat ini patut untuk dipertimbangkan sebab terdapat sebuah data yang menunjukkan adanya kecenderungan Malâmatiyyah yang kental di seputar tiga tokoh penting Khurasan. Mereka adalah Khadlrawaih sendiri, teman seperguruan Khadlrawaih, Abû Turab al-Nakhsyabi (w.245) dan murid Syaqq al-Balkhi, Abû Yazîd dari kota Bisthâmi.

Diantara yang pernah menjalin tali persahabatan spiritual dengan Nakhsyabi adalah Abû Hamzah (w.245), Abu al-Fawaris Syah bin Syuja al-Kirmânî (w. 276 H) dan Yusuf al-Razi (w. 304 H) ketiganya muridnya ini memiliki kecenderungan malamatiyyah yang kental. Bahkan Abû al-Fawaris sendiri kemudian berafiliasi dengan kelompok Malâmatiyyah Nisyafur, tepatnya dengan Abû Hafsh al-Haddâd dan Abû `Utsmân al-Hiri. Nama lain dari persahabatan ini yang juga penting untuk disebutkan adalah Hamdûn al-Qashshâr, pelopor Malâmatiyyah kota Nisyafur.

Diantara mereka yang menjalin persahabatan dengan Hadlrawaih adalah Abu Hafsh al-Haddâd dari Nisyafur dan Abû `Utsmân al-Hîrî dari Herat. keduanya adalah tokoh penting Malâmatiyyah kota Nisyafur disamping nama Hamdûn al-Qashshâr. Sementara diantara mereka yang berhubungan dengan Abû Yazîd al-Bisthâmi adalah Yahya bin Mu`adz al-Razi (w. 258 H), Abû Hafsh al-Haddâd, Abû al-Fawaris dan Ibrahim Satanabbah. Jika al-Razi sering dikutip ajarannya dalam risalah Malâmatiyyah maka Ibrahim Satanabbah (w. 384 H) juga memiliki ajaran-ajaran yang serupa dengan Malâmatiyyah kota Nisyafur.

Memasuki pertengahan abad ketiga Hijriyyah, afiliasi spiritual Khurasanian bermigrasi dari kota Balkh ke kota Nisabhur¹⁵. Dibawah afiliasi Abû Hafsh al-Haddâd, Hamdûn al-Qashshâr dan Abû Utsman al-Hîrî, Malâmatiyyah mulai menampakkan tradisinya yang orisinal. Jika pada generasi Nakhsyabi, Khadlrawaih dan Abû

¹⁴ Hujwiri juga mengungkapkan bahwa Ahmad menggunakan pakaian tentara, pakaian yang sebenarnya sangat tidak lazim disandang masyarakat sipil apalagi seorang guru spiritual sekaliber. Ahmad. Lihat Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub*, Vol. 1, 332

¹⁵ Afifi, *al-Malâmatiyyah...*, 16

Yazîd, gagasan-gagasan Malâmatiyyah masih terpecah karena masing-masing tokoh memiliki sikap yang berbeda, maka pada generasi ketiga guru besar Nisyafur ini ajaran Malâmatiyyah mulai tampak sudah tersistem.

Demikianlah sejarah perkembangan kaum Malâmatiyyah sebagai keberlangsungan dari tradisi besar spiritual Khurasan yang telah diwariskan oleh Ibrahim bin Adham. Adapun dalam persoalan faktor apa yang menyebabkan munculnya kecenderungan Malâmatiyyah ini, al-Syaibî berpendapat bahwa tradisi ini muncul sebagai reaksi Hamdûn al-Qashshâr terhadap kalangan futuwah yang yang menonjolkan spiritualitas mereka ke dalam bentuk-bentuk peribadatan luar¹⁶. Namun, menurut hemat penulis, pendapat Syaibî ini perlu ditinjau ulang kembali karena di khurasan tidak ada pernyataan-pernyataan para guru Malâmatiyyah yang menunjukkan kedua tradisi ini mengalami persaingan. Sebaliknya banyak tokoh Malâmatiyyah berguru kepada tokoh-tokoh yang dikenal dengan ke-futuwwah-annya. Bahkan Abû Hafsh al-Haddâd, Hamdûn al-Qashshâr serta Abû Utsman al-Hirî juga dikenal dengan ke-futuwwah-nya.

Lebih mungkin mengatakan tradisi Malâmatiyyah ini muncul sebagai reaksi terhadap tradisi kalangan sufi yang berlebihan dalam mengekspresikan spiritualitas mereka. Karena jika dilihat dari data-data yang disampaikan oleh para hagiografer sufi, Malâmatiyyah kota Nisyafur tidak acapkali ingin membedakan diri mereka dengan kalangan sufi, khususnya dalam hal praktik-praktik sufi yang yang terlalu menonjolkan eksistensi mereka. Hal ini tergambar jelas dalam sikap Abû Hafsh al-Haddâd, yang tidak suka terhadap praktik *sama'*. Dalam *Thabaqât al-Shûfiyyah*, Sulamî menceritakan:

Suatu ketika Abû Hafsh al-Haddâd, salah seorang guru Malâmatiyyah dan sahabat dekat Hamdûn al-Qashshâr, pernah didatangi seseorang dengan membawa kabar tentang rekan Abû Hafsh yang mencapai ekstase dalam sama'. Kemudian Abû Hafsh berkata: "Bagaimana mungkin ia berbuat seperti orang yang tenggelam?! Menggapai segala

¹⁶ Syaibi, Mushthafa, *Al-Shilat bain al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu'* (Mesir: Dâr alMa`ârif, t.th) Cetakan kedua, 515

*sesuatu saja dan menyangka sesuatu itu yang menyelamatkannya!*¹⁷

C. Relasi Sulami Malamatiyyah

Nama lengkapnya Abu Abdurrahman, Muhammad bin Husain al Azdi (w.345). Ia dilahirkan di kota Nisabur pada tanggal 10 *Jumadil Tsaniyah* tahun 325 Hijriyah. Sulami kecil dididik di bawah asuhan ayahnya sendiri yang oleh Dzahabi disebut menempuh tradisi spiritual Malamatiyyah¹⁸. Ketika Sulami lahir, Husain al-Azdi mengambil semua harta bendanya, menjual dan menyedekahkan uangnya kepada orang-orang miskin seraya berkata kepada dirinya sendiri: “*Seorang anak laki-laki telah diberikan kepadamu dan kamu tidak punya apa pun diberikan kepadanya. Jika nanti dia menjadi orang yang saleh, dia akan menjadi pelindung orang-orang saleh. Tapi jika kelak ia menjadi orang jahat, maka ia tidak akan memiliki sarana untuk berbuat kejahatan.*”¹⁹ Tindakan Husain al-Azdi ini merupakan ciri khas kaum Malamatiyyah yang tidak lazim dilakukan oleh orang tua ketika anaknya lahir. Namun jika dilihat dari dimensi spiritual, apa yang dilakukan Husain al-Azdi ini merupakan bentuk dari keinginannya untuk menyucikan anaknya, terinspirasi dari ayat al-Qur’an yang berbunyi “*Dari harta benda mereka, ambillah zakat agar engkau bisa menyucikan mereka*”.²⁰

Setelah kematian Ayahnya pada tahun 345 Hijriyah, Sulami hanya ditinggalkan sedikit harta. Namun hal tersebut tidak menjadi masalah karena keluarga ibu Sulami termasuk keluarga yang terkenal di kota Nisabur dan mengontrol desa-desa dan sejumlah besar tanah di daerah Ustuwah.²¹ Hal inilah yang membuat ia lebih dikenal dengan marga Ibunya, Sulami ketimbang marga ayahnya, Azdi.

Selain dari Ayahnya, Sulami juga mewarisi tradisi Malamatiyyah dari kakek dari pihak ibunya, Isma’il bin Nujaid al-Sulami (w. 365 H). Sedangkan Ismail sendiri berguru kepada tokoh

¹⁷ Abu Abd al-Rahman Sulami, *Thabaqât al-Shûfiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 106

¹⁸ Lihat Dzahabi, *Siyar A’lam Nubala* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990) Vol. 17, h. 247-255

¹⁹ Abdurrahman Jami, *Nafahat...*, h. 312

²⁰ Q.S. 9: 103

²¹ Lihat Bulliet, *Patrician of Nishapur* (Cambridge: Cambridge Mass, 1972), h. 151

Malamatiyyah moderat Abdullah bin Munzil.²² Abdullâh bin Munâzil termasuk salah seorang guru besar Malamatiyyah kota Nisafur yang moderat yang berguru kepada Hamdûn al-Qashshâr. Menurut Afifi, Hamdûn memiliki sejumlah murid, diantaranya Mahfuzh bin Mahmud dari Nisafur, Abû Ali al-Tsaqafi Abû al-Husain Muhammad bin Sa`ad al-Warrâq dan `Abdullâh bin Munâzil.²³

Yang penting untuk diketahui dari pribadi `Abdullâh bin Munâzil ini adalah; disamping seorang yang menekuni jalan spiritual, ia juga menyukai disiplin ilmu hadis dan menuliskannya²⁴. Dzahabi menyebutkan bahwa `Abdullâh bin Munâzil berguru kepada Ahmad bin Salamah dari Nisabur yang terkenal luas di kalangan Ahli Hadis sebagai seorang yang memiliki otoritas di bidang hadis. Dalam karyanya *Thabaqât al-Huffâzh*, Suyuthi menginformasikan bahwa Ahmad bin Salamah merupakan teman seperjalanan Imam Muslim dalam mengumpulkan hadis di kota Balkh dan Bashrah²⁵. Kepakaran ilmu hadits Abdullah bin Munzil ini diwariskan ketertarikan murid-muridnya terhadap disiplin ilmu hadis dan di belakang hari juga berpengaruh besar terhadap Sulami.²⁶

Selain berguru kepada Ismail bin Nujaid al-Sulami yang sekaligus Ayah dari Ibunya, Sulami juga beguru ilmu fiqh dan teologi kepada Abu Sahl Sa`luki (w. 369 H) yang bermadzhab Syafi'i

²² Sara Sviri, "*Hakim Timîdzî dan Gerakan Malamati*" dalam Leonard Lewisohn (ed), *Warisan Sufi: Buku Pertama* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), 683

²³ Lihat Afifi, *al-Malâmatiyyah*, 44

²⁴ Lihat Sulamî, *Thabaqât* ..., 103. ²⁵ Ibn Mulqin, *Thabaqât* ..., Vol. 1, 58; Sya`rani, *Thabaqât al-Kubra* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Vol. 1, h. 107

²⁵ Lihat Jalaluddin Suyuthi, *Thabaqat al-Huffazh* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th),h. 216

²⁶ Informasi tentang kakaran Sulami di bidang hadits dapat dilihat dalam Abd al-Ghafir bin Isma`il al-Farisi, *al-Muntakhab min al-Siyâq li Tarikh Nisabur* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1989), h.19

sekaligus seorang teolog Asy'ariyyah²⁷. Sementara guru lain yang sangat penting dalam menempa kepiawaiannya menulis biografi sufi adalah Abu al-Qasim al-Nasyrabadzi (w. 340 H). Sulami sendiri menyebut gurunya ini sebagai orang yang terdidik dalam banyak disiplin ilmu, termasuk biografi (*siyar*) dan sejarah (*tarikh*) para Sufi.²⁸ Ia juga pernah berguru kepada Muhammad bin Khafif Syirazi (w. 371 H) yang dipuji oleh Sulami sebagai seorang guru yang "sangat berilmu dalam hal ilmu lahir maupun batin" serta "guru sufi paling terkemuka di masanya dalam hal keadaan-keadaan spiritual, pengetahuan serta moralitasnya".²⁹

Editor *Thabaqat al-Shufiyyah* karya Sulami, Nuruddin Shuraibah mencatat bahwa Sulami berguru kepada tidak kurang dari 28 guru yang keahliannya berkisar antara Bahasa Arab, kajian-kajian al-Qur'an, ilmu hadits, fiqh dan tasawwuf³⁰. Ia juga merupakan seorang penulis yang produktif. Suyuthi menginformasikan bahwa Sulami menulis lebih dari seratus karya³¹. Ia banyak menulis karya di bidang tafsir dan tasawwuf. Di antara karya-karya Sulami yang sempat diabadikan dalam catatan para penulis biografinya adalah: *Al-Ukhuwwah wa al-ukhuwwât fi al-Shûfiyyah*, *Adab al-Shuhbah*, *Adab al-Shûfiyyah*, *al-Arba`in fi al-Hadis*, *al-Istisyhâdât*, *Amtsâl al-Qur`ân*, *Târîkh Ahl al-Shuffah*, *Târîkh al-Shûfiyyah*, *Juz' al-Hadîts*, *Jawâmi` al-Adab al-Shûfiyyah*, *Haqâq al-Tafsîr*, *Darajât al-Mu`âmalah*, *Zhulal al-Faqr*, *al-Su`âlât*, *Sulûk al-`Arifîn*, *al-Sama'*, *Sunan al-Shûfiyyah*, *Thabaqât al-Shûfiyyah*, *Uyub al-Nafs wa Mudawatuha*, *Kitab al-Futuwwah*, *al-Farq bain al-Syari`ah wa al-Haqiqah*, *Mihan al-Shûfiyyah*, *Mâqâmât al-Auliya'*, *Muqaddimah fi al-*

²⁷ Dzahabi, *Siyar A'lam Nubala* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Vol. 16, h. 147

²⁸ Sulami, *Thabaqat....*, 484

²⁹ Sulami, *Thabaqat....*, 462

³⁰ Nuruddin Syuraibah dalam kata pengantar Sulami, *Thabaqat al-Shufiyyah*, h. 19-24

³¹ Suyuti, *Tahabaqat al-Mufassirin* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th) juz 1, h. 17 lihat juga Dzahabi, *al-Ibar....*, juz 1, 184

Tashawwuf
al-`Arifin.³²

dan

Manâhij

Sementara Kasysyab, Sulami telah menulis hampir 700 karya ketika ia wafat pada tahun 412 H dan di masanya, karya-karyanyai sangat diminati dan dicari oleh banyak orang. Sebuah salinan dari makalah sulami dalam tulisan tangan al_Kasysyab yang jelek saja bisa laku sampai 20 dinar emas. Bahkan tafsir al-Qur'an karya Sulami di jual di Mesir dengan harga 1000 dinar emas. Dzahabi merekam tragedi kematian seorang anak karena banyaknya orang yang berdesakan untuk mendengarkan pembacaan satu karya biografis Sulami di kota Hamadzan³³.

D. Risalah Malamatiyyah: Literasi melawan Literasi

Diantara karya Sulami yang sangat bernilai dalam mengeksplorasi ajaran Malamatiyyah kota Nisabur adalah Risalah Malamatiyyah (*Malamati Epistle*). Risalah Malamatiyyah ini merupakan satu satunya kitab kuno yang paling eksplisit menjelaskan tentang Malamatiyyah sebagai tradisi spiritual. Kitab ini ditulis oleh Sulami di tengah-tengah periode literasi Sufi yang dilakukan oleh para Sufi Baghdad sebagai respon terhadap tuduhan-tuduhan miring yang dilontarkan oleh kaum sufi oleh kelompok legalis-formal (*fuqaha'*). Para sufi Baghdad kemudian mencoba menjelaskan kepada publik luas bahwa fenomena sufisme sebenarnya memiliki landasan yang kuat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, mengawinkan esoterisme dan eksoterisme Islam ke dalam sebuah disiplin ilmu yang belakangan dikenal dengan "*Ilmu Tashawwuf*".

Tokoh utama kota Baghdad yang mengawali upaya ini adalah Muhasibi (w. 248 H). Ia merupakan tokoh sufi yang bersikukuh mendasarkan ilmu tasawwuf di atas sendi-sendi al-Qur'an dan sunnah Rasulullah. Hal ini tampak dalam komitmennya yang tegas sebagaimana yang dikutip di bawah ini :

Aku yakin bahwa orang-orang yang mengamalkan tasawwuf seperti ini akan mendapat pertolongan dari

³² Lihat Kenneth Honerkamp, "A Sufi Itinerary of Tenth Century Nishapur Based on a Treatise by Abû `Abd al-Rahmân al-Sulami" (Terbitan online <http://hnrkmp.myweb.uga.edu/itinerary/ISfootnotesfin.pdf>, 5-6

³³ Dazahabi, *Siyar ...*, Vol. 17, h. 247-248

tuhan dan orang-orang yang melakukan penyimpanan darinya akan mendapatkan kesulitan. Aku melihat noda hitam di hati orang yang engingkari dan membencinya, tetapi aku melihat hujjah yang sangat kokoh bagi orang yang memahaminya. Aku memandang bahwa mengamalkannya adalah wajib paling tidak untuk diriku sendiri. aku meyakini betul kebenarannya dengan sepenuh hatiku, perasaanku, dan aku menjadikannya sebagai landasan bagi agamaku. Aku membangun amalan-amalanku di atasnya dan ia selalu ku pegang teguh dalam pasang-surut kondisi yang meliputi jiwaku.³⁴

Gagasan Muhasibi ini kemudian mendapatkan tempat di hati kalangan Baghdad dan semakin kuat dengan munculnya sejumlah sufi-penulis yang semakin bertumbuhan seperti Jamur di musim penghujan persis pada generasi setelah Muhasibi. Kalabadzi menyebutkan sejumlah pengarang kitab atau risalah yang berisi teori mistik sufi yang diistilahkan dengan *Kutub al-Isyârât*. Tokoh-tokoh tersebut antara lain adalah Abû al-Qâsim Junaid al-Baghdâdi (w. 295 H), Abû al-Husain al-Nuri (w. 295 H), Abû Sa`id al-Kharraz (w. 277 H), Ruwaim bin Muhammad (303), Ahmad bin Atha` al-Baghdâdi (w. 309 H), Amr bin `Utsmân al-Makki (w. 296 H), Yusuf bin Hamadan al-Susi, Ishaq bin Muhammad al-Nahrajuri (w. 311), Abû Muhammad al-Jariri (w. 311 H), Muhammad bin `Alî al-Kattani, Abû Ishaq bin Ibrahim bin Ahmad al-Khawwash (w. 291 H), Abû `Alî al-Auraji, Abû Bakar al-Wasithi (meninggal setelah tahun 320 H), Abû Abdillah al-Hasyimi (Abû `Abdillah Haikal al-Qursyi, Abû `Alî al-Rudzbari Abû Bakar al-Qahtabi dan Abû Bakar al-Syibli (w. 334 H)³⁵.

Dari seluruh nama yang disebutkan oleh Kalabadzi di atas, mayoritas mereka berafiliasi dengan para sufi Baghdad dan secara

³⁴ Ibrahim Hilal, *al-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dar al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1979), 56

³⁵ Lihat Kalabadzi, *al-Ta`arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993), h. 27-28

khusus hubungan dengan Junaid Junaid al-Baghdadi³⁶. Junaid sendiri merupakan murid dari Muhasibi dan memiliki posisi paling penting dalam proses ortodoksi sufi ini. Ia dikenal sebagai tokoh yang berupaya keras menghindari ajaran-ajaran spiritual yang kontraversial di kalangan penempuh jalan spiritual. Sebab upayanya ini, Hartman, sebagaimana dikutip oleh `Ali Hasan `Abd al-Qadir, melukiskan peran penting Junaid dalam “mengislamkan” dan memberi bentuk dasar-dasar ajaran sufi yang otentik³⁷.

Kemudian upaya ini dilanjutkan oleh para murid sufi Baghdad dengan menyusun kitab-kitab standard sufi dalam bentuknya yang paling mapan. Kitab awal yang paling berpengaruh dalam kajian tasawwuf selanjutnya adalah kitab *al-Luma`* karya Abû Nasr al-Sarraj al-Thus (w. 378 H). *Al-Luma`* bisa disebut sebagai kitab tertua yang secara sistematis membangun sejarah dan visi tentang sufisme ortodoks dan mengubah tradisi spiritual yang semula beragam menjadi seragam dalam baju sufi atau tasawwuf. Dalam pengantarnya terhadap kitab *al-Luma`*, Nicholson menyebutkan Abû Nashr `Abullah bin `Alî bin Muḥammad bin Yahya al-Sarraj, penulis kitab *al-Luma`* adalah murid dari Ja`far al-Khuldi, Abû Bakar Muhammad bin Daud al-Duqqi dan Aḥmad bin Muhammad al-Sa'ih³⁸. Sementara Sara Sviri mengidentifikasi Ja`far al-Khuldi sebagai representasi madzhab sufi Baghdad³⁹. Upaya ini semakin diperkokoh oleh hadirnya karya-karya sufisme generasi berikutnya seperti Abû `Abd al-Rahman al-Sulamî dengan *Thabaqât al-Auliya`-nya*; Abû al-Qasim al-Qusyairi dengan *Risâlah al-Qusyairiyyah-nya*; Kalabadzi, dengan *Ta`arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, Hujwiri, dengan *Kasyf al-mahjub-nya*, Abû Hafsh Suhrawardi, dengan *`Awarif al-Ma`arif*; hingga Abdurrahman Jâmî` dengan *Nafhat al-Uns-nya*.

³⁶ informasi mengenai hubungan Junaid dengan tokoh-tokoh di atas dapat ditelusuri dalam hagiografi-hagiografi sufi semisal *Thabaqât al-Shûfiyyah* karya Sulamî, *Hilyat al-Awliyâ'* karya Abû Nu`aim, *Shifat al-Shafwah* karya Ibn Jauzi maupun *Thabaqât al-Kubrâ* karya Sya`rani

³⁷ lihat Ali Hasan Abd al-Qadir dalam pengantar *Rasail al-Junaid*, h. iii

³⁸ Nicholson dalam pengantar Nicholson, Reynold A. dalam pengantar *The Kitab al-Luma`* fi 'l-Tasawwuf (London: Luzac & Co, 1914), h. ii

³⁹ Sara Sviri, "Hakim Tirmizi dan Gerakan Malamati" dalam Lewisohn (ed) *Warisan Sufi Buku Pertama*, h. 678

Sayangnya langkah yang dirintis oleh Muhasibi ini mengarah pada penyeragaman tradisi spiritual Islam yang semula beragam menjadi ke dalam Sufisme, sementara Sufi sendiri merupakan tradisi spiritual khas kota Baghdad.. Nicholson dalam pengantar *al-Luma' fi Tarikh Tashawwuf* menganalisa bahwa penolakan Abu Nasr al-Sarraj jika sufi hanya tradisi spiritual kota Baghdad dalam karyanya ini justru menjadi petunjuk asal usul istilah tersebut (Artinya, sufi merupakan sebuah nama yang benar-benar diciptakan oleh kelompok spiritual kota Baghdad).⁴⁰ Sementara, Sviri menandakan penamaan sufi terhadap mistikus muslim dan mengidentifikasi mistisisme Islam dengan nama tasawwuf, sebagai akibat langsung dari literasi sejak akhir abad 4/10 dan seterusnya⁴¹.

Literasi yang dibangun oleh para sufi Baghdad menjadikan Sufi sebagai pusat yang dapat menentukan mana yang sufi dan mana yang bukan. Akibatnya banyak tokoh spiritual yang dikenal populer dan tidak sejalan dengan kalangan Baghdad tidak dipandang sebagai Sufi. Hal ini terlihat dalam *al-Luma' fi Tarikh al-Tashawwuf* karya al-Sarraj, kitab tertua tentang sejarah dan ajaran sufisme karya. Sviri mencatat ada dua nama besar yang tidak dimasukkan oleh Sarraj dalam naskah Luma`. Yang pertama adalah Hakim Tirmidzi, seorang penempuh asketisme yang tersohor dan banyak menulis karya.

Dibalik penghapusan nama Hakim Tirmidzi ini, terdapat sebuah informasi yang bersumber dari Sulamî bahwa Ja`far al-Khuldi yang nota bene adalah guru dari Abû Nashr al-Sarraj memang tidak menganggap Hakim Tirmidzi sebagai bagian dari Sufi. Berikut kutipan lengkap informasi yang dimaksud.

"...Aku mendengar Ja`far bin Muhammad al-Khuldi berkata: "Aku memiliki seratus tiga puluh karya menakjubkan yang ditulis oleh para sufi." Aku bertanya kepadanya: "Apakah engkau memasukkan karya al-Hakim al-Tirmidzi?" Dia berkata: "Tidak, aku tidak memasukkannya ke dalam kaum Sufi"⁴²

⁴⁰ Nicholson dalam pengantar *The Kitab al-Luma' fi 'l-Tasawwuf*, h. ix

⁴¹ Sara Sviri, "Hakim Tirmidzi dan Gerakan Malamati" dalam Lewisohn (ed) *Warisan Sufi Buku Pertama*, h. 680

⁴² Sulamî, *Thabaqât....*, h. 326

Pendirian Ja`far al-Khuldi terhadap Hakim Tirmidzi ini berpengaruh pada Abû Nashr al-Sarrâj, sang murid. Sarraj juga memilih tidak memasukkan nama Hakim Tirmidzi di dalam karyanya.

Nama kedua adalah Hamdûn al-Qashshar, salah seorang tokoh besar Malâmatiyyah kota Nisyafur. Namanya tidak disebutkan sama sekali di dalam kitab al-Luma` karya al-Sarraj.⁴³ Tidak ada sumber yang dapat menelusuri sebab penghapusan namanya. Apakah karena kaum Malâmatiyyah banyak yang melakukan hal-hal yang berseberangan dengan agama atau sebab lain alasan. Namun yang jelas, tidak mungkin Sarraj tidak mengenal Nama besar Hamdûn al-Qashshar jika mereka mengenal nama Abû Hafsh al-Haddâd dan Usman al-Hirî. Karena kedua orang ini adalah sahabat dekat Hamdûn al-Qashshar dan sama-sama menjadi mahaguru sufi yang terpandang di kota Nisyaphur. Disamping itu, Sahl al-Tustari dan Junaid al-Baghdâdi, memberikan sanjungan kepada keutamaan spiritual Hamdûn. Keduanya berkata: "Jika masih boleh ada rasul-rasul lagi setelah Nabi SAW pastilah Hamdûn al-Qashshâr salah satunya"⁴⁴

Sulami yang hidup di tengah periode munculnya gerakan literasi Sufisme kota Baghdad ini tampaknya menyadari adanya ancaman hilangnya tradisi spiritual non-Sufi yang hidup di kotanya. Sebagai seorang tokoh spiritual Islam pada dasarnya Sulami setuju dengan ide Muhasibi ini. Bahkan ia juga turut andil dalam proses literasi sufisme ini dengan menulis satu karya biografi yang dinamakannya *Thabaqat al-Shufiyah* namun di lain sisi, ia pun tidak rela jika kemudian tidak ada lagi yang akan mengenal tradisi spiritual yang diwarisinya dari leluhurnya dan guru-guru Malamatiyyah kota Nisabur. Akhirnya Sulami pun kemudian menulis *Risalah Malamatiyyah* untuk mengimbangi mengimbangi *al-Luma' fi Tarikh al-Tashawwuf* karya Sarraj.

Upaya untuk mempertahankan tradisi spiritual kota Nisabur ini tampak jelas jika dalam narasi pembagian Ulama yang dituliskannya dalam *Risalah Malamatiyyah*. Kelompok pertama adalah para legalis

⁴³ Sara Sviri, "*Hakim Tirmizi*", h. 678

⁴⁴ Abd ar-Rahmân Jâmî, *Nafahât al-Uns smin Hadhrât al-Quds* (Kairo: Dâr al-Turâts al` Arabî, 1989), 271

(*Ulamâ' Zhâhir*). Mereka adalah kalangan yang menghimbau hukum [syair`at] dan menyibukkan diri untuk menguasainya, mempraktekkan dan mengajarkannya akan tetapi mereka tidak mengetahui sesuatu [pengetahuan] yang dimiliki oleh kalangan khusus [khawwâsh] yang melakukan disiplin latihan-latihan spiritual. Dengan kemampuannya tersebut, mereka menjaga hukum-hukum syari`at (*asâs al-syari`ah*) dan fondasi-fondasi agama dan berfungsi sebagai rujukan masyarakat umum dalam menyelesaikan persoalan mereka sesuai dengan al-Kitab dan Sunnah. Mereka layak mendapatkan penghargaan sebagai pemimpin agama selama perbuatan mereka tidak ternodai oleh kepentingan hawa nafsu dan mencintai dunia (Jika hal itu terjadi maka gugurlah [keharusan] untuk mengikuti mereka karena mereka bukanlah orang yang memiliki otoritas).

Kelompok kedua adalah kalangan yang disebut dengan istilah *Shûfi* atau *Khawwâsh* (orang-orang pilihan) yang dijaga oleh Allah dengan pengetahuan-Nya. Kelompok ini disebut sebagai kelompok yang diputuskan dari kesibukan dan keinginan yang berkaitan dengan manusia karena yang menjadi kesibukan dan keinginan mereka hanyalah Allah. Mereka tidak memperdulikan hal-hal duniawi yang dimiliki oleh manusia dan sama sekali tidak punya angan-angan terhadap kekayaan yang dimiliki manusia dan tidak memiliki keinginan seperti keinginan manusia. Seluruh cita-cita mereka hanyalah Allah. Mereka tidak [mendapatkan] kebahagiaan bersama manusia dan manusia pun tidak merasakan ketenangan ketika bersama mereka. Mereka diberikan keistimewaan oleh Allah dengan pelbagai kekeramatan sementara hati mereka terputus dari seluruh eksistensi maka mereka pun menjadi milik-Nya, bersama-Nya dan menuju Dzat-Nya [*lahu wa bihi wa ilaihi*]. Setelah menempuh latihan-latihan spiritual dan selalu menjaga lidah dengan mujâhadah maka rahasia-rahasia mereka pun terlihat, anggota tubuh mereka dihiasi dengan pelbagai bentuk ibadah. Lahir mereka tidak pernah menyimpang dari syari`at dan hati mereka tidak pernah alpa dari memandang Yang Gaib. Sulamî menganalogikan mereka dengan sabda Nabi:

"Barangsiapa yang menjadikan cita-citanya menjadi satu [kepada Allah] niscaya Allah akan mencukupkan seluruh cita-citanya".⁴⁵

Sedangkan kelompok yang terakhir disebut dengan nama Malâmatiyah. Kelompok ini terdiri dari orang-orang yang hatinya dihiasi oleh Allah kekeramatan berupa [martabat] *qurbah*, *zulfâ*, *ittishâl*. Mereka telah mencapai rahasia dari rahasia (*siirr al-siirr*) dari seluruh makna [spiritual] dan sama sekali tidak pernah terpisah [dari Allah]. Ketika mereka mencapai derajat al-jam`, alqurbah, al-uns, al-wushlah, Allah cemburu untuk menyingkapkan kualitas spiritual mereka kepada Allah kemudian Allah memperlihatkan kepada manusia [bentuk] lahiriah mereka yang menyalahi ilmu lahir, [menyalahi] dari menyibukkan diri dengan hukum-hukum syari`at dan [menyalahi] berbagai etika [sosial] dan latihan-latihan spiritual. Dengan demikian seluruh keadaan (ahwâl) mereka selamat bersama Allah dalam puncak kebersatuan dan kedekatan (*jam` aljam` wa al-qurbah*).

Yang menarik dari klasifikasi Ulama yang dibuat oleh Sulami adalah ia menambahkan satu kalimat penutup yang membuat pembaca akan dapat menyimpulkan bahwa klasifikasi pada dasarnya bukanlah sekedar klasifikasi biasa. Di balik klasifikasi tersebut tersimpan pesan tentang ketinggian kualitas spiritual Malâmatiyah di atas Sufi dengan menganalogikan Malamatiyyah dengan Nabi Muhammad sementara Sufi dianalogikannya dengan Nabi Musa. Berikut kutipan ungkapan Sulami yang dimaksud.

"Inilah kondisi yang paling unggul, dimana [kualitas] batin tidak berbekas pada [penampilan] lahir. Hal ini seperti kondisi Nabi [Muhammad] –semoga Allah memberikan keselamatan dan kesejahteraan kepadanya– ketika diangkat ke tempat yang paling tinggi lagi sangat dekat [dengan-Nya]; "Maka jadilah dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua busur panah atau lebih dekat

⁴⁵ Sulami, *Risalah*..., h.91-92

(lagi)".⁴⁶ Ketika [Nabi] kembali kepada manusia dan berbicara dengan mereka dalam secara lahiriyah, kedekatannya [dengan Tuhan] sama sekali tidak berbekas dalam penampilan lahiriahnya. Sedangkan kelompok yang telah kami sebutkan sebelumnya seperti keadaan Musa –semoga atasnya keselamatan- tidak seorang pun mampu memandang wajahnya setelah ia bercakap-cakap dengan Allah Azza wa Jalla, demikianlah kondisi kaum Shufi⁴⁷.

Sulami juga membedakan penampilan lahiriyah kalangan Malamatiyyah dari Sufi. Jika sufi sebagaimana yang dinyatakan oleh Sarraj dalam *al-Luma' fi Tarikh al-Tashawwuf* diturunkan dari pakaian kasar para Sufi terbuat dari bulu domba (*Shuf*) maka kaum Malamatiyyah justru tidak memperkenankannya. Dalam Risalah Malamatiyyah, Sulami mengatakan:

“Termasuk dari ajaran mereka [Malamatiyyah] adalah tidak merubah pakaian [dengan pakaian khusus] dan berada di tengah manusia sama dengan penampilan mereka serta bersungguh-sungguh dalam memperbaiki hati. Dasar mereka melakukannya adalah hadits Rasulullah “Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada bentukmu akan tetapi Ia melihat kepada hati dan niatmu”⁴⁸

Sulami juga menggambarkan kaum Malamatiyyah sebagai kelompok yang tidak suka mewacanakan spiritualitas kepada publik sebagaimana yang dilakukan oleh para Sufi Baghdad. Ia berkata: Suatu ketika Abu Hafsh al-Haddad, salah seorang guru besar Malamatiyyah kota Nisabur pernah ditanya kenapa ia tidak mewacanakan spiritualitas sebagaimana para tokoh Baghdad dan lebih memilih diam. Kemudian Abu Hafsh menjawab:

“Karena guru-guru besar kami berdiam sebab ilmu dan berbicara hanya dalam keadaan darurat maka. mereka memelihara adab dalam berbicara. Mereka tidak berbicara kecuali mereka mengetahuinya dari Allah. Maka mereka pun menjadi orang-orang kepercayaan

⁴⁶ Q.S. 53:9

⁴⁷ Sulamî, *Risâlah*..., h. 92-93

⁴⁸ Sulami, *Risalah* ..., h.120

Allah di bumi (*amna' Allah*). Dan orang yang dapat dipercaya selalu menjaga amanah⁴⁹.

Demikian halnya Sulami juga membedakan tradisi Malamatiyyah dengan tradisi *Sama'* yang biasa dilakukan oleh para Sufi Baghdad dan didukung oleh para penggiat literasi Sufi Baghdad semisal Sarraj⁵⁰. *Sama'* merupakan tradisi mendengarkan pembacaan Qur'an dan Dzikir yang dilantunkan dengan merdu yang terkadang diiringi musik secara berjama'ah. *Sama'* seringkali berdampak kuat pada pendengarnya dan melahirkan berbagai bentuk reaksi semisal menangis bahkan juga tidak sadarkan diri (ekstase).

Dalam Risalah Malamatiyyah, Sulami menyebutkan bahwa meninggalkan reaksi menangis ketika melakukan *sama'*, berdzikir dan kondisi lainnya⁵¹. Bahkan dalam *Thabaqât al-Shûfiyyah* Sulamî mengisahkan penolakan Abu Hafsh al-Haddad terhadap orang yang ekstase setelah *Sama*. Suatu ketika Abû Hafsh al-Haddâd, salah seorang guru Malâmatiyyah dan sahabat dekat Hamdûn al-Qashshar, didatangi seseorang dengan membawa kabar tentang rekan Abû Hafsh yang mancapai ekstase dalam *sama'*. Kemudian Abû Hafsh berkata: "Bagaimana mungkin ia berbuat seperti orang yang tenggelam?! Menggapai segala sesuatu dan menyangka sesuatu itu yang menyelamatkan hidupnya!"⁵²

Penutup

Berdasarkan perspektif dan informasi yang dibangun Sulami dalam *Risalah Malamatiyyah*, tampaknya Sulami menulisnya bukan sekedar untuk mengabadikan ajaran-ajaran guru-guru spiritual kota Nisabur. Lebih dari itu, Sulami tampak ingin mengimbangi dominasi wacana Sufi Baghdad yang ditulis di oleh penggiat literasi sufi Baghdad dengan mengeksplorasi wacana Malamatiyyah kota Nisabur dengan karya-karyanya, melawan literasi dengan literasi.

E. Penutup

⁴⁹ Sulami, *Risalah* ..., 119

⁵⁰ Menurut Avery, Abu Nasr Sarraj merupakan orang yang pertama menulis persoalan *Sama'*. Lihat Kenneth S. Avery, *A Psychology of Early Sufi sama'* (New York: Taylor & Francis e-Library, 2005), h. 13

⁵¹ Sulami, *Risalah* ..., 124

⁵² Sulami, *Thabaqat*..., 106

Dari pemaparan di atas tampak jelas jika tradisi Malamatiyyah kota Nisabur memiliki geneologi spiritual yang bersambung dengan dan dipengaruhi oleh tradisi spiritual Provinsi Khurasan, khususnya Abu Yazid al-Bisthami. Sedangkan Abu Abdurrahman Sulami, merupakan pewaris tradisi spiritual kota kelahirannya, Malamatiyyah. Tulisannya yang berjudul *Risalah Malamatiyyah* yang muncul dalam periode menjamurnya gerakan literasi Sufi Baghdad dapat dibaca sebagai upaya mempertahankan tradisi spiritual kotanya agar tetap *survive* dalam wacana spiritual Islam.

DAFTAR BACAAN

- Afifi, Abû al-A`lâ, *al-Malâmatiyyah wa al-Shûfiyah wa Ahl al-Futuwwah* (Mesir: Dar Ihyâ' al-Kutub al-`Arabiyyah, 1945)
- Arberry, Arnold J. *Sufism and Account of Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin Publisher Ltd, 1979), h. 42)
- Avery, Kenneth S., *A Phsycology of Early Sufi sama'* (New York: Taylor & Francis e-Library, 2005)
- Bulliet, *Patrician of Nishapur* (Cambridge: Cambridge Mass, 1972)
- Dzahabî, *Al-`Ibar fi Khabar Man Ghabar* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th)
- Dzahabi, *Siyar A`lam Nubala* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990)
- Farisi, Abd al-Ghafir bin Isma`il, *al-Muntakhab min al-Siyag li Tarikh Nisabur* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1989)
- Hilal, Ibrahim, *al-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dar al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1979)
- Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb li al-Hujwiri*, terjemahan Is`ad `Abd al-Hâdi Qandil dan Amin `Abd al-Majîd Julian Baldick, *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawwuf* (Jakarta: Serambi, 2002)
- Honerkamp, Kenneth, "A Sufi Itinerary of Tenth Century Nishapur Based on a Treatise by Abû `Abd al-Rahmân al-Sulamî" (Terbitan online <http://hnrkmp.myweb.uga.edultineraryJISfootnotesfin.pdf>)
- Jâmî, `Abd al-Rahmân, *Nafahât al-Uns min Hadhrât al-Quds* (Kairo: Dâr al-Turâts al-`Arabî, 1989)
- Kalabadzî, *al-Ta`arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993)
- Llewellyn Vaughan Lee, *Travelling the Path of Love: Saying of Sufi Masters* (California: The Golden Sufi Rifqil Halim, "Ortodoksi Sufi", Jurnal An-Nahdlah Vol. 3 No. 1
- Mulqin, Ibnu, *Thabaqât al-Auliyâ'* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th) Vol. 1, 79
- Nicholson, Reynold A. dalam pengantar *The Kitab al-Luma` fi 'l-Tasawwuf* (London: Luzac & Co, 1914),
- Qusyairi, Abu al-Qasim, *Al-Risâlah al-Qusyairiyah fi `Ilm al-Tashawwuf* (Mesir: Dar al-Khair, t.th), 48
- Rifqil Halim, "Ortodoksi Sufi" dalam Jurnal An-Nahdlah (Jembrana: LP3M STIT Jembrana, 2016) Vol. 3 No. 1
- Sabhan, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970)
- Sulamî, Abu Abd al-Rahmân, *Risâlah Malâmatiyyah* dalam Abu al-A`lâ Afifi, *Malamatiyyah wa Shufiyah wa Ahl al-Futuwwah* (Mesir: Dar Ihyâ' alKutub al-`Arabiyyah, 1945)
- Sulamî, Abu Abd Rahman, *Thabaqât al-Shûfiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)

- Suyuthi, *Thabaqat al-Huffazh* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)
Suyuthi, *Tahabaqat al-Mufassirin* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th)
Sviri, Sara, "Hakîm Tirmîdzî dan Gerakan Malamati" dalam Leonard Lewisohn (ed), *Warisan Sufi: Buku Pertama* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002)
Syaibi, Mushthafa, *Al-Shilat bain al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu'* (Mesir: Dâr alMa`ârif, t..th) Cetakan kedua
Syamsuddin Arif, "Manipulasi dalam Kajian tentang Sufisme", dalam *Jurnal Islamia*, Vol III No. 1, h. 25 Center, 1995)
Sya`ranî, *Thabaqât al-Kubrâ*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)
Ya`qubi, *Tarikh Buldan* (Leiden: Brill, 1860)
Yildirim, Riza, *Dervishes in Early Ottoman Society and Politics: A Study of Velayetnames as a Source for History* (Ankara: Department of History Bilkent University, 2001)