Nihilistic Sufism

Kaum Darwis: Proto – Nihilisme di Era Islam Abad Pertengahan

Nihilistic Sufism

Kaum Darwis: Proto – Nihilisme di Era Islam Abad Pertengahan

Ahmet Karamustafa

Diterjemahkan Oleh:

M. Zainal Abidin

KatongPress

2025

Nihilistic Sufism
Kaum Darwis: Proto–Nihilisme di Era Islam
Abad Pertengahan Akhir
Ahmet Karamustafa

Diterjemahkan dari:
God's Unruly Friends: Dervish Groups In The Islamic Later Middle Period 1200 – 1550
Sumber: *Retrived on 18th 2021 from libgen.rs*

Penerjemah:
M. Zainal Abidin

Pemeriksa Aksara:
Ahmad Syafik Afrizal

Perancang Sampul:
Studio Endisign

Desain Sampul:
Hisamalgibran

Penata Isi:
Muhammad A. K

Diterbitkan oleh KatongPress,
cetakan pertama, Januari 2025.

No Copyright.

Setiap teks, gambar dan apapun yang kamu miliki adalah milikmu. Allah menciptakan ini semua untuk disebar dan dikabarkan tanpa harus meminta izin..

240 hal. 13 x 18 cm

Instagram: @Katong.press
Email: Katong.press@protonmail.com

Table of Contents

UCAPAN TERIMAKASIH.....VI

PENGGUNAAN ISTILAH.....VIII

BAB SATU: PENDAHULUAN.....1

PENULISAN SEJARAH.....4

BAB DUA: PENOLAKAN MELALUI PENYIMPANGAN SOSIAL.....17

ASKETISME.....18
ANTINOMIANISME.....24

BAB TIGA: RENUNSIASI, INDIVIDUALISME MENYIMPANG, DAN TASAWWUF.....33

PENOLAKAN DUNIAWI.....33
INDIVIDUALISME MENYIMPANG.....44
QALANDAR DALAM SASTRA PERSIA.....46
QALANDAR DALAM LITERATUR TEORITIS SUFI.....48
QALANDARIYAH DAN KESALEHAN DARWIS SEBELUM JAMAL AL-DIN.....52

BAB EMPAT. PARA AHLI ASKETISME.....56

JAMAL AL-DIN SAVI: SANG TAULADAN PARA QALANDAR.....56

OTMAN BABA: SANG TAULADAN PARA ABDALS DARI RUM 68

BAB LIMA: KELOMPOK DARWIS DALAM MASA KEJAYAAN, 1200–1500 73

TIMUR TENGAH ARAB 74
IRAN 81
INDIA 85
ASIA KECIL 88
QALANDARS 93
HAYDARIS 97
ABDALS DARI RUM 102
SHAMS-I TABRIZIS 122
BEKTASHI 125
SUFISME INSTITUSIONAL 130
PENOLAKAN MENYIMPANG SEBAGAI PROTES TERHADAP SUFISME INSTITUSIONAL 136

BAB DELAPAN: KESIMPULAN 146

BIBLIOGRAFI 155
SUMBER UTAMA 155
CATATAN KAKI 176
[1] MUHAMMAD IBN MANSUR MUBARAK'SHAH, DIKENAL SEBAGAI FAKHR-I MUDABBIR, *ADAB AL-HARB VA AL-SHAJDAAH,* ED. AHMAD SUHAYLI KHVANSARI, 446–47; MEIER, SI, N. 250. 176
ARSIP 237
TENTANG PENULIS: 240

UCAPAN TERIMAKASIH

Pertama kali saya menemukan istilah “Kaum Darwis” ketika membaca *Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can* karya Vahidi pada tahun 1983. Selama tiga tahun berikutnya, saya mencoba menelusuri sejarah tokoh-tokoh yang penuh teka-teki ini dan menuangkan hasil awal penelitian saya ke dalam disertasi doktoral saya dalam bentuk satu bab yang panjang. Sementara saya terus mengumpulkan informasi tentang para darwis setelah titik ini, baru pada musim panas tahun 1991 saya kembali menaruh minat besar pada mereka. Karya saat ini sebagian besar merupakan hasil usaha saya selama dua tahun terakhir untuk memahami dan menjelaskan “kesalehan” para darwis.

Selama mengerjakan proyek ini, saya berutang banyak kepada berbagai pihak. Perpustakaan School of Oriental and African Studies, Perpustakaan Institute of Ismaili Studies, British Library (semuanya di London), Perpustakaan Institute of Islamic Studies (Montreal), Süleymaniye Kütüphanesi (Istanbul), dan Perpustakaan Universitas Istanbul memberikan saya akses mudah ke koleksi mereka, yang sangat saya syukuri. Institute of Islamic Studies di McGill University dan Departemen Bahasa dan Sastra Asia dan Timur Dekat di Washington University in St. Louis memberikan dukungan institusional tanpa henti—yang pertama dalam bentuk bimbingan akademik dan bantuan keuangan selama studi pascasarjana saya, dan yang terakhir dengan menyediakan kondisi kerja ideal di lingkungan kolegial yang luar biasa selama enam tahun terakhir. Saya merasa terhormat dapat berafiliasi dengan institusi-institusi yang hebat ini.

Banyak kolega dan teman telah berkontribusi dalam pembuatan buku ini. Dengan senang hati saya mengucapkan terima kasih kepada mereka atas minat, waktu, dan kritik mereka yang tak ternilai, sambil membebaskan mereka dari tanggung jawab atas hasil akhirnya. Gerhard Böwering dari Yale University, J. T. P. De Bruijn dari University of Leiden, Jamal Elias dari Amherst College, Carl W. Ernst dari University of North Carolina, Gary Leiser, Michel M. Mazzaoui dari University of Utah, James W. Morris dari Oberlin College, dan Azim Nanji dari University of Florida telah membaca dan memberikan komentar atas berbagai versi manuskrip ini secara keseluruhan. Rekan-rekan saya di Washington University—Engin D. Akarli, Cornell H. Fleischer (sekarang di University of Chicago), dan Peter Heath—selain memberikan pandangan kritis mereka yang biasa pada manuskrip ini, juga menawarkan dukungan dan dorongan yang berkelanjut-an. Beata Grant, juga dari Washington University, membantu memperhalus gaya bahasa saya dan menyelamatkan saya dari banyak kekeliruan ekspresi. Kepada Hermann Landolt dari McGill University, guru sekaligus teman saya, saya berutang rasa terima kasih yang mendalam. Ia terlibat dalam proyek ini sejak awal dan membimbingnya hingga matang selama lebih dari satu dekade dengan gayanya yang khas. Dukungan tanpa henti darinya telah menjadi tempat perlindungan bagi seorang peneliti pemula seperti saya. Akhirnya, dengan bahagia saya mengakui utang besar saya ke-pada Fatemeh Keshavarz dari Washington University, istri, teman, dan kolega saya. Ia telah menjadi pilar utama proyek penelitian ini dan banyak hal lainnya selama beberapa tahun terakhir, dan buku ini dengan penuh kasih saya dedikasikan untuknya.

PENGGUNAAN ISTILAH

Judul dan gelar dalam bahasa Arab dan Persia, istilah-istilah teknis, serta nama-nama pribadi ditransliterasikan sesuai dengan sistem transliterasi *Library of Congress* untuk bahasa-bahasa tersebut. Sementara itu, transliterasi nama dan istilah dalam bahasa Turki Utsmani mengikuti, dengan beberapa penyesuaian, sistem yang diusulkan oleh Eleazar Birnbaum dalam artikel *"The Transliteration of Ottoman Turkish for Library and General Purposes: Ottoman Turkish Transliteration Scheme"* di *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967): 122–156. Pemilihan sistem transliterasi disesuaikan dengan konteks (misalnya, *tekbir* alih-alih *takbir* dalam transliterasi dari bahasa Turki Utsmani), tetapi transliterasi beberapa kata yang sering digunakan (*Qalandar*, *zawiyah*, *hadith*) dibuat seragam di seluruh manuskrip agar tidak membingungkan pembaca.

Tanggal ditampilkan dalam dua format, yaitu tahun Hijriah lunar dan tahun Masehi, yang dipisahkan oleh garis miring. Saya menggunakan tabel konversi yang disusun oleh F. R. Unat dalam buku *Hicri Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayinlari, 1984). Tanggal Hijriah matahari, yang terutama digunakan dalam publikasi berbahasa Persia, diberi tambahan huruf "sh" (untuk *shamsi*) pada tahun tersebut.

Kecuali disebutkan sebaliknya, semua terjemahan dalam manuskrip ini adalah hasil karya saya sendiri.

BAB SATU: PENDAHULUAN

Pada pertengahan abad keenam Hijriah/kedua belas Masehi, seorang pertapa dengan penampilan aneh mengunjungi istana penguasa Ghaznavid, Mu'izz al-Dawlah Khusraw Shah (memerintah 547–55 H/1152–60 M) di Ghazna, Afghanistan timur, untuk meminta sedekah. Ia bertelanjang kaki, mengenakan kulit kambing hitam, dan memakai topi dari bahan yang sama, dihiasi dengan tanduk. Di tangannya ia membawa tongkat yang dihiasi cincin, tulang pergelangan kaki yang berlubang, dan lonceng kecil. Khusraw Shah menyambut permintaan sang pertapa dengan baik dan menerima doa untuk diberkati olehnya.[1]

Lebih dari satu setengah abad kemudian, pertapa dengan penampilan serupa tercatat berkumpul bersama Barak Baba (w. 707 H/1307–8 M) di Asia Kecil (semenanjung luas antara Asia dan Eropa atau yang biasa disebut dengan Anatolia) dan Iran. Pada tahun 706 H/1306 M, Barak Baba tiba di Suriah dengan memimpin sekitar seratus darwis yang setengah telanjang dan hanya menggunakan kain merah yang melilit pinggang mereka. Ia mengenakan serban kemerahan dengan tanduk kerbau di kedua sisinya. Rambutnya panjang, begitu pula kumisnya, sementara janggutnya tercukur habis. Ia membawa pipa panjang yang terbuat dari tanduk (*nafir*) serta mangkuk pengemis. Ia tidak mengumpulkan kekayaan apapun. Para pengikutnya berpakaian serupa, membawa tongkat panjang, rebana, tamborin, lonceng, dan tulang pergelangan kaki yang dicat, serta gigi geraham belakang yang digantung dengan tali di leher mereka. Di mana pun mereka pergi, para pengikut bermain musik sementara Barak Baba menari seperti beruang dan bernyanyi seperti monyet.

Barak Baba bahkan dilaporkan mampu mengendalikan binatang liar, seperti ketika ia menakut-nakuti harimau buas dan menunggang burung unta liar. Ia juga menunjukkan kendali serupa terhadap para pengikutnya, yang dipaksa untuk menjalankan praktik keagamaan tertentu dengan ancaman hukuman empat puluh cambukan. Meskipun demikian, para darwis yang terkenal karena perilaku antinomian mereka, termasuk tidak menjalankan ibadah puasa, tidak shalat dan mengonsumsi makanan serta tumbuh-tumbuhan yang dianggap haram. Kaum Mamluk—sekelompok keturunan budak belian dengan kasta ksatria [dianggap memiliki derajat lebih tinggi dibanding budak biasa karena memiliki hak untuk mengangkat senjata dan berperang, *catatan pentj.*.] yang dimiliki oleh Khalifah Islam yang berkuasa—juga menuduh mereka (kaum darwis) percaya pada reinkarnasi dan menyangkal keberadaan akhirat, sementara tu-duhan kepada Barak Baba sendiri disematkan pada kecintaan yang berlebihan terhadap Ali (seperti yang dilakukan oleh kaum islam Syia'ah), yang dianggap Barak Baba sebagai satu-satunya kewajiban dari agama islam.[2]

Seratus tahun setelah kunjungan Barak Baba ke Suriah, pada 25 Mei 1404, seorang pengembara Spanyol bernama Ruy Gonzales de Clavijo melewati sebuah tempat bernama Delilarkent ('kota orang-orang gila', sekarang disebut Delibaba) di dekat Erzurum, Anatolia timur. Ia melaporkan bahwa seluruh desa dihuni oleh Darwis:

> *"Para Darwis ini mencukur janggut dan kepala mereka dan hampir telanjang. Mereka berkeliaran di jalanan kota-kota, baik dalam cuaca dingin maupun panas, terkadang berjalan sambil makan [bertentangan dengan adab makan orang*

> *islam, catatan pentj..] dan pakaian yang mereka gunakan hanyalah potongan kain compang-camping yang mereka temukan di sembarang tempat. Siang malam mereka berjalan sambil memainkan rebana, tamborin, seruling dan melantunkan nyanyian-nyanyian aneh. Di atas gerbang biara mereka terdapat bendera dari rumbai wol hitam dengan hiasan berbentuk bulan sabit di atasnya; di bawahnya, tanduk rusa, kambing, dan domba disusun dalam barisan, dan mereka membawa tanduk ini sebagai trofi saat berjalan di jalanan; semua rumah darwis memiliki tanduk-tanduk ini sebagai tanda."*[3]

Pertapa tunggal berpakaian kulit kambing di Afghanistan, kerumunan pengemis pengikut Barak Baba di Suriah, dan para darwis telanjang di Delibaba di Asia Kecil mencerminkan semacam bentuk "aliran baru" yang muncul dan menyebar di dunia Islam selama Periode Pertengahan Akhir (sekitar 600–900 H/1200–1500 M).[4] Aliran baru ini berbeda secara signifikan dari bentuk-bentuk sebelumnya, mereka menggabungkan prinsip asketisme dengan kemiskinan, pengembaraan, selibat (tidak menikah), dan penyiksaan diri dengan bentuk-bentuk perilaku sosial yang menyi-mpang. Dalam interpretasi radikal mereka, perilaku menyimpang ini dianggap sebagai tolok ukur sejati dari ketaatan kepada Tuhan.

Gerakan ini bukanlah sesuatu yang homogen. Beberapa kelompok memilih hidup sebagai pertapa tunggal dan terisolir, sementara yang lain membentuk komunitas dan membaur bersama masyarakat pada umumnya. Dalam berbagai bentuknya,

penyimpangan sosial tetap menjadi ciri yang konsisten. Pada akhirnya, gerakan ini berkembang menjadi berbagai *Thariqah* "Sufisme Baru", seperti Bektashiyah di Kesultanan Utsmaniyah dan Chishtiyah-Qalandariyah di India.

Penulisan Sejarah

Kelompok-kelompok darwis yang membentuk gerakan asketisme menyimpang (renunsiasi baru) ini telah mendapatkan perhatian para akademisi dalam tingkat yang beragam.[5] Qalandar telah menjadi subjek dari beberapa kajian, sementara kelompok seperti Haydaris, Abdal dari Rum, dan yang lainnya sebagian besar masih belum banyak dieksplorasi.[6] Namun, bahkan dalam kasus Qalandar, para sarjana umumnya membatasi ruang lingkup penelitian mereka pada wilayah dan periode tertentu tanpa mencoba menelusuri sejarah kelompok ini secara keseluruhan di dunia Islam.

Saat ini, belum ada studi komprehensif mengenai renunsiasi baru.[7] Fenomena ini bahkan belum diakui sebagai aliran dalam perkembangan sejarah bentuk-bentuk kesalehan Islam. Kurangnya fokus dan intensitas dalam analisis ini terlihat jelas dalam ketidakmampuan kajian sebelumnya untuk memberikan penjelasan yang memadai mengenai kemunculan dan daya tarik jangka panjang dari renunsiasi baru ini. Sebenarnya, alasan-alasan di balik pembentukan, penyebaran, dan kemajuan dari gerakan-gerakan renunsiasi baru selama Periode Pertengahan Akhir belum dapat diteliti dengan jelas. Hal ini tidaklah mengejutkan. Kesalehan darwis biasanya tidak dipandang sebagai

manifestasi dari mode kesalehan yang mengikuti perkembangan zaman sesuai Quran dan *Sunnah*. Sebaliknya, hal ini telah dimasukkan dalam kategori "agama rakyat" [seperti penggunaan label 'aliran kepercayaan' untuk menggambarkan agama di luar lima agama yang ditetapkan oleh agama resmi di *also-call* Indonesia. *Catatan pentj..*] Asumsi yang berlaku di sini [Indonesia, *catatan pentj..*] adalah bahwa terdapat pemisahan yang kaku antara agama islam yang dianggap berperadaban tinggi atau paling dekat dengan ajaran Nabi ada – seperti Wahabi, ajaran yang normatif seperti Muhammadiyah, ajaran yang bercampur dengan budaya di satu sisi yang diwakili oleh Nahdlatul Ulama, dan campuran antara agama islam dan kepercayaan "primitif" seperti animisme (Islam Kejawen), serta agama "aliran kepercayaan" lainnya dari massa yang buta huruf di sisi lain. Kesalehan darwis umumnya dipandang sebagai salah satu, dan hanya satu, ciri dari ranah aliran kepercayaan. Namun, jika aliran kepercayaan dipahami sebagai campuran statis dari keyakinan dan praktik yang kurang jelas, maka semestinya aliran kepercayaan tidak terpengaruh oleh perubahan zaman. Orang-orang awam yang buta huruf pada periode pra-modern dianggap tetap mempertahankan tradisi keagamaan kuno mereka dan ritual mereka, menahan tekanan manipulatif dari tradisi agama yang "beradab". Dengan menyamakan praktik kesalehan yang di-lakukan oleh para darwis sebagi "aliran kepercayaan" semata, gerakan renunsiasi baru pun kehilangan kekhususan historisnya dan menjadi tidak dapat dijelaskan secara historis.

Penghinaan darwis terhadap agama islam berpradaban tinggi memiliki akar sejarah yang mendalam. Elit budaya Islam abad pertengahan secara konsisten mengidentifikasi darwis

sebagai golongan sampah masyarakat dan dengan mudah mengecam mereka sebagai penipu dan orang bodoh. Dalam dekade pertama kemunculannya di Timur Tengah Arab, misalnya, Qalandar dan Haydaris digambarkan sebagai penipu yang tak tahu malu oleh ‘Abd al-Rahman al-Jawbari dalam bukunya yang ditulis antara 619/1222 dan 629/1232 untuk mengungkapkan trik-trik yang dilakukan oleh berbagai darwis pengemis selayaknya penipu dari dunia bawah.[8] Beberapa dekade kemudian, sarjana terkemuka Nasir al-Din Tusi (w. 672/1274) tidak ragu untuk mengambil sikap yang secara aktif memusuhi kerumunan darwis. Pada 658/1259-60, sekelompok Qalandar tampil di Harran, Suriah, di hadapan penguasa Mongol Hulegu (r. 654-63/1256–65). Ketika penguasa ingin mengetahui siapa mereka, komentar Nasir al-Din, "Mereka adalah sampah tak terpakai dari dunia ini," membuat Hülegü memerintahkan eksekusi mati terhadap seluruh Qalandar dalam kurun waktu yang begitu singkat.[9] Muhammad al-Khatib yang puritan, yang menulis sebuah risalah untuk mengecam praktik-praktik kesalehan Qalandar yang dianggap menyimpang pada 683/1284–85, dengan tegas memuji tindakan keras orang-orang Mongol terhadap Qalandar.[10] Dengan nada serupa, tokoh-tokoh Sufi terkenal seperti Ibrahim Gilani (w. 700/1301), guru dari Safi al-Din Ardabili (w. 735/1334), dan Chishti Muhammad Gisü’daraz (w. 826/1422) memperingatkan pengikut mereka untuk tidak bergaul dengan Qalandar.[11]

Kecaman tegas terhadap kaum darwis pengemis tetap menjadi cirri yang konsisten dari kehidupan intelektual elit sepanjang Periode Pertengahan Akhir. Vahidi (awal paruh pertama abad ke-10/16), kritikus Sufi Ottoman yang blak-blakan tentang asketisme menyimpang, misalnya, sangat keras dalam mengutuk

kaum darwis sebagai orang munafik yang tidak tahu malu dan penipu yang memperdagangkan kepekaan keagamaan orang-orang biasa yang pada dasarnya bodoh dan mudah percaya. Vahidi mencela mereka sebagai Sufi palsu, sama sekali tidak memiliki sentimen keagamaan yang tulus, dan dengan demikian jelas lebih buruk daripada orang kafir:

> *"Bahkan orang kafir pun datang ke pangkuan orang ahlul-kitab, tetapi tidak demikian halnya dengan darwis; orang kafir memiliki penerimaan akan kebajikan dari kitab-kitab mereka, tetapi darwis tidak."*
>
> *"Dia berada di luar lingkup keta'atan, sedangkan orang kafir berada dalam lingkup ta'at kepada Tuhan, demi Allah, orang kafir jauh lebih baik darinya."* [12]

Sezaman dengan Vahidi, Latifi (wafat 990/1582), seorang penulis biografi penyair, memiliki pandangan yang sama terhadap dawis, yang ia kecam sebagai sekutu setan.[13] Menariknya, pendekatan yang sama terhadap para penentang darwis dan para pendengarnya ditemukan pada rekan-rekan Eropa dari para bangsawan Ottoman yang berbudaya ini. Sekelompok asumsi tertentu yang mengatur pandangan elit terhadap renunsiasi baru sepenuhnya ditampilkan dalam catatan penuh warna mengenai Qalandar oleh Giovan Antonio Menavino, seorang pengamat Eropa yang berpengetahuan luas dan tajam mengenai masyarakat Ottoman pada akhir abad kelima belas dan awal abad keenam belas:

"Mengenakan motif pakaian dengan kulit domba, torlak [baca; Qalandar], telanjang, tanpa penutup kepala.[14] *Kulit kepala mereka selalu dicukur bersih dan diolesi minyak sebagai langkah pencegahan terhadap hawa dingin. Mereka membakar pelipis mereka dengan kain lap tua agar wajah mereka tidak rusak karena keringat. Buta huruf dan tidak mampu melakukan pekerjaan yang layak, mereka hidup seperti binatang, bertahan hidup hanya dengan mengandalkan sedekah dari orang lain. Karena itu, mereka dapat ditemukan di sekitar kedai minuman dan dapur umum di kota-kota. Jika, saat berkeliaran di pedesaan, mereka bertemu dengan orang yang berpakaian bagus, maka mereka akan mencoba mengajak orang tersebut menjadi salah satu dari mereka, menelanjanginya. Seperti orang-orang Gipsi di Eropa, mereka mempraktikkan chiromansi, terutama untuk wanita yang kemudian memberi mereka roti, telur, keju, dan makanan lain sebagai imbalan atas layanan mereka. Di antara mereka biasanya ada seorang pria tua yang mereka hormati dan mereka sembah seperti Tuhan. Ketika mereka memasuki sebuah kota, mereka berkumpul di sekitar rumah terbaik di kota tersebut dan mendengarkan dengan penuh kerendahan hati kata-kata pria tua ini, yang, setelah mengalami ekstasi, meramalkan datangnya musibah besar ke kota tersebut. Para muridnya kemudian memohon kepadanya*

> *untuk menghindarkan malapetaka tersebut dengan mengharap berkat darinya. Pria tua itu menerima permohonan pengikutnya, meskipun menunjukkan sedikit rasa enggan pada awalnya, dan berdoa kepada Tuhan agar kota tersebut terhindar dari malapetaka yang akan datang. Tipu muslihat yang sudah lama dikenal ini memberi mereka sejumlah besar sedekah dari orang-orang bodoh dan mudah percaya. Torlak... mengunyah ganja dan tidur di tanah; mereka juga secara terbuka mempraktikkan sodomi seperti binatang buas."* [15]

Bagian ini membawa kita ke lanskap "aliran kepercayaan" yang aneh namun familiar. Gambaran terperinci Menavino tentang kaum Qalandar digambarkan dengan latar lanskap yang gelap dan agak mengerikan, dihuni oleh massa yang bodoh dan mudah percaya takhayul, serta kelompok orang suci palsu yang sama bodohnya dan sangat curang yang dipuja oleh massa. Jika mereka bukan orang bodoh, orang suci palsu itu akan mengeksploitasi kepekaan agama dari para rakyat jelata (yang dianjurkan untuk bersedekah) dan mengambil keuntungan materi dari mereka dengan menerima sedekah melalui cara mengemis.

Ajaran agama islam yang penuh kebijaksanaan dan kasih sayang dari tokoh-tokoh *'ulama'* kepada masyarakat umum, diputarbalikkan oleh kaum darwis, disertai dengan pemisahan secara menyeluruh dari cara berpakaian yang biasa digunakan oleh orang-orang islam pada umumnya, melalui penambahan fitur-fitur yang membuat "pemandangan" menjadi aneh dan membuat kaum darwis hampir seperti binatang. Dalam semua ini,

Menavino diikuti dengan cermat oleh rekan-rekannya di kemudian hari, yang sikap umumnya terhadap kaum darwis dilambangkan oleh kalimat-kalimat berikut dari EW Lane, pengamat ilmiah masyarakat Mesir awal abad kesembilan belas:

> *"Bahwa khayalan seperti ini [yakni, percaya kepada* dewa*] ada dalam pikiran orang-orang yang tidak tahu apa-apa, seperti mereka yang menjadi subjek dalam halaman penelitian ini, tidak dapat secara wajar membangkitkan keheranan kita. Namun jika menelisik orang Mesir Kuno yang memberikan penghormatan terhadap takhayul bukan hanya kepada makhluk-makhluk imajiner seperti dewa: mereka memperluasnya kepada individu-individu tertentu dari spesies mereka sendiri; dan sering kali kepada mereka yang paling tidak berhak mendapatkan penghormatan tersebut .... Sebagian besar orang suci Mesir yang terkenal adalah orang gila, atau idiot, atau penipu."* [16]

Bagi elit agama yang "tercerahkan" baik di dunia Islam maupun Kristen abad pertengahan, kaum darwis merupakan simbol utama agama kaum vulgar. Sungguh luar biasa bahwa serangkaian asumsi khusus ini dan pandangan khusus tentang agama dan budaya manusia yang menjadi ciri khasnya telah berlaku sejak Abad Pertengahan dan bahwa asumsi-asumsi tersebut masih menginformasikan wacana historiografi yang menjadi dasar penelitian tentang sejarah wilayah Islam. Dalam sebuah artikel inovatif yang mengembalikan isu aliran kepercayaan ke agenda penelitian sejarah, Mehmed Fuad Köprülü (w.

1966) menulis tentang kaum darwis yang menyimpang dengan istilah berikut:

> *"Jika kita mempertimbangkan bahwa orang-orang ini pada umumnya direkrut dari kelas bawah dan tidak mampu memahami beberapa pengamatan dan pengalaman mistis, menjadi sangat jelas bahwa kepercayaan 'panteistik' mereka yang belum dicerna secara alami akan mengarah pada kepercayaan seperti inkarnasi dan metempsikosis dan, dalam analisis akhir, pada antinomianisme."*

Sebagai prinsip umum, kepercayaan orang-orang yang rentan (terlalu mudah percaya) terhadap pengalaman mistis selalu mengarah pada konsekuensi semacam ini di antara orang-orang dengan kecerdasan yang lemah. [17]

Lebih dekat dengan sezaman kita, Fazlur Rahman (w. 1989) bahkan lebih keras daripada Köprülü dalam kecamannya terhadap darwisme. Mengacu pada abad ketujuh/ketiga belas dan kedelapan/keempat belas, ia menulis:

> *"Fenomena darwisme ini mengubah aspek Sufisme secara radikal, meskipun tidak sepenuh-nya menggantikan cita-citanya. Untuk tujuan praktis, masyarakat Islam mengalami metem-psikosis. Alih-alih menjadi metode disiplin moral dan peningkatan serta pencerahan spiritual sejati, Sufisme kini berubah menjadi 'sulap spiritual' melalui transportasi dan penglihatan*

> *auto-hipnotis, sebagaimana pada tataran doktrin, ia ditransmutasikan menjadi teosofi setengah gila.... Hal ini, dikombinasikan dengan demagogi spiritual oleh banyak Syaikh Sufi, membuka jalan bagi semua jenis penyimpangan, yang paling tidak, adalah penipuan. Majdhub yang tidak seimbang ..., pengemis parasit, para darwis yang suka mengeksploitasi menyatakan keimanan mereka kepada Muhammad di masa kejayaan Sufisme. Islam berada di bawah kekuasaan para penjahat spiritual."* [18]

Tidak mengherankan bahwa para sarjana tidak menaruh minat yang berarti pada budaya massa yang "berpikiran lemah" dan pada praktik "parasit ... penjahat spiritual." Yang penting, Köprülü sendiri tidak pernah menerbitkan monografnya tentang Qalandar, meskipun ia berulang kali mengumumkan kemunculannya yang akan datang dalam beberapa terbitannya. Karena "vulgar" tidak lain hanyalah gudang untuk versi yang terdistorsi dan terkontaminasi dari kepercayaan yang murni dari agama "berperadaban tinggi", maka lebih masuk akal untuk memanfaatkan sumber asli secara langsung dan menyerahkan agama "rendah" ke tempat yang seharusnya di "pangkuan kaum vulgar."

Ada masalah serius dengan cara pandang terhadap model agama "bertingkat dua" ini. Asumsi pemisahan yang tidak dapat dijembatani antara agama tinggi, normatif, dan rendah yang antinomian malah mengaburkan alih-alih menjelaskan sifat sejati kelompok darwis dan proses kemunculan mereka setelah invasi Mongol. Meskipun mungkin dapat berfungsi sebagai tujuan heuristik dalam konteks lain, dalam kasus kelompok darwis

Periode Pertengahan Akhir, penciptaan kategori umum aliran kepercayaan atau agama rendah hanya akan membingungkan peneliti. Langkah seperti itu melucuti ciri-ciri khusus mode kesalehan darwis ini dan membuatnya kebal terhadap analisis dengan menunjukkan bahwa pada dasarnya tidak dapat di-bedakan dari versi "marjinal" dari tren keagamaan lain seperti milenarianisme dan mesianisme dalam lingkup kristiani. Sikap keagamaan yang berbeda secara mental dan sosiologis ini dengan demikian direduksi menjadi sebutan umum yang dianggap "marjinalitas". [19]

Namun, pemeriksaan historis terperinci terhadap ke-lompok darwis yang dilakukan dalam karya ini akan meng-hasilkan sebuah hasil yang secara serius untuk menantang penerapan model agama dua tingkat dalam studi tentang renunsiasi baru. Pemeriksaan yang cermat tersebut mengung-kapkan bahwa gerakan-gerakan yang dimaksud membentuk fenomena keagamaan yang berbeda secara radikal dari fenomena aliran kepercayaan lainnya seperti milenarianisme, mesianisme, dan pemujaan orang suci. Kesalehan darwis berdiri terpisah dari semua bentuk kesalehan Islam lainnya melalui penekanannya yang tak henti-hentinya pada perilaku sosial yang mengejutkan dan penghinaannya yang terbuka terhadap konformitas sosial. Lebih penting lagi, hal itu tidak dibatasi baik dalam asal usul sosial maupun daya tariknya terhadap strata sosial "orang bawah". Tidak mudah untuk menentukan komposisi sosial kelompok darwis, tetapi, bertentangan dengan pandangan yang diterima bahwa anggota gerakan yang dimaksud pasti terdiri dari orang-orang yang buta huruf dan bodoh, tentu saja ada cukup bukti untuk menetapkan bahwa gerakan-gerakan ini sering

kali direkrut dari strata sosial menengah dan atas. Cara penolakan yang menyimpang secara sosial cukup menarik untuk menghasilkan orang-orang yang pindah aliran dari beberapa aliran agama di lapisan sosial masyarakat Islam abad pertengahan. Yang paling menonjol dalam hubungan ini adalah kenyataan bahwa elit budaya yang terdiri dari kaum terpelajar dalam arti yang paling luas telah kehilangan beberapa anggotanya, baik sementara maupun selamanya, karena gerakan darwis. Dilihat dari kehadiran penyair, cendekiawan, dan penulis yang memiliki kemahiran tertentu di antara mereka, para darwis tidak selalu merupakan kelompok buta huruf seperti yang dilaporkan oleh para pencela mereka. Sebaliknya, penolakan yang menyimpang secara sosial memberikan daya tarik yang kuat di hati dan pikiran banyak intelektual Muslim.

Lebih jauh, kesalehan darwis, tentu saja, merupakan fenomena keagamaan yang berbeda yang berkembang dalam konteks sosial dan budaya yang spesifik secara historis. Bagaimana tidak? Kemunculannya yang tiba-tiba dan penyebarannya yang begitu cepat selama abad ketujuh/ketiga belas dan kedelapan/keempat belas tentu memerlukan penjelasan historis yang lebih komprehensif. Ini merupakan bukti dari kemiskinan metodologis dari model agama dua tingkat yang tidak hanya gagal menghasilkan analisis penjelasan seperti itu tetapi bahkan mengaburkan kebutuhan yang jelas akan analisis tersebut dengan menyangkal dimensi historis aliran kepercayaan yang vulgar, tidak dapat dipahami, dan tidak lekang oleh waktu. Ketergantungan pada pandangan dikotomis tentang agama Islam dengan demikian membuka jalan bagi banyaknya penjelasan eksternalistik seperti "bertahannya" kepercayaan dan praktik

animisme di bawah kedok Islam. Memang, dominasi praktik aliran kepercayaan selama Periode Pertengahan biasanya, jika memang dijelaskan, melalui teori "bertahannya" yang telah lama ada. Dalam pandangan ini, aliran kepercayaan terbentuk di Timur Dekat (asia barat daya) selama Periode Pertengahan Awal melalui konversi besar-besaran masyarakat yang tidak terpelajar ke Islam. Sebagai hasil dari proses konversi yang meluas ini, *"Islam, yang awalnya merupakan agama elit politik dan perkotaan, menjadi agama dan identitas sosial sebagian besar masyarakat Timur Tengah."* [20]. Di luar Timur Dekat, proses ini berlanjut hingga Periode Pertengahan Akhir melalui konversi orang Turki nomaden di Asia Tengah (serta di Iran dan Asia Kecil), orang Hindu dari kasta rendah di India, dan orang Berber (etnis asli dari daerah Afrika Utara timur Lembah Nil) serta orang kulit hitam lainnya di Afrika. Islamisasi yang setengah hati dan dalam banyak kasus hanya mementingkan nominal dari massa ini yang hampir tidak berbanding lurus dengan tradisi literasi yang tinggi, menurut argumen tersebut, menyebabkan masuknya kepercayaan dan praktik non-Islam, terutama perdukunan dan animisme ke dalam Islam. Revitalisasi aliran kepercayaan berikut-nya, ketika dipadukan dengan menurunnya budaya intelektual Islam secara bersamaan setelah gelombang penaklukan Mongol yang merusak peradaban Islam, memungkinkan kemunculan dan penyebaran yang begitu cepat terhadap pemujaan "orang suci" secara umum dan gerakan mistik menyimpang khususnya di wilayah yang didominasi oleh Islam. [21]

Diterapkan pada asketisme yang menyimpang secara sosial, teori kelangsungan hidup non-Islam akan menyarankan bahwa munculnya renunsiasi baru dalam Islam abad pertengahan

harus dipahami dalam hal kelanjutan pola kepercayaan non-Islam "primitif" dalam lingkungan budaya yang tidak terislamkan secara sempurna. Namun, adalah hal yang menyesatkan untuk melihat asketisme menyimpang hanya sebagai keberlangsungan dari budaya aliran kepercayaan dan praktik pra-Islam. Bahwa ada tingkat kesinambungan yang substansial antara kepercayaan dan praktik agama pra-Islam dan Islam di semua bidang, budaya yang relevan itu sendiri tidak diperdebatkan di sini. Banyak komponen kesalehan darwis, terutama dalam penampilan dan perlengkapan seperti tongkat darwis atau tulang pergelangan kaki dan gigi geraham, mungkin berasal dari konteks pra-Islam atau non-Islam kontemporer. [22] Namun konfigurasi ulang mereka menjadi mode kesalehan Islam yang tampaknya terjadi sebagai akibat dari dinamika sosial internal dari masyarakat Islam itu sendiri. Baik "sisa-sisa" maupun "jejak-jejak", kepercayaan dan praktik yang awalnya asing ini menjadi blok-blok pembangun sintesis Islam yang baru. Oleh karena itu, penjelasan tentang kemunculan dan menguatnya cara kesalehan Islam ini harus ditempatkan di dalam, dan bukan di luar, masyarakat Islam.

BAB DUA: PENOLAKAN MELALUI PENYIMPANGAN SOSIAL

Gaya hidup darwis bisa digambarkan sebagai "melepaskan diri" dari norma masyarakat dengan melakukan penyimpangan sosial. Cara mereka beragama didasarkan pada penolakan total terhadap kehidupan bermasyarakat, yang ditunjukkan melalui perilaku mereka yang dengan sengaja melawan norma-norma sosial. Bagi para darwis, keselamatan spiritual dianggap tidak mungkin dicapai jika tetap hidup mengikuti aturan yang berlaku di masyarakat, karena kehidupan sosial dianggap menjauhkan manusia dari Tuhan. Keselamatan hanya bisa didapatkan dengan menolak sepenuhnya budaya dan aturan manusia. Namun, mereka tidak memilih hidup mengasingkan diri di tempat terpencil, melainkan menciptakan "keterasingan sosial" di tengah masyarakat. Dalam kehidupan seperti itu, perilaku mereka yang melawan aturan menjadi kritik keras terhadap kegagalan masyarakat untuk mendekatkan diri kepada Tuhan.

Para darwis ini tidak ingin menjadi bagian dari tatanan sosial yang sudah ada. Sebaliknya, mereka menciptakan ruang sendiri di luar aturan masyarakat dan menyampaikan kritik mereka dengan cara yang sangat mencolok dan terang-terangan. Oleh karena itu, gerakan darwis ini adalah bentuk penolakan terhadap kehidupan bermasyarakat. Mereka menunjukkan identitas diri mereka dengan cara melawan aturan sosial yang ada dan membentuk protes besar terhadap segala bentuk kemapanan. Mereka tidak bertujuan mengganti aturan yang ada dengan aturan baru atau memperbaiki masyarakat; tujuan mereka adalah sepenuhnya menolak semua norma dan aturan budaya. Penolakan ini di-

tunjukkan melalui perilaku yang mencolok dan melanggar norma, yang menjadi ciri khas mereka. Untuk menjalankan misi mereka, para darwis menggunakan berbagai cara-cara menyimpang yang dapat dikelompokkan menjadi dua yaitu: Asketisme (hidup miskin dengan menolak kesenangan duniawi atau kebutuhan materi), dan Antinomianisme (melawan aturan atau norma agama dan sosial)

Asketisme

Penyimpangan sosial terutama dimanifestasikan dalam bentuk asketisme yang intens dan permanen, yang dipertontonkan oleh para darwis dalam upaya mereka mencapai keselamatan melalui penolakan aktif terhadap institusi-institusi sosial masyarakat manusia. Praktik-praktik asketis mereka, yang tanpa kecuali menafikan institusi-institusi dasar masyarakat Islam pada Periode Pertengahan, dapat diidentifikasi sebagai kemiskinan, pengemis, pengembaraan, selibat, dan penyiksaan diri.

Penolakan terhadap segala bentuk kepemilikan mungkin merupakan ciri paling menonjol dari kesalehan darwis. Diketahui secara luas bahwa istilah “darwis” sendiri berarti "miskin" atau "melarat" dalam bahasa Persia (padanan Arabnya, “*faqir*”). [23] Para darwis hidup dalam kemelaratan mutlak, dan kepemilikan mereka atas harta benda dikurangi seminimal mungkin sampai batas paling ekstrem. Setiap kelompok darwis biasanya memiliki barang khas seperti pakaian dari wol atau kulit hewan, mangkuk pengemis, kantong kecil, sendok, tongkat, lilin, pisau cukur, batu api, hingga alat musik seperti rebana, tamborin dan seruling. Beberapa tokoh utama darwis, seperti Jamal al-Din Savi, Qutb al-Din Haydar, dan Otman Baba, bahkan tidak mengenakan pakaian

sama sekali dalam beberapa periode kehidupan mereka selama menjadi darwis.[24]

Dalam praktiknya, kemiskinan sukarela ini juga menjadi bagian yang terartikulasikan dengan baik dalam ideologi darwis. Kelompok Qalandar, yang memiliki diskursus ekstensif tentang kemiskinan, mendasarkan pandangan mereka pada contoh Nabi Muhammad, yang menurut mereka memilih kemiskinan daripada dunia.[25] Sementara itu, Abdals dari Rum menyatakan diri mengikuti jejak Nabi Adam, yang hampir sepenuhnya telanjang dan bebas dari kepemilikan ketika ia diusir dari surga.[26]

Para darwis secara terbuka menolak berpartisipasi dalam roda ekonomi masyarakat. Hal ini paling mencolok dalam kehidupan para pendiri *Thariqah*: Jamal al-Din Savi, Qutb al-Din Haydar, dan Otman Baba semuanya menggantungkan hidup pada alam untuk kebutuhan mereka dan dengan sangat hati-hati menghindari kontak fisik dengan harta milik orang lain. Dalam kasus Otman Baba, yang secara konsisten menyamakan harta benda, terutama uang, dengan kotoran/najis dan bereaksi keras terhadap setiap tawaran sedekah, penolakan ini bahkan seperti mencapai tingkat perasaan menjijikan secara psikologis.

Namun, bagi mayoritas darwis, penolakan terhadap pekerjaan produktif berarti ketergantungan terus-menerus pada kemurahan hati orang lain, terutama untuk makanan. Mengemis dan menerima sedekah, kadang masih menjadi sebuah solusi dan sebuah kebiasaan. Karena kurangnya informasi, sulit untuk melacak evolusi sikap berbagai kelompok terhadap kebiasaan megemis, namun tampaknya jika mereka awalnya merasa enggan menerima sedekah, setidaknya beberapa Qalandar dan

Abdal secara bertahap mengabaikannya. Pelonggaran standar yang awalnya lebih ketat ini paling terlihat dalam munculnya tempat peristirahatan para darwis, terutama kaum Qalandar dan Abdal, di sebuah lembaga milik kesultanan yang sepenuhnya bergantung pada surplus ekonomi yang dikelola dengan hati-hati dan tunduk pada kontrol politik. Namun, bahkan dalam kasus-kasus seperti itu, keyakinan pada efektivitas dan pentingnya mengemis tidak pernah ditinggalkan, dan solusi kompromi pun ditemukan, seperti menjalani hidup dari pendapatan (biasanya hanya makanan) dari tempat peristirahatan milik kesultanan selama musim dingin dan mengemis di musim lain, seperti yang dilakukan di penginapan Seyyid Gazi di barat laut Asia Kecil.

Pengembaraan tanpa rumah alias nomaden adalah ciri lain yang dimiliki oleh semua kelompok darwis. Kemiskinan sukarela dan mengemis dengan mudah mengarahkan mereka kepada penolakan terhadap kehidupan menetap. Kehidupan nomaden tetap dilakukan oleh para pengikut darwis meskipun hal tersebut tidak menjadi hal yang sangat dicontohkan oleh tokoh tauladan para darwis. Misalnya Jamal al-Din yang sebelumnya hidup mengembara dan tanpa rumah lalu kemudian lebih memilih hidup menyendiri dan menetap di kuburan. Demikian pula, Qutb al-Din Haydar tampaknya menghabiskan seluruh hidupnya ketika men-jadi seorang darwis di kota kecil Zavah di timur laut Iran. Meski begitu, apa yang mereka (tokoh tauladan) lakukan tidak menghalangi para pengikutnya untuk mengadopsi kehidupan sebagai pengembara. Sebaliknya, dalam kasus kelompok Abdals, pemimpin mereka sendiri, Otman Baba, adalah seorang pengembara tanpa tempat tinggal. Dalam semua kasus, pengembara-

an dan mengemis, berfungsi sebagai bukti utama sekaligus cara terbaik atas kemiskinan mutlak.

Para darwis yang benar-benar miskin, kecuali para sosok tauladan “hebat” yang mampu bertahan hidup di alam liar (seperti Qutb al-Din) atau di "kota-kota orang mati" (seperti Jamal al-Din), tidak dapat menjalani kehidupan nomaden dan tetap memilih hidup menetap tanpa melanggar prinsip kemiskinan. Mereka bergantung pada kedermawanan orang lain, namun tetap berhati-hati untuk tidak mengandalkan satu sumber penghidupan terlalu lama di satu tempat, para darwis yang memilih kemiskinan sukarela ini secara alami beralih ke pengembaraan dari satu tempat ke tempat lain sebagai satu-satunya solusi

Tidak diragukan lagi bahwa masuk ke salah satu *Thariqah* darwis berarti memilih untuk melakukan penolakan terhadap pernikahan dan menjalani hidup selibat. Pentingnya penolakan terhadap segala bentuk reproduksi seksual paling jelas terlihat pada kelompok Qalandar dan Haydaris. Baik Jamal al-Din maupun Qutb al-Din jelas melihat segala aktivitas seksual sebagai ancaman besar terhadap kehidupan yang sepenuhnya didedikasikan untuk kesucian. Menurut beberapa laporan, salah satu sikap untuk mengikuti jalur Qalandari adalah sebuah usaha untuk tetap menjaga kesucian dengan menghindari hasrat seksual, sesuai dengan contoh Nabi Yusuf dalam Al-Qur'an.[27] Sementara itu, Qutb al-Din sangat waspada terhadap hasrat seksualnya, jika, seperti yang mungkin terjadi, praktik para pengikutnya yang menggantungkan cincin besi di alat kelamin mereka terinspirasi oleh contoh sang guru. Dalam kasus Qutb al-Din Haydar, mungkin kebiasaannya untuk berendam dalam air dingin dalam waktu lama adalah, antara lain, sebagai metode

untuk menurunkan hasrat seksualnya.[28] Meskipun kebiasan serupa tidak tercatat untuk para darwis lainnya, selibat merupakan bagian yang tak terpisahkan dari ajaran inti mereka.

Penyiksaan tubuh yang ekstrem adalah cara yang sering dilakukan oleh para darwis. Mereka secara sukarela membiarkan diri mereka menderita dengan menghindari kenyamanan hidup seperti pola makan teratur, tempat tinggal yang layak, dan pakaian yang memadai. Mereka juga melakukan praktik penyiksaan diri lainnya, seperti mencukur seluruh rambut tubuh, memakai perhiasan dari besi seperti rantai, cincin, kalung, dan gelang, serta melukai diri sendiri. Bagi mereka hal seperti ini bukanlah sebuah penderitaan, melainkan sebagai bagian dari tujuan mereka untuk menjalani "kematian sukarela" sebelum kematian fisik yang sebenarnya. Fokus utama mereka adalah pada pengabdian kepada Yang Ilahi, mengabaikan kehidupan duniawi, baik fisik maupun mental. Mengundang kematian fisik dianggap sebagai bagian dari kesalehan mereka.

Beberapa praktik asketis lainnya—diam, menyendiri, kekurangan tidur, dan berpantang makanan—tercatat dalam sumber-sumber terkait perjalanan para ahli asketis yang kemudian dihormati sebagai tokoh pendiri oleh para pengikut mereka, namun tidak mungkin untuk mengetahui sejauh mana metode disiplin diri tambahan ini terus digunakan oleh kelompok-kelompok darwis. Tanpa bukti yang bertentangan, kita hanya bisa menduga bahwa mereka tidak pernah sepenuhnya ditinggalkan.

Asketisme darwis, yang mencakup penolakan terhadap kepemilikan properti, pekerjaan, status sosial, hubungan seksual,

dan kesehatan tubuh, bertentangan dengan kehidupan sosial mapan di dunia Islam abad pertengahan. Namun, asketisme bukanlah penyimpangan yang hanya dilakukan oleh kaum darwis. Praktik ini juga diikuti oleh sebagian kecil masyarakat dan sering kali ditoleransi, bahkan dihargai, oleh mayoritas Muslim, termasuk kalangan elit. Sejak beberapa abad sebelum Periode Pertengahan Akhir,[29] asketisme telah menjadi bagian penting dari kesalehan dalam tradisi Sufi. Asketisme yang moderat dianjurkan untuk semua Sufi, sementara asketisme ekstrem biasanya dilakukan sebagai latihan spiritual sementara. Dalam beberapa kasus, asketisme keras dalam jangka panjang diterima, terutama jika dikaitkan dengan doktrin "penarikan ilahi" (*jadhbah*), di mana seorang Sufi dianggap ditarik dari kehidupan sosial menuju Tuhan. Para Sufi yang mengalami penarikan ilahi (*majdhubs*) dapat menjalani asketisme ekstrem sebagai bentuk rahmat dan kehendak Tuhan, meskipun hal ini terkadang menempatkan mereka di wilayah abu-abu dalam hukum agama (*syariah*).[30]

Kesalehan darwis berpusat pada penolakan total ter-hadap masyarakat. Bagi mereka, asketisme hanyalah alat penting dalam usaha membebaskan diri dari belenggu kehidupan sosial yang dianggap menghalangi jalan menuju cinta Ilahi. Para darwis percaya bahwa menjalani agama sambil berinteraksi dengan masyarakat manusia itu berbahaya. Namun, mereka tidak hanya menghindari masyarakat dengan cara hidup menyendiri seperti seorang pertapa. Darwis meyakini bahwa hanya melalui “nihilisme aktif” yang menentang masyarakat secara langsung, mereka dapat benar-benar memutuskan hubungan dengan masa lalu sosialnya dan mendekatkan diri pada keselamatan akhirat.

Perjuangan spiritual mereka baru dianggap berhasil jika asketisme digabungkan dengan tindakan nyata—yang dalam istilah modern bisa disebut sebagai "anarki-nihilis"—untuk menguji ketaatan spiritual mereka dalam praktik. Oleh karena itu, kesalehan darwis juga memiliki sisi lain berupa penolakan tanpa kompromi terhadap norma dan hukum sosial yang berlaku (antinomianisme).

Antinomianisme

Para darwis sangat antinomian dalam penampilan dan perilaku mereka. Mereka melanggar semua norma sosial dengan mudah dan acuh tak acuh serta dengan sengaja mengadopsi berbagai praktik tidak konvensional dan sosial yang liminal. Mungkin ciri antinomian yang paling kuat dari renunsiasi baru, tentu saja yang paling sering disebutkan dan dikritik, adalah pengabaian terbuka terhadap praktik ritual Islam yang ditentukan (shalat, puasa, zakat, dll). Sejauh mana kelompok yang berbeda pada waktu yang berbeda mengabaikan kewajiban ritual mereka tidak dapat dipastikan. Namun, tidak ada alasan untuk meragukan keakuratan laporan yang terkandung dalam banyak sumber, baik yang bersifat kontra maupun bersimpati, yang menyatakan bahwa darwis tidak melakukan shalat atau puasa. Dalam konteks ini, absennya teks-teks yang simpatik tentang isu ini sangat mencolok. Dalam biografi *hadith* karangan Jamal al-Din, misalnya, hanya ada dua referensi singkat tentang ritual shalat, sementara *hadith* yang diriwayatkan oleh Otman Baba hanya sedikit lebih banyak dalam hal ini.[31] Sementara itu, laporan

bahwa murid-murid Barak Baba diharuskan melakukan praktik-praktik keagamaan yang ditentukan dengan ancaman hukuman empat puluh cambukan itu sendiri menunjukkan kesulitan dalam memaksakan praktik-praktik ini kepada para darwis.[32] Lebih jauh lagi, tampaknya setidaknya beberapa kelompok menggantikan ritual shalat dengan pengucapan zikir yang sederhana. Hal ini terjadi pada Qalandar dan Abdal dari Rum, di antara mereka pengucapan zikir "Allah Maha Besar" (*tekbir*) jelas memiliki fungsi ritual dan mungkin dianggap mampu untuk menggantikan ritual shalat harian.[33] Pengabaian darwis terhadap shalat dan puasa harian diduga juga meluas pada kewajiban agama lainnya, seperti zakat dan haji. Zakat tidak wajib bagi darwis yang tidak memiliki harta, sementara kurangnya laporan mengenai darwis yang menuju Mekkah menunjukkan bahwa ibadah haji tidak ada dalam agenda penolakan mereka.

Selain menghindari kewajiban ritual harian, darwis juga melanggar *shari'ah*, baik dalam ide maupun dalam praktiknya, dengan mengadopsi praktik yang sangat memalukan dan anti-sosial. Salah satu yang paling mencolok adalah karena sifatnya yang terang-terangan dalam penggunaan pakaian yang aneh di depan umum. Potongan rambut, pakaian, dan perlengkapan darwis semuanya sangat aneh. Dalam konteks sosial di mana penampilan berfungsi sebagai penanda identitas, penolakan untuk mengadopsi pola pakaian yang "disahkan" secara sosial dan hukum serta penggantian yang disengaja dengan kode pakaian yang mencolok jelas menandakan protes dan penolakan terhadap konvensi sosial. [Kita semua tahu bagaimana identitas pakaian orang islam di timur tengah, *catatan pentj.*.]

Dalam hal berpakaian, darwis membedakan diri dari semua jenis sosial dengan berbagai cara. Beberapa di antaranya bertelanjang bulat sepenuhnya, sementara yang lain hanya mengenakan kain penutup tubuh. Darwis lainnya mengadopsi penggunaan jubah wol atau felt yang digunakan untuk agenda penentangan sosial mereka, warna biru [warna yang menjadi simbol kaum Sufi, *catatan pentj.*] juga dihindari dan menggantinya dengan warna hitam atau putih. Darwis Qalandari pada masa Jamal al-Din mengenakan karung wol polos dan, pada satu catatan, mereka dikenal sebagai *Jawlaq* atau *Jawlaqi*. Abdall dari Rum, dalam gerakan antisosial yang inovatif, mengenakan kulit hewan sebagai satu-satunya pakaian mereka. Darwis juga menunjukkan penentangan mereka dalam hal penutup kepala, baik dengan tidak mengenakan apa-apa atau dengan merancang topi yang khas. Sebagian besar darwis tampaknya tidak memakai alas kaki.[34]

Langkah paling radikal dalam penataan rambut adalah pencukuran empat kali yang disebut "empat pukulan" (*chahar zarb*): mencukur rambut, janggut, kumis, dan alis. Pencukuran empat kali adalah tanda khas dari Qalandar dan juga diadopsi oleh Abdall dari Rum, Bektashis, dan Shams-i Tabrizis serta Jalalis. Sementara itu, Haydaris dan Jamis mencukur janggut mereka namun membiarkan kumis mereka tumbuh panjang. Kedua praktik ini jelas menyimpang dari contoh Nabi Muhammad (*sunnah*), yang memerintahkan pemakaian janggut dan kumis.[35] Mereka juga bertentangan dengan kebiasaan sosial yang sudah mapan di masyarakat Islam abad pertengahan, di mana kehilangan rambut melambangkan kehilangan kehormatan dan status sosial.[36] Dalam langkah penolakan yang khas, darwis mengadopsi

praktik pencukuran total hingga botak dan memberikan tindakan mereka dengan makna baru yang positif.[37]

Perlengkapan darwis juga sangat *nyeleneh*. Selain mangkuk pengemis dan tongkat kayu, mereka juga memiliki peralatan aneh. Haydaris lebih suka cincin, kalung, gelang, ikat pinggang, gelang kaki, dan rantai yang seluruhnya dibuat dari besi. Abdall dari Rum membawa kapak khas, kantong kulit, sendok kayu be-sar, dan tulang pergelangan kaki. Meskipun makna ideologis dan praktis dari beberapa perlengkapan ini bisa dipahami dengan wajar (misalnya, peralatan besi jelas melambangkan kontrol ketat atas nafsu atau hasrat kebinatangan), makna dari yang lainnya (seperti tulang pergelangan kaki) masih belum diketahui dengan jelas.

Selain membentuk penampilan luar yang memalukan dengan pakaian compang-camping, ritual tarian menyerupai binatang, tuduhan sodomi dan zoofilia, darwis melanggar norma sosial dan hukum dengan mengadopsi praktik yang mencuriga-kan dan tidak konvensional (mengganti ibadah shalat dengan dzikir semata). Mungkin yang paling mencolok adalah penggunaan zat berbahaya dan halusinogen. Penggunaan daun ganja jelas tercatat dalam ketiga kasus kelompok darwis. Penemuan penggunaan hashish sebagai halusinogen bahkan dikaitkan dengan Qutb al-Din Haydar dan Jamal al-Din Savi, sementara ada laporan berulang yang menunjukkan pentingnya hashish bagi Qalandar dan Abdall dari Rum.[38] Meskipun sangat mungkin bahwa konsumsi daun ganja telah menjadi ritual di kalangan darwis, dugaan ini tidak dapat dibuktikan karena kurangnya informasi rinci tentang hal ini.[39] Namun, akses terbuka

terhadap halusinogen dan zat berbahaya (laporan menunjukkan bahwa setidaknya beberapa darwis seperti Jamis dan Shams-i Tabrizis juga mengonsumsi alkohol) sudah cukup untuk menempatkan kelompok darwis untuk berada di luar batas *shari'ah* islam.[40]

Dengan cara yang serupa, para darwis juga menyinggung perasaan sosial masyarakat melalui penggunaan musik dan tarian ke dalam status praktik ritual. Meskipun sebagian besar telah dijinakkan oleh Sufisme, penggunaan musik dan tarian dalam konteks agama tetap merupakan praktik yang tabu secara hukum di masyarakat Islam pada Periode Abad Pertengahan Awal.[41] Seperti kebiasaan mereka, darwis tidak ragu untuk terlibat dalam perilaku radikal dalam hal ini. Mereka tampaknya selalu membawa rebana, tamborin dan terompet dan memasukkan nyanyian serta tarian dalam upacara yang dilakukan di tempat umum. Abdall dari Rum dan Jamis, khususnya, terkenal dengan pertemuan besar-besaran di mana musik dan tarian menjadi unsur yang begitu penting, meskipun praktik yang sama juga tercatat pada Qalandar dan Haydaris.

Praktik antisosial darwis lainnya, yang sangat sulit dipahami dari perspektif modern adalah penganiayaan diri dan pembakaran diri. Abdall dari Rum menunjukkan semangat berlebihan dalam mengukir nama dan gambar pada tubuh mereka, sebuah praktik yang tidak tercatat pada kelompok darwis lainnya. Hal ini mungkin dapat dijelaskan oleh pengaruh Syi'ahisme yang begitu melekat oleh Abdall. Apa pun motif agama dan psikologis di balik perilaku semacam ini, jelas itu menyimpang dari adat agama yang berlaku di Anatolia Ottoman dan Balkan, dan sema-

kin menyimpang, maka hal itu dianggap oleh para darwis sebagai peningkatan spiritual yang lebih tinggi.

Di sisi lain, para pengkritik Qalandar dan Abdall dari Rum secara khusus menuduh mereka melakukan penyimpangan seksual yang sangat mengerikan, terutama sodomi dan zoofilia. Meskipun tuduhan semacam itu harus diterima dengan hati-hati, mereka tidak dapat diabaikan begitu saja. Penolakan terhadap pernikahan, atau bahkan terhadap jenis kelamin perempuan, tidak berarti penghindaran total terhadap aktivitas seksual. Keperawanan, dalam konteks ini, berarti penolakan untuk berpartisipasi dalam reproduksi seksual masyarakat dan tidak mengecualikan bentuk-bentuk aktivitas seksual yang tidak produktif. Oleh karena itu, kemungkinan besar cara-cara antisosial untuk memuaskan hasrat seksual menjadi bagian dari sikap penolakan yang disengaja dari beberapa kaum darwis. Keberadaan sekelompok pemuda tertentu yang dikenal sebagai *koçeks* (dari bahasa Persia *kuchak,* 'anak muda') di antara kaum Abdal tentu saja semakin menguatkan kemungkinan akan hal ini. [42]

Kecenderungan para darwis untuk menjauhkan diri dari tatanan sosial dan keagamaan yang mapan juga terlihat dalam pengadopsian keyakinan dan doktrin yang kontroversial dan ekstrem. Strategi para darwis di sini adalah menerapkan interpretasi radikal pada konsep-konsep keagamaan sentral, khususnya yang berhubungan dengan hal mistik, seperti ketiadaan diri (*fana'*), kemiskinan (*faqr*), teofani (*tajalli*), dan kesucian (ua-*layah*). Memang, antinomianisme dari praktik-praktik mereka dipandang oleh para darwis sendiri sebagai hasil alami dari interpretasi yang mereka anggap "benar" atas konsep-konsep ter-

sebut. Dengan demikian, asketisme mereka yang dianggap menyimpang sering dibenarkan dengan ketiadaan diri, yang diungkapkan dalam istilah kematian. Darwis adalah orang yang secara sukarela memilih kematian dan “mati sebelum kematian." Dugaan *hadith* (*mutu qabla an tamutu),* "matilah sebelum kamu mati," digunakan sebagai pembenaran atas sikap ini karena dianggap sesuai dengan *sunnah* nabi. [43] Secara teknis, para darwis menganggap dirinya memiliki status sebagai orang yang sudah meninggal. Ia sering menunjukkan keseriusan keyakinan-nya ini secara fisik dengan tinggal di kuburan. [44] Implikasinya, para darwis menganggap diri mereka tidak terikat oleh norma sosial atau hukum yang berlaku bagi masyarakat pada umumnya. Norma-norma ini hanya berlaku bagi individu yang memiliki kedudukan sosial dan status hukum yang jelas. Sebaliknya, para darwis, yang telah menghancurkan batas-batas sosial, tidak memiliki identitas sosial. Mereka beroperasi di luar dan di atas tatanan masyarakat, dalam wilayah yang sepenuhnya terpisah dari kehidupan sosial biasa.

Interpretasi asketisme serupa terhadap konsep-konsep kemiskinan, penampakan Tuhan, dan kesucian selalu meng-hasilkan kesimpulan yang sama. Kemiskinan diartikan secara harfiah sebagai kemiskinan mutlak. Penampakan Tuhan meng-implikasikan keberadaan Tuhan di semua ciptaan-Nya, dan dengan demikian diartikan sebagai ketidakbermaknaan dari kewajiban-kewajiban hukum sosial atau hukum agama. Kesucian berarti adanya orang-orang suci, yakni para darwis itu sendiri – yang dikecualikan dari peraturan sosial dan hukum islam oleh para Imam dan *‘ulama’*. Pesan mendasar selalu sama: darwis harus melaksanakan pemutusan yang mutlak dengan kehidupan

sosialnya di masa lalu dan mendedikasikan masa depannya hanya untuk Tuhan melalui renunsiasi baru.

Oleh karena itu, tidak mengherankan jika darwis dengan mudah mengadopsi pandangan "sesat", mungkin untuk memperkuat prinsip penolakan sosial dan spiritual mereka. Seperti halnya dengan Syi'ahisme yang kuat dari Abdall dari Rum dan Jalalis, yang ditunjukkan darwis secara mencolok di daerah budaya Sunni yang mereka huni. Hal lain yang mencolok dalam konteks ini adalah keyakinan, yang umum terutama di kalangan darwis yang mempraktikkan pencukuran empat kali, bahwa wajah manusia mencerminkan keindahan ilahi. Ini jelas merupakan kelanjutan dari praktik Sufi yang sudah terkenal "memandang anak laki-laki tanpa janggut," sebuah praktik "berbahaya" yang sangat dikritik oleh para Sufi itu sendiri.[45] Pada saat yang sama, penyembahan wajah manusia mungkin juga mencerminkan pengaruh Hurufiyah, gerakan agama baru yang muncul pada akhir abad kedelapan/keempat belas di Iran dan Asia Kecil, karena menurut ajaran Hurufiyah, wajah manusia adalah tempat paling utama dari penampakan Tuhan yang hadir secara terus-menerus pada diri manusia. [46]

Kesimpulannya, praktik asketik yang sangat keras dan antinomian dari darwis hanya memperoleh makna yang sesungguhnya ketika dilihat dalam konteks yang tepat: penolakan terhadap masyarakat. Sintesis dari prinsip asketik kemiskinan, pengemis, pengembara, keperawanan, dan penyiksaan tubuh dan ditambah dengan antinomianisme yang mengabaikan kewajiban agama, penampilan luar yang mencolok, adopsi praktik yang mencurigakan secara hukum dan tidak konvensional, serta

pengambilan keyakinan ekstrem menghasilkan munculnya mode kesalehan baru. Dasar dari kesalehan renunsiasi baru ini adalah penolakan terbuka dan disengaja terhadap tatanan sosial. Darwis meniadakan struktur sosial yang ada dalam segala dimensinya. Penyangkalan ini paling mencolok dalam konflik antara kesalehan individualistik darwis yang keras dan sistem hukum normatif yang dibangun oleh para cendekiawan agama, meskipun dengan kualifikasi yang serius, oleh para Sufi. Mati secara sosial, darwis juga tidak terpengaruh oleh sanksi hukum. Mereka dengan ceria melanjutkan kegiatan menggantikan perintah dan larangan *shari'ah* dengan kode perilaku lain yang jauh lebih menyimpang dari ajaran agama Islam yang "sesungguhnya". Dengan demikian, mereka hampir sepenuhnya meninggalkan ritual keagamaan dan kewajiban sosial dan, secara bebas melakukan pelanggaran terhadap hukum sosial. [47]

Namun, darwis tidak berhenti pada penyangkalan terhadap masyarakat semata. Kehidupan seorang pertapa di hutan, misalnya, yang juga didasarkan pada penolakan terhadap masyarakat, tidak menarik bagi mereka. Akeritisme tidak pernah menjadi pilihan yang serius. Sebagai gantinya, darwis harus menguji efektivitas penyelamatan spiritualitas dari sikap asketis mereka melalui tindakan dalam dunia ini. Penolakan terhadap masyarakat berfungsi sebagai mode kesalehan yang efektif hanya ketika hal itu secara mencolok dan terus-menerus ditujukan pada masyarakat. Bagi individu seorang darwis, ini berarti konversi radikal dan pelestarian permanen dari opsi asketisme melalui penyimpangan sosial secara terang-terangan.

BAB TIGA: RENUNSIASI, INDIVIDUALISME MENYIMPANG, DAN TASAWWUF

Tujuan dari bab ini adalah untuk memberikan konteks yang luas untuk mempelajari pelepasan diri (pelepasan hasrat duniawi/ *zuhd*) dalam Islam serta menemukan titik-titik keterhubungan antara pola kesalehan darwis yang mencerminkan penolakan terhadap dunia oleh kelompok-kelompok darwis pada Periode Pertengahan Akhir, dengan bentuk-bentuk kesalehan Islam sebelumnya atau yang sezaman dengannya. Argumentasi dalam bab ini menyatakan bahwa kesalehan darwis yang berfokus pada pelepasan diri muncul dari dalam tradisi *tasawwuf* yang dipraktikan para Sufi sebagai sintesis baru dari dua arus utamanya yang paling kuat: asketisme dan—dalam bahasa modern—Anarkisme Individualis.

Penolakan Duniawi

Salah satu polemic yang penting dalam perkembangan kesalehan Islam selama dua abad pertama Islam adalah konfrontasi antara sikap yang menerima dunia dan yang menolak dunia.[48] Kecenderungan kuat untuk menolak dunia, yang berakar pada konsep Tuhan yang transendental dan keyakinan akan adanya akhirat [kehidupan setelah kematian yang dipercaya oleh agama abrahamik termasuk Islam, *catatan pentj.*] diimbangi oleh kecenderungan yang sama kuatnya untuk menerima dunia dengan menjadikan keselamatan bergantung pada perilaku moral yang benar dalam masyarakat.

Menariknya, sumber utama agama Islam—Al-Qur'an dan *sunnah*—memberikan ruang bagi interpretasi baik yang berorientasi pada dunia ini maupun yang berorientasi pada akhirat.[49] Al-Qur'an menyediakan banyak ayat yang secara tegas menyerukan kepada umat Islam untuk menjauhi dunia ini dan memusatkan perhatian mereka sepenuhnya pada akhirat. Di sisi lain, terdapat pula ayat-ayat Qur'an yang sama banyak dan jelasnya yang melibatkan umat Islam dalam urusan duniawi, dengan penekanan bahwa keselamatan di akhirat bergantung pada pelaksanaan kewajiban sosial yang benar.[50]

Sunnah, yang merupakan realitas yang masih cair selama periode ini, juga menunjukkan ambiguitas serupa. Jika inti *sunnah* yang bersifat asketis dapat digunakan untuk menantang umat Islam yang menerima dunia, maka sama halnya, citra Nabi Muhammad dapat dijadikan pembenaran untuk mendukung pola kesalehan yang menerima dunia. [51]

Hasil dari ambiguitas ini melahirkan timbulnya ketegang-an struktural yang mendalam dalam agama islam itu sendiri, yang memungkinkan munculnya sikap-sikap yang saling bertentangan terhadap dunia. Sikap-sikap ini, bagaimanapun, tetap dapat dilegitimasi secara Islam berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an yang jelas dan *hadith-hadith* yang sahih.

Meskipun sulit untuk memastikan kecondongan antara pendekatan yang menerima dan yang menolak dunia dalam sejarah awal Islam, tidak diragukan lagi bahwa kecenderungan untuk menerima dunia mendapatkan dorongan besar dengan berdirinya kekaisaran Islam di Timur Dekat. Penaklukan-

penaklukan yang menjadi dasar kebangkitan kekaisaran ini, sejauh ini mencerminkan kewajiban agama untuk memastikan supremasi Islam di dunia (*jihad*), merupakan bukti konkret bahwa sebagian besar umat Islam menerima dan menggunakan tindakan militer, ekonomi, dan sosio-politik sebagai aktivitas dakwah yang sah untuk dilakukan di dunia.[52] Aktivisme yang melekat dalam doktrin *jihad* dengan cepat mengkristal menjadi agenda politik duniawi yang terdefinisi dengan jelas, sebuah proses yang pada akhirnya berpuncak untuk menjadi legitmasi pada dominasi aktivisme politik dalam ideologi politik. Meskipun sikap pasif juga memiliki representasi yang menonjol dalam bentuk gerakan Murji'ah, gerakan ini tidak sampai pada tahap menolak dunia, karena didorong oleh penekanan anti-sektarian terhadap persatuan komunitas secara luas.[53] Kepedulian terhadap kesatuan dan supremasi peradaban islam ini memastikan dominasi gagasan-gagasan yang menerima dunia dalam ranah politik.

Proses serupa terjadi dalam ranah aktivitas ekonomi. Akumulasi kekuatan ekonomi yang besar di tangan umat Muslim, yang dengan sendirinya mencerminkan orientasi duniawi, secara signifikan mendorong penguatan sikap-sikap ekonomi yang mendukung keterlibatannya dengan dunia. Hal ini paling jelas terlihat dalam peran kunci yang dimainkan oleh aset yang dimiliki oleh para pedagang muslim dalam kemunculan dan perkembangan masyarakat Islam pada masa Kekhalifahan.[54] Meskipun terjadi secara bertahap, dan menuai polemik yang tidak terlalu berarti, kegiatan ekonomi mulai menjadi norma yang umum dilakukan masyrakat islam. Namun, penerimaan terhadap politik dan ekonomi yang cenderung duniawi harus memperoleh

legitimasi dalam istilah-istilah agama. Dalam konteks ini, pencapaian paling mengesankan dari umat Muslim yang melihat masyarakat manusia sebagai tempat berdakwah dan menegakkan ajaran islam adalah pengembangan perangkat hukum yang sangat kuat, yaitu *shari'ah*, yang dirancang untuk memfasilitasi hukum "halal/haram" melalui pengaturan kehidupan sosial dalam kerangka normatif yang bersifat soteriologis.

Indikator paling jelas dari afirmasi duniawi dalam *shari'ah* adalah pengembangan doktrin *ijma'* (konsensus). Doktrin ini menegaskan sifat mengikat dari konsensus para *'ulama'*, yang pada dasarnya mengakui *'ulama'* sebagai satu-satunya otoritas agama yang sah dalam lingkup Sunni. Dengan kata lain, doktrin *ijma'* mengidentifikasi *'ulama'* sebagai wadah, pembawa, dan penafsir Al-Qur'an dan *sunnah* yang sah, menjadi satu-satunya titik pakem, meskipun tidak langsung, dengan Tuhan.[55] Penetapan tafsir *'ulama'* sebagai sumber otoritas hukum ketiga setelah Al-Qur'an dan *sunnah* menuntut penekanan yang konsisten mengenai tafsir *'ulama'* pada aspek komunal dibandingkan dengan aspek privat dalam kehidupan beragama. Dalam praktiknya, penekanan ini berarti mendahulukan kesalehan yang bersifat sosial dan norma-norma yang disahkan secara agama, dibandingkan kesalehan dan moralitas pribadi. Dalam semua aspek kesakralan dalam masyarakat, yang lahiriah (*zahir*) lebih diutamakan dibandingkan yang batiniah (*batin*). Aspek kesalehan dari penafsiran pribadi yang tidak dapat diawasi oleh publik secara otomatis dianggap menyimpang karena berpotensi mengancam keharmonisan komunal melalui intepretasi dan inovasi privat yang tidak sesuai dengan konsensus komunal. Penafsiran pribadi tidak hanya dapat mengganggu homogenitas

komunitas dengan membuka pintu bagi inovasi yang menyimpang (*bid'ah sayyi'ah*) dan antinomianisme, tetapi dalam jangka panjang juga dapat melanggar keutamaan tafsir *'ulama'* melalui klaim-klaim kedekatan pribadi dengan Tuhan. Di mata masyrakat, kebutuhan untuk menjaga inti agama yang ditafsirkan oleh *'ulama'* dianggap lebih penting dibandingkan kebutuhan untuk mengembangkan mode penafsiran pribadi yang dapat memenuhi tuntutan individu dalam menjalin hubungan langsung dengan Tuhan. [56]

Meskipun argumen berbasis komunitas *'ulama'* yang didukung oleh doktrin *ijma'* dan diperkuat oleh pencapaian politik serta ekonomi yang dilakukan oleh umat Muslim sangat kuat, hal itu tetap tidak mampu meredakan, apalagi menghilangkan, kekhawatiran dari orang-orang yang merasa bahwa pendekatan agama kepada dunia akan menjauhkan mereka dari kedekatannya terhadap Tuhan. Karena itu, seiring dengan—dan mungkin terutama sebagai reaksi terhadap—menguatnya kecenderungan duniawi dalam komunitas Muslim, muncul kecenderungan asketis berupa pelepasan dunia (*zuhd*). Pelepasan dunia ini merupakan sikap kesalehan yang menekankan usaha individu Muslim untuk menjalin hubungan pribadi secara langsung dengan Tuhan. Kritik yang disampaikan oleh para penganut *zuhd* berfokus pada poros hubungan Tuhan-manusia dalam kesalehan, di mana manusia, sebagai individu, setelah Tuhan itu sendiri, dianggap sebagai elemen terpenting dalam persamaan religiusitas. Kritik ini sangat menyentuh inti keimanan setiap Muslim yang ta'at. Tidak ada yang dapat menyangkal bahwa Islam, sebagai agama, memiliki hati nurani individu sebagai pusat ajarannya. Pada akhirnya, setiap orang yang beriman, meski lemah dan tidak berdaya,

harus menghadapi Tuhan yang Maha Kuasa secara langsung dan tanpa perantara.

Dorongan utama dari sikap pelepasan dunia (*zuhd*) pada awalnya berasal dari rasa takut kepada Tuhan atau kecemasan mendalam terhadap nasib di akhirat. Ciri utamanya adalah penolakan kuat terhadap dunia, yang dianggap sebagai penghalang menuju cinta ilahi dan keselamatan abadi. Pandangan negatif terhadap dunia ini mendorong munculnya prinsip-prinsip asketis yang lebih spesifik, seperti hidup tanpa menikah, menyendiri, berpuasa secara berlebihan, menjadi vegetarian, memilih kemiskinan, menolak aktivitas ekonomi, bersikap tak acuh terhadap opini publik, bahkan menarik diri ke pemakaman untuk melakukan latihan-latihan asketis. Para penganut *zuhd* yang sering disebut sebagai "para pemakai wol" (*wool-wearing renouncers*) melambangkan kegelisahan hati nurani dari kesalehan individu Muslim yang 'saleh' di berbagai tempat.

Konflik antara penganut afirmasi duniawi dan para penganut *zuhd* mencapai puncaknya pada paruh pertama abad ketiga Hijriah/ kesembilan Masehi. Saat para penganut afirmasi duniawi sibuk menyempurnakan sistem hukum berbasis tafsir imam/ *'ulama'* mereka (seperti terlihat dalam karya al-Shafi'i, 150–205 H/767–820 M), para penganut *zuhd* membawa praktik pelepasan dunia ke puncaknya dengan doktrin "ketergantungan sepenuhnya kepada Tuhan" (*tawakkul*). Pentingnya doktrin *tawakkul*, yang pertama kali muncul dalam pemikiran Shaqiq Balkhi (w. 194/809-10) dan tetap populer hingga pertengahan abad ketiga/kesembilan, menandai pergeseran yang halus tetapi sangat signifikan. Fokusnya bergeser dari sekadar "menolak

dunia" menjadi lebih kepada "mengarahkan hidup sepenuhnya kepada Tuhan". Takut kepada Tuhan dan memikirkan akhirat digantikan dengan sikap menyerahkan diri sepenuhnya kepada kehendak-Nya. Beberapa aspek asketisme di masa sebelumnya, seperti pengendalian diri yang terlalu ketat, mulai menghilang dalam "era *tawakkul*". Namun penolakan terhadap pekerjaan yang menghasilkan keuntungan tetap menjadi manifestasi praktis utama dari para penganut *tawakkul* yang sejati.[58] Menariknya, pada masa ini juga muncul kitab-kitab hukum yang membahas pentingnya bekerja untuk mencari penghasilan, seperti *Kitab al-Kasb* karya Muhammad al-Shaybani (w. 189/804). Kitab ini dibuat untuk "menghilangkan pandangan negatif terhadap pekerjaan untuk mendapatkan harta", pandangan yang banyak dianut oleh para asketis pengemis. Selain itu, kemungkinan, banyak *hadith* anti-asketisme yang terkenal mulai disebarluaskan pada masa ini sebagai manuver untuk melawan balik kritik tajam para penganut *zuhd* yang terkenal. Para kritikus juga tampaknya memanfaatkan kesamaan antara para asketis Muslim dengan para biarawan Kristen untuk memperkuat argumen mereka dalam polemik ini. Meskipun menghadapi banyak kritik tajam, cara hidup asketis tetap menarik perhatian beberapa orang, terutama di kalangan budayawan. Hal ini terbukti dari munculnya *zuhdiyat*, sebuah aliran puisi yang bertemakan asketisme pada masa tersebut. Pada titik ini, keretakan antara kedua pendekatan tersebut telah mencapai tingkat yang mengkhawatirkan.

Pada saat yang krusial ini, *tasawwuf* (perwujudan dari Sufisme) muncul sebagai bentuk kesalehan yang transformatif, menjembatani jurang antara etos asketis yang bersifat individualis dan etos afirmasi duniawi yang bersifat legalistik serta

berorientasi pada kehidupan sosial. Hal ini dicapai melalui sintesis kreatif yang dapat dipahami sebagai reinterpretasi mendalam atas doktrin *tawhid* (keesaan). Dalam pemikiran asketisme awal, terdapat dikotomi yang menonjol antara "dunia ini" dan "dunia lain," yang menekankan penolakan terhadap dunia ini. *Tasawwuf* secara bertahap menggantikan dikotomi ini dengan antitesis "Tuhan/ segala sesuatu selain Tuhan". Pergeseran ini kemudian mengarah pada penilaian positif terhadap dunia melalui perspektif *tawhid*. Karena apa pun yang diciptakan Tuhan, temasuk dunia itu sendiri harus diterima sebagai bagian dari keberadaan Tuhan itu sendiri. Perspektif ini adalah langkah yang inovatif, hal ini tidak hanya menetralkan pandangan asketisme yang merendahkan dunia, tetapi juga mendekatkan pengalaman akan Tuhan kepada individu yang terlibat dalam kehidupan duniawi. Dengan mengafirmasi sifat ilahi dari ciptaan, dunia dilucuti dari konotasi negatifnya dan dibayangkan ulang sebagai *"arena yang sah untuk aktivitas spiritual dan penyelamatan jiwa"*. Alih-alih memandang kehidupan di masyarakat sebagai perangkap jahat yang harus dihindari, melainkan sebagai tantangan yang berat namun dapat diatasi dalam perjalanan menuju Tuhan. Dalam pandangan ini, Tuhan tidak hanya hadir di dunia akhirat tetapi juga di dunia ini, menjadikan-Nya lebih dekat dengan individu yang hidup di tengah masyarakat. Pengembangan teoretis pandangan ini membutuhkan waktu berabad-abad, mencapai puncaknya dalam pemikiran Ibn al-'Arabi (w. 638/1240), yang tulisannya sangat dipengaruhi oleh tradisi filsafat. Meskipun kontribusi Ibn al-'Arabi merupakan puncak dari jalur intelektual ini, benih-benih sintesis ini telah hadir sejak tahap awal perkembangan *tasawwuf*. Sejak pertengahan abad ke-3 H/ke-9 M, sintesis kreatif *tasawwuf* ini memiliki dampak

mendalam di semua aspek budaya Islam. Dengan mendorong apa yang disebut sebagai "mistisisme duniawi", *tasawwuf* menjadi kekuatan spiritual dan sosial yang signifikan dalam Islam. [63]

Penilaian positif terhadap keberadaan duniawi memberikan pukulan berat terhadap asketisme menyimpang sebagai bentuk kesalehan independen, yang tercermin dalam munculnya sikap meremehkan terhadap praktik *tawakkul*. Para sufi, yang sebagian besar memiliki pekerjaan yang produktif, umumnya tidak setuju dengan penolakan terhadap aktivitas ekonomi.[64] Prinsip-prinsip asketisme lainnya, seperti pengasingan diri (*khalwah, 'uzlah*), pengendalian diri dalam hal makan (*ju'*), dan keheningan (*samt*), diubah menjadi sekadar teknik untuk disiplin spiritual. [65]

Perlahan namun pasti, *tasawwuf* mulai menyatu dengan kesalehan arus utama. Penyatuan antara *tasawwuf* dan komunalisme Sunni bukan semata hasil kerja para propagandis sufi, tetapi lahir dari sebuah aliansi. Di satu sisi, para sufi menyadari perlunya melunakkan sisi-sisi tajam dari kesalehan individualistik mereka sebelumnya, sebuah tugas yang mereka jalani dengan serius, sebagaimana tercermin dari banyaknya kitab panduan *tasawwuf* yang bersifat komunal yang diproduksi pada abad ke-4 H/ke-10 M dan abad ke-5 H/ke-11 M. Di sisi lain, para penganut Sunni yang diwakili secara menonjol oleh mazhab Syafi'i dan Hanbilah di Irak, menyadari potensi besar *tasawwuf* untuk meredam ancaman dari kesalehan individualistik yang tidak kompromis dalam bentuk asketisme yang berorientasi pada "dunia lain". Dalam konteks ini, kemungkinan besar kapasitas *tasawwuf* untuk mencegah penyimpangan menuju kesalehan

yang menyerupai tradisi tertentu, karena adanya kemiripan antara dua bentuk kesalehan tersebut, tidak luput dari perhatian kaum mayoritas penganut *'ulama'*. Hasilnya adalah sebuah koalisi kekuatan yang tangguh, yang tetap mempertahankan efektivitas-nya bahkan ketika diterapkan di luar tanah asalnya, Irak, ke wilayah lain dalam dunia Islam yang memainkan peran penting dalam perkembangan kesalehan Islam, yakni Khurasan.

Konflik antara pihak yang mengafirmasi dunia dan pihak yang meninggalkannya mencapai puncaknya di Khurasan sekitar satu abad lebih lambat dibandingkan di Irak, yakni pada pertengahan abad ke-4 H/ke-10 M. Di wilayah ini, kelompok asketis memiliki pengaruh sosial dan religius yang sangat besar. Kelompok *Thariqah* Karramiyah, sebagai nama gerakan asketis antisosial di Khurasan dan Iran timur, tampaknya memegang kendali di seluruh wilayah tersebut. Gerakan ini terorganisasi dengan baik dan pada masanya mengembangkan institusi khas, yaitu *khanqah (serupa dengan zawiyah)*, yang kemudian menyebar di dunia Islam dengan afiliasi Sufi yang telah berubah.[66] Kecenderungan antisosial dari Karramiyah, yang tercermin dalam penolakan mereka terhadap pekerjaan yang menghasilkan, ditentang oleh praktik-praktik yang memiliki kecendrungan duniawi, yaitu kelompok *Thariqah* Malamatiyah, sebuah gerakan lokal lainnya. Malamatiyah mendasarkan keyakinannya pada pandangan bahwa kesalehan dan pengabdian kepada Tuhan tidak boleh direduksi menjadi satu profesi khusus dalam kehidupan sosial, tetapi harus menyerap setiap aspeknya. Penyatuan kesalehan murni dengan kehidupan manusia di dunia ini hanya mungkin dilakukan melalui penyembunyian keadaan spiritual seseorang. Hal ini disebabkan

karena manifestasi spiritual tersebut tidak dapat dihindari akan membuat individu mengklaim hak istimewa sebagai spesialis agama, yang pada akhirnya akan menciptakan jalur keagamaan yang terpisah dalam kehidupan sosial—sesuatu yang dianggap tidak dapat diterima. Penegasan terhadap kehidupan komunal ini, pada tingkat individu, diterjemahkan sebagai aturan untuk mencari nafkah sendiri. Malamatiyah, yang kemungkinan memiliki hubungan organik dengan para pengrajin dan organisasi kepemudaan perkotaan (*futuwwah*), tidak memiliki toleransi terhadap keberadaan parasit sosial dari kelompok Karramiyah. [67]

Sifat konfrontasi antara Karramiyah yang berorientasi pada dunia gaib dan Malamatiyah yang berorientasi pada dunia nyata dalam mengalami transformasi dengan masuk dan berkuasanya *Tasawwuf* Irak di Khurasan selama abad ke-4 H/ke-10 M dan ke-5 H/ke-11 M. Melalui sintesisnya yang efektif antara kecenderungan individualis dan komunal, *tasawwuf* berhasil menggeser pengaruh baik Karramiyah maupun Malamatiyah dengan melemahkan daya spiritual mereka dan menyerap fitur-fitur institusional mereka. Dari Karramiyah, *tasawwuf* mengadopsi institusi *khanqah*; dari Malamatiyah, *tasawwuf* mewarisi tradisi dan praktik *futuwwah*. Dalam proses ini, Karramiyah—yang juga ditentang dengan keras oleh arus utama Sunni—secara bertahap terpinggirkan menjadi sekadar sekte dalam catatan sejarah bid'ah. Sementara itu, Malamatiyah bertransformasi menjadi arus kecil dalam lautan yang kaya akan tradisi *tasawwuf*. Dengan demikian, supremasi sosial dan spiritual dari tradisi *tasawwuf* telah tertanam dengan kokoh. [68]

Individualisme Menyimpang

Kesalehan darwis yang bersifat antisosial memiliki akar sejarah yang terutama berasal dari tradisi asketisme yang telah dijinakkan dalam doktrin *tasawwuf* oleh para sufi. Namun, selain asketisme, para darwis yang menjalani hidup sebagai penolak dunia juga mengadopsi bentuk kesalehan lain yang tersedia dalam Sufisme: individualisme yang tanpa kompromi dan sering kali sangat tidak konvensional.

Dalam istilah Weberian, "mistisisme duniawi" (*inner-worldly mysticism*) sangat erat kaitannya dengan mitra tipologisnya, yaitu "pelarian kontemplatif dari dunia". *Tasawwuf*, yang menunjukkan nilai-nilai dunianya dengan mengadopsi dan menaturalisasi asketisme, tetap retan terhadap daya tarik antisosial dari pilihan kontemplasi yang berorientasi pada akhirat. Menjinakkan kecenderungan ini adalah tantangan yang sangat sulit, bahkan hampir mustahil. Gnosis individualis merupakan inti dari *Tasawwuf* itu sendiri. Pada tingkat pengalaman Sufi yang tertinggi, seperti *fana' 'an al-nafs* (meleburkan diri dari ego) dan *fana' fi Allah* (meleburkan diri dalam Tuhan), yang mengarah pada penghancuran diri sebagai entitas sosial, sehingga godaan untuk tergelincir ke dalam individualisme antisosial yang tidak terkendali menjadi sangat nyata. Kecenderungan ini berhasil dikendalikan terutama melalui penekanan pada *baqa'*, yaitu gagasan bahwa "diri yang telah diperbarui" (*reconstituted self*) dari seorang mistikus harus tetap "bertahan" dalam masyarakat.[69] Namun, garis pemisah antara kecenderungan duniawi dan akhirat dalam *Tasawwuf* tetap aktif sepanjang waktu.

Kaum Sufi merasa perlu mengakui keunggulan daya tarik ilahi (*jadhbah*) dibandingkan dengan upaya aktif menempuh jalan spiritual (*suluk*). Memang, seorang pembimbing spiritual yang memenuhi syarat harus memiliki pengalaman dalam kedua aspek ini, karena salah satu saja tidak cukup untuk menghasilkan seorang guru yang mumpuni dalam segala bidang [70]. Meski begitu, para Sufi secara konsisten menempatkan *jadhbah* sebagai pengalaman mistis pribadi yang paling tinggi. [71] Dengan demikian, pelarian kontemplatif dari dunia tetap menjadi bagian penting yang membentuk ajaran Sufisme.

Sejarah aliran individualisme akhirat dalam Sufisme, yang sekaligus kompleks dan sulit dipahami, tidak dapat dibahas secara rinci di sini. Sejarah semacam itu, di satu sisi, harus secara mendalam membahas konsep seperti *ibahah* (antinomianisme), *hulul* (inkarnasi), dan *ittihad* (penyatuan). Di sisi lain, juga harus peka terhadap dampak sosial dari keyakinan dan praktik utama Sufisme. [72] Namun, satu manifestasi khusus dari individualisme yang tak kenal kompromi, yang relevan dengan kesalehan kaum darwis, perlu mendapat perhatian di sini: yaitu mode keberagamaan yang dirujuk dengan istilah-istilah yang berasal dari kata '*qalandar*', bahkan sebelum munculnya kaum Qalandar sebagai kelompok darwis antisosial, yang dibentuk di bawah pengaruh Jamal al-Din Savi.

Ada banyak bukti bahwa Qalandariyah telah ada sebagai sikap keberagamaan jauh sebelum abad ke-7/13 M. Bukti-bukti ini dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori terpisah: pertama, yang berkaitan dengan *topos* Qalandar dalam sastra Persia, dan

kedua, yang berfokus pada kecenderungan Qalandari sebagaimana tercermin dalam risalah teoretis Sufisme.

Qalandar Dalam Sastra Persia

Sejarah awal Qalandar sebagai tipe dalam sastra Persia masih belum jelas.[74] Jika atribusi sebuah *rubaiyah* (syair) yang menggunakan kata qalandar kepada Baba Tahir-i 'Uryan (wafat pada paruh pertama abad ke-5/11 M) terbukti akurat—meskipun hal ini masih perlu dibuktikan—maka dapat disimpulkan bahwa figur sastra Qalandar telah muncul di sastra Persia pada akhir abad ke-4/10 M.[75] Dua *rubaiyah* lain yang dikaitkan dengan Abu Sa'id-i Abu al-Khayr (357–440 H/967–1049 M) tampaknya melengkapi ayat-ayat Baba Tahir, tetapi atribusi ini juga masih dipertanyakan.[76]

Pada masa yang sedikit lebih akhir, terdapat *Risalah-i Qalandar'namah* yang singkat, dikaitkan dengan 'Abd Allah Ansari (w. 481 H/1088-89 M). Risalah ini, meskipun atribusinya juga tidak pasti, mencatat percakapan Ansari muda dengan seorang guru Qalandari. Tema utama teks ini adalah pentingnya meninggalkan dunia, idealnya melalui cara seperti menjadi pengemis, terus-menerus bepergian, dan sering mengunjungi kuburan. Semua cita-cita ini relevan dengan Qalandariyah, terutama kecenderungan Jamal al-Din yang menonjol terhadap kuburan.[77]

Pada abad berikutnya, bukti sastra menjadi lebih melimpah dan lebih pasti. Ahmad Ghazali (w. 520 H/1126 M), 'Ayn al-Quzat Hamadani (w. 525 H/1130-31 M), Sana'i (w. 545

H/1150-51 M), dan Khaqani (w. 595 H/1198-99 M) menulis karya-karya yang kemudian diklasifikasikan sebagai *Qalandariyat* dalam beberapa manuskrip. Karya-karya ini berisi puisi tentang kebiasaan minum anggur, perjudian, cinta kemaksiatan, dan penolakan terhadap agama formal. Pada tahap awal ini dalam puisi Sufi Persia, karakteristik Qalandar belum sepenuhnya terdefinisi, tetapi figur tersebut hampir mencapai bentuk yang matang dalam karya para penyair abad ke-6/12 M ini. Kata *qalandar* muncul dalam berbagai kesempatan di karya-karya mereka.[78] Namun, pada fase berikutnya dalam puisi Sufi Persia, dimulai dari 'Attar (w. setelah 618 H/1221-22 M) dan berlanjut ke 'Iraqi (w. 688 H/1289 M) serta Sa'di (w. 691 H/1291-92 M), hingga mencapai puncaknya pada Hafiz (w. 792 H/1389-90 M), figur Qalandar berkembang menjadi *topos* sastra yang sejati. Sebagai kompleks gambaran yang terjalin erat, *topos* ini bercampur dengan tema-tema lain dalam puisi individu, biasanya *ghazal*. Kadang-kadang, terdapat juga karya puisi mandiri yang sepenuhnya didedikasikan untuk gambaran Qalandar, seperti *Qalandar'namah* yang singkat hanya dalam 56 bait oleh Amir Husayni (w. 718 H/1318-19 M). [79]

Ciri utama Qalandar dalam sastra adalah penolakan terbuka dan disengaja terhadap konvensi sosial demi mengejar "cinta agama yang sejati". Anarkisme dalam bentuk sosial ini diekspresikan melalui citra *topos* Qalandar: mengunjungi *kharabat* (kedai minum, tempat perjudian, atau rumah pelacuran), minum anggur, berjudi, dan sikap irreligius. Namun, analisis mendalam terhadap teks-teks yang relevan masih diperlukan untuk memahami rincian lebih lanjut.[80] Dalam tahap ini, bukti sastra tidak mencerminkan fenomena yang dapat disebut sebagai

gerakan Qalandari. Tidak ada penyebutan yang jelas tentang kelompok pengembara Qalandar dalam teks-teks ini. Qalandar dalam puisi biasanya digambarkan sebagai individu yang terisolasi dan kesepian.[81] Namun, ada beberapa bukti eksternal yang memungkinkan kita menghubungkan figur sastra Qalandar ini dengan rekan-rekan sejatinya dalam realitas.

Qalandar dalam Literatur Teoritis Sufi

Karena akar intelektual tradisi Qalandar dalam puisi Persia masih diselimuti kegelapan, maka sudah menjadi kebiasaan untuk merujuk pada literatur teoritis Sufis guna mencari makna sebenarnya dari sikap Qalandari. Salah satu titik acuan paling penting dalam hal ini adalah catatan dari Abu Hafs ‘Umar al-Suhrawardi (w. 632 H/1234 M) dalam bab kesembilan dari karyanya *‘Awarif al-Ma’arif*, di mana kaum Qalandar dibahas bersama kelompok-kelompok lain yang bukan bagian dari *Sufiyah*, tetapi hanya memiliki keterkaitan dengannya:

> *Istilah Qalandariyah merujuk pada orang-orang yang dikuasai oleh "kemabukan ilahiah" yang lahir dari ketenangan hati mereka, hingga pada akhirnya mereka menghancurkan adat istiadat dan melepaskan ikatan sosial, sembari melakukan perjalanan dalam "gurun ketenangan hati" mereka. Mereka melaksanakan shalat dan puasa hanya sejauh yang diwajibkan, tetapi tidak ragu untuk menikmati kesenangan dunia yang diizinkan oleh hukum shari’ah. Bahkan, mereka puas dengan tetap berada dalam batas-batas*

> *yang diperbolehkan dan tidak mencari kebenaran-kebenaran yang bersifat kewajiban hukum. Meskipun demikian, mereka konsisten dalam menolak penimbunan kekayaan dan hasrat untuk terus-menerus mencari kekayaan. Mereka tidak mempraktikkan ritual hidup zuhd, menjauhi kesenangan dunia, atau tindakan ibadah yang ekstrem, tetapi hanya berfokus dan merasa cukup dengan ketenangan hati mereka bersama Tuhan. Selain itu, mereka tidak tergoda untuk meningkatkan ketenangan hati yang sudah mereka miliki. Perbedaan antara Malamatiyah dan Qalandar terletak pada upaya mereka: kaum Malamati berusaha menyembunyikan tindakan ibadah mereka, sementara kaum Qalandar berusaha menghancurkan adat dan kebiasaan. Qalandar tidak terikat oleh penampilan luar dan tidak peduli dengan apa yang diketahui atau tidak diketahui orang lain tentang keadaan spiritualnya. Mereka tidak melekat pada apa pun selain ketenangan hati, yang menjadi satu-satunya milik mereka.*[82]

Catatan al-Suhrawardi memiliki signifikansi karena beberapa alasan. Pertama, sangat mencolok bahwa dalam laporan ini—yang kemudian hampir kata demi kata direproduksi oleh banyak penulis seperti al-Maqrizi dan Jamis [83]—tidak ada indikasi yang menunjukkan adanya pemahaman tentang Qalandariyah yang saat itu sudah mulai terlembagakan di bawah kepemimpinan Jamal al-Din Savi di Damaskus dan Damietta

pada masa hidup al-Suhrawardi. Sebagai contoh, sangat tidak mungkin bahwa seseorang yang mengetahui aktivitas Jamal al-Din akan menyatakan bahwa kaum Qalandar *"tidak menjalankan ritus seorang zahid, orang yang menahan diri, atau orang yang taat beribadah."* Selain itu, al-Suhrawardi juga tidak menyebutkan tentang *chahar zarb* (pencukuran empat kali, sebuah praktik khas Qalandari) atau pakaian khas Qalandari yang kemudian dikenal luas. Oleh karena itu, tampaknya ketika al-Suhrawardi menyelesaikan karya *Awarif al-Ma'arif* (yang diperkirakan selesai sebelum tahun 624 H/1227 M), ia sama sekali tidak mengetahui tentang gerakan Qalandari yang mulai muncul di Damaskus pada masa itu.[84]

Kedua, jelas bahwa pada masa hidup al-Suhrawardi, sudah memungkinkan untuk membicarakan suatu sikap keberagamaan yang secara khusus diidentifikasi sebagai Qalandariyah.[85] Faktanya, deskripsi al-Suhrawardi tentang sikap ini memiliki kemiripan yang kuat dengan *topos Qalandar* dalam puisi Persia. Yang paling mencolok dalam hal ini adalah sikap anti-konvensional yang disengaja, baik pada Qalandar dalam sastra maupun pada Qalandar "nyata" versi al-Suhrawardi. Selain itu, penekanan al-Suhrawardi pada ketenangan hati yang menjadi daya tarik kaum Qalandar, serta—yang mungkin lebih signifikan—pengamatannya bahwa kaum Qalandar memiliki pemahaman 'minimalis' terhadap hukum agama, semakin memperkuat kemungkinan adanya konvergensi antara dua fenomena ini. Dengan demikian, bagian dalam karya *'Awarif al-Ma'arif* tentang Qalandariyah menunjukkan bahwa *topos-Qalandar* dalam puisi Persia sebelum abad ke-13 bukan sekadar konvensi sastra, tetapi juga mencerminkan sikap keberagamaan

yang benar-benar diwakili oleh kaum Qalandar di dalam masyarakat.

Sebagai poin keempat dan yang terakhir, ada hal yang menarik ketika al-Suhrawardi membahas kaum Qalandar bersama dengan Malamatiyah, yang mungkin awalnya merupakan gerakan keagamaan non-Sufi. Ia berargumen bahwa kaum Qalandar jelas berbeda dari kaum Malamati dalam beberapa hal tertentu. Fokus utama kaum Malamati adalah menyembunyikan kesalehan batin mereka dari orang lain, karena takut bahwa perilaku pamer kesalehan dapat menjerumuskan seseorang ke dalam kesombongan diri dan akhirnya berujung pada perasaan lebih mulia dalam keta'atan yang mampu menjauhkan seorang mu'min dari Tuhan–dalam Islam, kesombongan dan merasa diri lebih saleh dibanding orang lain adalah dosa besar. Karena upaya keras mereka untuk menyembunyikan kesalehan, kaum Malamati sengaja mencari cara untuk mendapatkan kecaman publik dengan melanggar batas-batas sosial dan hukum. Namun, pelanggaran tersebut memiliki batas, sebab perhatian utama kaum Malamati adalah untuk berbaur dalam masyarakat dan menciptakan selubung anonimitas di sekitar diri mereka. Yang paling signifikan dalam konteks ini adalah penolakan kaum Malamati untuk mengadopsi pakaian khas, perlengkapan, serta ritual dan praktik tertentu–seperti kaum darwis lainnya. Selain itu, kaum Malamati dengan hati-hati memastikan diri untuk mencari nafkah sendiri dan memandang rendah kaum darwis yang hidup hanya dari sedekah dan amal. Oleh karena itu, meskipun dalam kasus ekstrem mereka bisa menjadi penyimpang sosial seperti kaum Qalandar, kaum Malamati tetap beroperasi dalam "paradigma tindakan",

dalam paradigm ini, makna dan hakikat keyakinan serta praktik keagamaan seseorang dipengaruhi oleh pandangan orang lain terhadap mereka. Sebaliknya, kaum Qalandar mengklaim telah melampaui paradigma ini sepenuhnya. Meskipun mereka juga hanya berfokus pada keadaan batin mereka sendiri, kaum Qalandar menolak premis dasar kaum Malamati, karena mereka menolak untuk mengakui pentingnya penilaian siapa pun selain Tuhan—satu-satunya "Sang Maha Mengetahui". Dari sudut pandang ini, pelanggaran sosial dan hukum yang dilakukan oleh kaum Qalandar hanyalah konsekuensi "sampingan" dari usaha utama mereka, yaitu mencapai dan menjaga ketenangan hati bersama Tuhan. Karena segala bentuk keterikatan sosial dipandang hanya akan mengganggu pencapaian tujuan ini, maka keterikatan tersebut dianggap sebagai hambatan yang dengan mudah dibuang.

Qalandariyah dan Kesalehan Darwis Sebelum Jamal al-Din

Apa hubungan historis antara kaum Qalandar sebelum abad ke-13 dengan gerakan renunsiasi baru pada periode pertengahan akhir? Hubungan yang paling jelas, tentu saja, adalah penggunaan nama Qalandar untuk menyebut para pengikut Jamal al-Din. Tidak diketahui bagaimana atau kapan tepatnya nama ini mulai digunakan untuk menyebut kelompok darwis tersebut. Yang pasti, mereka sudah menyebut diri mereka sebagai Qalandar pada saat Khatib Farisi menulis biografi suci sang guru pada pertengahan abad ke-8/ke-14. Namun, sulit untuk memastikan apakah praktik ini berasal dari masa hidup Jamal al-

Din atau hal itu adalah tambahan yang muncul belakangan. Apa pun kebenarannya mengenai waktu tersebut, penerapan nama Qalandar kepada kelompok *Jawlaq* (dimaksudkan untuk kaum darwis Qalandar yang mengenakan kain wol/ *jawlaq/ jawlaqi* [*catatan pentj.*.]) sangat penting karena menunjukkan adanya kesinambungan, setidaknya secara nominal, antara tren Qalandari sebelum Jamal al-Din dengan Qalandariyah pada masa selanjutnya. Meskipun generasi pertama Qalandar model Jamal al-Din mungkin tidak sengaja mencoba mewujudkan ideal-ideal "Qalandari yang lebih tua" dalam praktik, hampir tidak diragukan lagi bahwa dalam jangka panjang, ideal ini memengaruhi aktivitas Qalandariyah di masa selanjutnya. Jika tidak, akan sulit menjelaskan kemunculan kaum Qalandar yang cenderung duniawi seperti yang digambarkan oleh Sir Paul Rycaut, seorang pengamat masyarakat Ottoman pada pertengah-an abad ke-11/ke-17:

> *Kaum Qalandar menghabiskan waktu mereka dengan makan dan minum; dan untuk memenuhi kerakusan ini, mereka bahkan akan menjual batu dari ikat pinggang mereka, anting-anting, dan gelang mereka (yang lagi-lagi, diberi label benda sakral untuk menipu para pembeli yang polos/ dangkal dalam beragama).*
>
> *Ketika mereka datang ke rumah orang kaya atau orang terpandang, mereka akan menyesuaikan diri dengan selera humor dan tatakrama tuan rumah, memberikan kata-kata yang menyenang-kan dan ungkapan ceria kepada seluruh keluarga*

> *untuk meyakinkan mereka agar memberikan jamuan yang murah hati dan gratis. Bagi mereka, kedai minuman dianggap suci seperti masjid, dan mereka percaya bahwa mereka melayani Tuhan sama baiknya melalui pesta pora dan mengeksploitasi makhluk (manusia) ciptaan-Nya sebagaimana orang lain (muslim) melayani-Nya dengan keteguhan hati dan menghindari larangannya.*[86]

Sejauh mana pengamatan seperti itu oleh pengamat eksternal maupun pengamat internal dalam masyarakat Islam mencerminkan kenyataan tentu saja dapat diperdebatkan. Namun, terlepas dari keraguan tersebut, jelas bahwa "individualisme anarkis" dalam tren Qalandari sebelum Jamal al-Din tetap dilestarikan dalam aktivitas kelompok darwis anarkis, terutama melalui penekanan mereka pada penyimpangan sosial yang mencolok.

Mode kesalehan yang berfokus pada penolakan duniawi memiliki akar yang dalam dan kokoh dalam perkembangan historis agama Islam. Arus kuat asketisme yang berorientasi pada akhirat sebagai alternatif cara hidup sudah hadir selama tiga abad pertama Islam di Bulan Sabit Subur (Mesopotamia), serta sepanjang abad ketiga/kesembilan, keempat/kesepuluh, dan kelima/kesebelas di wilayah Iran dan sekitarnya. Tren-tren semacam ini akhirnya diserap dan dijinakkan, meskipun tidak sepenuhnya dihapuskan, oleh sufisme yang berorientasi pada dunia. Sebagai mode kesalehan mistis, sufisme sendiri juga mengandung kecenderungan kuat untuk melarikan diri secara

kontemplatif dari dunia. Akibatnya, sufisme menjadi sumber letupan individualisme anarkis yang berulang. Manifestasi paling menonjol—dan yang paling relevan untuk pembahasan ini—dari individualisme tersebut adalah tren Qalandari yang berkembang terutama dalam lingkup budaya Persia. Pada akhir Periode Pertengahan Awal, tren ini mengalami revitalisasi yang kuat dan dipadukan dengan arus asketisme dengan kecenderungan akhirat yang signifikan, sehingga menghasilkan bentuk kesalehan darwis yang berkembang di wilayah Bulan Sabit Subur dan Iran, muncul pada awal abad ketujuh/ketigabelas.

BAB EMPAT. PARA AHLI ASKETISME

Munculnya bentuk renunsiasi baru paling jelas terlihat dalam perjalanan hidup para asketik individual yang memainkan peran kunci dalam pembentukan gerakan penolakan dan penyimpang-an. Teladan dari kesalehan para ahli asketisme di mana pun, menjadi katalis bagi pembentukan kolektivitas sosial yang menerjemahkan bentuk-bentuk ideal yang dibangun oleh para tokoh tauladan renunsiasi baru, dan dalam waktu berikutnya telah menjadi tindakan penyimpangan sosial dan agama dengan skala yang lebih massif yang dilakukan oleh para pengikutnya. Oleh karena itu, langkah yang tepat untuk memulai rekonstruksi sejarah renunsiasi baru ini adalah dengan serangkaian penggambaran biografis dari para tokoh tauladan kaum darwis yang paling menonjol.

Jamal Al-Din Savi: Sang Tauladan Para Qalandar

Kelompok Qalandar muncul sebagai kelompok darwis yang baru dan berbeda di Damaskus dan Damietta pada awal abad ketujuh/ketiga belas. Pembentukan *Thariqah* Qalandariyah berpusat pada aktivitas pemimpinnya, Jamal al-Din Savi (atau Savaji dalam beberapa sumber). Contoh pribadi Jamal al-Din memainkan peran yang sangat menentukan dalam kemunculan kelompok Qalandar. Identitas mereka terjaga melalui kepatuhan pada praktik-praktik yang dianjurkan oleh Jamal al-Din atau lingkaran pengikut/ sahabat terdekatnya. Praktik paling khas, yang dikenal sebagai "empat pukulan" (*chahar zarb*), mencakup mencukur rambut kepala, janggut, kumis, dan alis (kadang juga bulu mata). Praktik ini berasal langsung dari tindakan Jamal al-

Din sendiri. Berkat keberadaan karya biografi, kita dapat merekonstruksi garis besar kehidupan dan kepribadian Jamal al-Din. Pada tahun 748/1347-48, Khatib Farisi dari Shiraz (lahir 697/1297-98), seorang murid berusia lima puluh satu tahun dari pemimpin Qalandari, Muhammad Bukhara'i di Damaskus, menyelesaikan sebuah biografi tentang Jamal al-Din dalam bentuk syair Persia. [87] Ditulis sekitar satu abad setelah wafatnya sang guru besar, hagiografi ini, paling tidak, mencerminkan pesan Jamal al-Din sebagaimana dipahami oleh kelompok Qalandar tertentu di Damaskus pada pertengahan abad kedelapan/keempat belas.

Fokus utama Khatib Farisi dalam biografinya adalah perjalanan spiritual Jamal al-Din dari seorang pengikut *Thariqah* Sufi yang dihormati menuju *Thariqah* Qalandariyah yang dipandang sesat. Pada bagian awal karyanya, Jamal al-Din digambarkan sebagai seorang tauladan Sufi muda yang sangat dihormati. Dalam narasi ini, Khatib Farisi bahkan menjadikan Jamal al-Din sebagai rekan sezaman sekaligus sahabat terkasih Bayazid Bastami, salah satu tokoh besar dalam tradisi Sufi. Ia juga mengklaim bahwa 'Uthman Rumi, yang dalam banyak sumber lain digambarkan sebagai guru awal Jamal al-Din, sebenarnya adalah muridnya[88]. Menurut Khatib Farisi, Bayazid Bastami mempercayakan 'Uthman Rumi untuk belajar di bawah bimbingan Jamal al-Din. Diceritakan bahwa Jamal al-Din memberikan khotbah tentang Al-Qur'an dan *hadith* dari mimbar emas yang dihiasi permata, di hadapan sejumlah besar pengikut di sebuah *khanqah* di Irak. Dalam tahap awal karir spiritualnya ini, pandangan Jamal al-Din tentang tasawwuf tampak sangat konservatif dan berada dalam arus utama tradisi Sufi. Salah satu

contoh penting adalah kutipan panjang yang diambil dari *Mirsad al-'Ibad min al-Mabda' ila al-Ma'ad* karya Najam al-Din Razi Dayah (w. 654/1256). Dalam kutipan ini, Jamal al-Din menjelaskan makna "makrokosmos" dan "mikrokosmos" secara tradisional tanpa menunjukkan pandangan yang radikal atau inovatif [89]. Namun, dalam informasi terbatas yang diberikan oleh Khatib Farisi tentang fase awal ini, terdapat penekanan khusus pada konsep *zuhd* (detasemen atau pelepasan duniawi) dalam pandangan Jamal al-Din. Konsep ini, meskipun umum dalam *tasawwuf*, menjadi elemen penting dalam perubahan radikal yang akan membentuk identitas Qalandariyah di bawah kepemimpinan Jamal al-Din.

Setelah kedatangan 'Uthman Rumi dalam lingkaran muridnya, Jamal al-Din menyampaikan pidato panjang tentang keutamaan pengembaraan. Mempraktikkan apa yang ia ajarkan, ia mulai menjelajahi berbagai wilayah bersama empat puluh pengikutnya, termasuk 'Uthman Rumi. Perjalanan ini berlangsung hingga Jamal al-Din bertemu Jalal Darguzini di makam Zaynab, putri dari Zayn al-'Abidin (imam Syiah kelima), di pemakaman Bab al-Saghir di Damaskus. Jalal Darguzini, dengan penampilannya yang mencolok—sepenuhnya telanjang kecuali beberapa daun yang menutupi alat kelaminnya, hanya memakan tumbuh-tumbuhan liar, serta tetap diam dan tidak bergerak di satu tempat—membuat kesan mendalam pada Jamal al-Din. Terinspirasi oleh pemandangan ini, Jamal al-Din berdoa kepada Tuhan agar ia dapat terbebas dari dua dunia (dunia materi dan dunia akhirat) dan agar semua hambatan di jalannya dihapuskan. Konon, doanya dijawab melalui intervensi ilahi: semua rambut di kepala dan tubuhnya rontok, menandai transformasi spiritualnya.

Fenomena ini dipandang sebagai simbol bahwa Jamal al-Din telah "mati sebelum kematian" (sebagaimana diungkapkan dalam *hadith mutu qabla an tamutu*). Sejak saat itu, Jamal al-Din secara resmi “membentuk” *Thariqah* Qalandariyah, meniru penampilan dan kebiasaan Jalal Darguzini. Transformasi ini mencakup: seorang Qalandar adalah orang yang membebaskan dirinya dari kedua dunia melalui kematian yang disengaja (*mawt-i iradi*) dengan tujuan mencapai kedekatan yang terus-menerus dengan Tuhan.[90] Kebiasaan khas Qalandari, seperti bertelanjang dengan hanya menggunakan daun untuk menutupi pinggang, mencukur seluruh rambut tubuh, serta duduk diam dan tanpa bicara di kuburan. tanpa tidur dan hanya memakan rumput liar, semuanya dianggap sebagai konsekuensi langsung dari “kematian sebelum kematian”[91] ini. Seorang Qalandar terlihat dan, bisa dikatakan, bertindak seperti orang mati. Dengan demikian, praktik Qalandari mengucapkan empat kali *tekbir*, yang secara sengaja merujuk pada doa jenazah, berfungsi sebagai pengingat terus-menerus akan keadaan Qalandar yang sebenarnya: “mati terhadap kedua dunia.” Singkatnya, seorang Qalandar sepenuhnya menolak masyarakat dan melepaskan diri dari hak serta kewajiban kehidupan sosial. Ia menolak segala bentuk interaksi sosial seperti pekerjaan, pernikahan, dan bahkan persahabatan, serta sepenuhnya mengabdikan diri hanya kepada Tuhan dalam kesendirian total.

Khatib Farisi menggambarkan sisa perjalanan hidup Jamal al-Din sebagai perjuangan untuk tetap hidup menyendiri. Anehnya, tantangan terbesar bagi Jamal al-Din dalam hal ini justru muncul dari komunitas Qalandar yang terbentuk di sekelilingnya berdasarkan teladannya. Awalnya, kelompok inti ini

terdiri dari Jamal al-Din dan tiga muridnya (Jala Darguzini, Muhammad Balkhi, dan Abu Bakr Isfahani, tetapi tidak termasuk ‘Uthman Rumi, meskipun ia mengakui keagungan Jamal al-Din). Kelompok inti ini segera dikelilingi oleh lingkaran yang jauh lebih besar dari para pengikut baru yang memeluk *Thariqah* Qalandariyah. Perekrutan anggota baru tidak dilakukan secara aktif. Labelisasi, atau lebih tepatnya kritik, atas penyebaran teladan Jamal al-Din tidak ditujukan pada sang guru sendiri, melainkan pada murid-murid intinya, terutama Abu Bakr Isfahani. [92] Awalnya, Jamal al-Din dengan enggan mengakui perlunya kepemimpinan dan, sampai batas tertentu, bahkan menyesuaikan praktik asketismenya yang ekstrem dengan toleransi terhadap kehidupan bermasyarakat. Misalnya, ia mengizinkan murid-muridnya memakan makanan yang diberikan oleh orang-orang beriman, meskipun ia sendiri menolak menyentuh makanan dari orang lain. Kebiasaannya mengenakan pakaian wol berat yang tidak nyaman (*jawlaq*) tampaknya juga merupakan bentuk kompromi untuk menerima kontak yang lebih intens dengan masyarakat. Namun, dalam jangka panjang, komitmen teguh Jamal al-Din untuk tetap terpisah dari kedua dunia lebih besar daripada rasa tanggung jawabnya terhadap para pengikutnya sebagai pemimpin mereka. Ia mendelegasikan otoritasnya kepada murid utamanya dan meninggalkan Damaskus untuk tetap setia pada misinya yang sebelumnya, yaitu menyendiri, lalu melakukan perjalanan ke Damietta, Mesir. Di Damietta, ia membuktikan kesuciannya melalui *kharomah* menumbuhkan janggut dan menghabiskan enam tahun yang damai di sana, menolak menerima pengikut baru, termasuk pejabat kota tersebut.[93] Setelah wafat, ia dimakamkan di kota yang sama.

Catatan Khatib Farisi dengan jelas menunjukkan bahwa para Qalandar di Damaskus menghargai asketisme menyendiri (eremitisme) Jamal al-Din yang menolak dunia, sebagai sebuah jalan paling ideal, yang mampu hidup hingga sekitar tiga generasi setelah aktivitasnya di kota tersebut. Murid sekaligus penulis biografinya *menggembar-gemborkan* jalan ideal ini menjadi sebuah pembelaan yang penuh semangat terhadap kemiskinan (*faqr*). Narasi utama dimulai dengan sebuah bagian berjudul "*Tentang Keutamaan Kemiskinan*" (*dar sifat-i fazilat-i faqr*), dan tema yang sama menjadi penekanan sepanjang teks. Pesan utama yang disampaikan dalam konteks ini adalah bahwa Nabi Muhammad, makhluk terbaik dan nabi terakhir di dunia, memilih kemiskinan mutlak, dan bahwa Jamal al-Din adalah raja dan simbol dari kemiskinan.[94] Meskipun Khatib Farisi tidak memberikan informasi spesifik tentang gerakan Qalandari pada masanya, semua tanda menunjukkan bahwa rekan-rekan darwisnya tidak hanya mempertahankan tetapi juga menghormati jalan kemiskinan yang dikaitkan dengan Jamal al-Din.

Adalah mungkin untuk merekonstruksi inti sejarah kehidupan Jamal al-Din berdasarkan berbagai catatan dalam sumber-sumber Arab, Persia, dan Turki. Jamal al-Din lahir pada akhir abad keenam/kedua belas, kemungkinan di kota Savah, Iran, yang terletak di barat daya Tehran modern. Meskipun hampir tidak ada yang diketahui tentang masa mudanya, ada beberapa bukti bahwa ia mungkin belajar untuk menjadi seorang *'ulama'* agama. Menurut tradisi lisan yang dilestarikan dalam lingkaran Chishti di Delhi selama abad kedelapan/keempat belas, misalnya, Jamal al-Din dikenal sebagai "perpustakaan berjalan," karena ia mengeluarkan fatwa tanpa perlu merujuk pada kitab

apa pun.[95] Karena tradisi ini ditransmisikan oleh seorang prawi yang juga seorang Qalandar dengan pretensi akademik, ke-sahih-an-nya diragukan.[96] Namun, mungkin terdapat inti kebenaran di dalamnya, mengingat sumber-sumber Mamluk melaporkan bahwa Jamal al-Din telah mempelajari Al-Qur'an serta ilmu-ilmu keagamaan dan setidaknya menulis sebagian tafsir Al-Qur'an. [97] Sebagai seorang pemuda, ia bepergian ke Damaskus untuk melanjutkan studinya, di mana ia berafiliasi dengan rumah peristirahatan (*hospice*) milik 'Uthman Rumi yang terletak di kaki gunung Qasiyun di barat laut kota. [98] 'Uthman Rumi hampir dapat dipastikan adalah ayah dari Sharaf al-Din Muhammad Rumi, pemimpin rumah peristirahatan Rumiyah di Qasiyun, yang meninggal pada 684/1285. Kita hampir tidak tahu apa-apa tentang sang ayah, yang, menurut satu sumber kontemporer, dikenal karena kepatuhannya yang ketat terhadap *sunnah*.[99] Sang anak digambarkan dalam catatan kematian singkatnya sebagai "sangat murah hati dan rendah hati, serta sering menghadiri *sama'*." [100]

Keterlibatan Jamal al-Din dengan *Thariqah* Sufisme yang dihormati, sebagaimana dibuktikan melalui kesetiaannya kepada 'Uthman Rumi, mengarah pada perubahan dramatis ke asketisme ekstrem setelah pertemuannya dengan Jalal Darguzini,[101] seorang pemuda asketis yang luar biasa dalam detasemen dan kesendirian. Darguzini, sebagai lambang keterpisahan dan kesendirian, membawa transformasi mendalam dalam kesalehan Jamal al-Din. Dalam suasana hati yang dipenuhi asketisme, Jamal al-Din mencukur wajah dan kepalanya, serta mulai menghabiskan waktunya duduk diam di atas kuburan dengan wajah menghadap ke arah Mekah, kiblat, tanpa bicara, dan hanya

memakan rumput liar sebagai makanannya.[102] Tradisi lain menyebutkan bahwa peralihan Jamal al-Din ke praktik asketisme ekstrem didorong oleh usahanya yang sangat hati-hati untuk menjaga kesuciannya, mengingatkan pada bagian tertentu dari kisah Yusuf dalam Al-Qur'an (12:21–35). Menurut tradisi ini, yang memberikan penjelasan alternatif untuk kebiasaan Jamal al-Din mencukur janggut dan alisnya, ia terus-menerus dilecehkan oleh seorang wanita yang jatuh cinta padanya karena ketampanan wajah dan tubuhnya. Setelah gagal merayunya, wanita itu akhirnya berhasil memperdayanya masuk ke rumahnya. Tanpa jalan keluar, dalam upaya terakhir untuk menyelamatkan diri, Jamal al-Din mencukur janggut dan alisnya dengan pisau cukur yang kebetulan ia miliki. Wanita tersebut, terkejut dan jijik, mencemoohnya dengan keras dan mengusirnya dari rumahnya. Setelah mengatasi godaan dengan mencukur rambut wajahnya, Jamal al-Din kemudian menjadikan hal itu kebiasaannya untuk selalu menjaga wajahnya bersih tanpa rambut. [103] Terlepas dari kebenaran cerita tersebut, penjelasan "fantastis" ini tentang asal-usul kebiasaan mencukur Jamal al-Din dapat ditolak sebagai ciri umum dalam hagiografi. [104]

Kisah sisa perjalanan hidup Jamal al-Din sesuai dengan informasi yang ditemukan dalam biografi sucinya. Ketika kesendiriannya terganggu oleh semakin banyaknya pengikut, Jamal al-Din memutuskan untuk meninggalkan kelompok tersebut dan pergi ke tempat di mana ia sama sekali tidak dikenal. Ia mendelegasikan otoritasnya kepada murid utamanya, Muhammad al-Balkhi, lalu meninggalkan Damaskus dan menghabiskan tahun-tahun terakhir hidupnya dalam isolasi sosial yang terjaga dengan hati-hati di sebuah pemakaman di Damietta,

di mana sebuah lembaga pendidikan sufisme (*zawiyah*) kemudian dibangun di sekitar makamnya. [105]

Jamal al-Din, pertama dan terutama, adalah seorang penolak dunia yang tak kenal kompromi. Ia sangat tegas dalam menolak dunia ini, sebagaimana terlihat dari kegemarannya tinggal di pemakaman, baik di Damaskus maupun di Damietta, serta dari kehati-hatiannya yang ekstrem untuk memisahkan dirinya dari semua pola kehidupan sosial yang mapan melalui praktik seperti mencukur kepala dan semua rambut wajah, mengenakan pakaian dari karung wol, dan menolak bekerja untuk penghidupan. Ia juga kemungkinan besar hidup selibat. Meskipun tidak sepenuhnya menolak keberadaan murid-murid dan tidak acuh terhadap kebutuhan mereka, ia menghindari segala bentuk perhatian dan lebih memilih menjalani kehidupan sebagai petapa sepenuhnya. Tidak mungkin untuk menyimpulkan sikapnya terhadap hukum *shari'ah*. Meskipun tidak ada tanda-tanda bahwa ia sengaja menghindari kewajiban ibadah yang diperintahkan atau secara jelas melanggar larangan hukum agama, laporan tentang hidupnya memberi kesan bahwa kepatuhan pada *shari'ah* bukanlah fokus utama dalam perjalanannya. Pesan yang tak terbantahkan dari teladan pribadinya adalah asketisme yang menolak dunia, dan kekuatan serta daya tarik dari bentuk kesalehan asketis ini berperan penting dalam pembentukan *Thariqah* Qalandariyah.

Qutb Al-Din Haydar: Sang Tauladan Para Haydaris

Kelompok Darwis Haydaris, yang terkenal dengan ciri khas penampilan yang menggunakan besi sebagai kalung,

gelang, ikat pinggang, gelang kaki, dan cincin yang digantungkan pada telinga serta alat kelaminnya, menjadi pemandangan yang umum di berbagai wilayah dunia Islam sejak awal abad ketujuh/tigabelas. Sosok tauladan dari kelompok *Thariqah* Haydariyah yang paling mencolok ini adalah seseorang bernama Qutb al-Din Haydar. Meskipun kisah hidup sang tokoh asketis yang menjadi junjungan para Haydaris ini masih diselimuti legenda, kecenderungan religiusnya masih terlihat jelas dalam berbagai laporan tentang "keajaiban" yang dilakukannya.

Qutb al-Din Haydar tinggal di sekitar kota Zavah di wilayah Khorasan, yang kini dikenal sebagai Turbat-i Haydariyah di timur laut Iran.[106] Tidak seperti para pengikutnya, ia tidak terlalu tertarik dengan kehidupan pengembaraan dan lebih memilih hidup menyendiri di sebuah gunung dekat Zavah.[107] Makamnya masih berdiri hingga hari ini di lokasi tersebut.[108] Perjalanan panjang tokoh darwis Haydaris ini berlangsung sepanjang abad keenam/keduabelas dan berakhir sekitar tahun 617/1200, ketika Zavah dihancurkan oleh bangsa Mongol.[109] Konon, ia berasal dari keturunan bangsawan dari kesultanan Turki, sehingga mungkin memiliki daya tarik tersendiri di kalangan penutur bahasa Turki.[110] Namun, hanya sedikit fakta tentang biografi Qutb al-Din yang dapat dipastikan keabsahannya.[111] Ia kemungkinan mengalami fase sebagai penganut *Thariqah* Sufisme yang terhormat di awal kehidupannya. Dalam beberapa sumber, ia digambarkan pernah menjadi murid Syaikh Luqman, yang aktif di kota Sarakhs dekat Zavah, atau sufi terkenal asal Turki, Ahmad Yesevi (w. 562/1166) dari Turkistan.[112] Namun, keberadaan hubungan ini tidak dapat dikonfirmasi. Hubungannya dengan Ahmad Yesevi, yang hanya disebutkan dalam sumber-

sumber akhir dan tidak ditemukan dalam tradisi Yesevi itu sendiri, bahkan cenderung diragukan, terutama mengingat sifat *tasawwuf* Yesevi yang sangat terikat pada *shari'ah*, yang hampir tidak menyisakan ruang bagi asketisme dunia—penyangkalan/ penyimpangan seperti yang dianut Qutb al-Din Haydar. Meski demikian, beberapa laporan menunjukkan bahwa Qutb al-Din Haydar memang memiliki keterkaitan dengan dunia sufi, seperti kedekatannya dengan Shah-i Sanjan (w. 597/1200–1201 atau 599/1202–3), seorang murid Qutb al-Din Mawdud-i Chishti (w. 527/1132–33), yang mungkin telah menulis sebuah bait puisi (*ruba'i*) untuk Qutb al-Din.[113] Dalam konteks yang sama, beberapa pihak mengklaim bahwa Ibrahim Ishaq 'Attar Kadkani, ayah dari penyair terkenal Farid al-Din 'Attar, adalah pengikut Qutb al-Din. Bahkan, Farid al-Din 'Attar sendiri, yang konon pernah menerima berkah dari Qutb al-Din Haydar saat masih kecil, diduga mendedikasikan salah satu karya pertamanya, *Haydarnamah*, untuk sang guru. Meski sang penyair memang lahir di Kadkan, sebuah kota yang tidak jauh dari Zavah, detail klaim ini sulit dikonfirmasi, terutama karena karya *Haydarnamah* tersebut tidak ditemukan hingga kini.[114]

Kesalehan dari Haydar hanya dapat digambarkan secara garis besarnya saja. Jelas bahwa ia meninggalkan peradaban demi menjalani kehidupan sebagai seorang asketis di alam liar. Sebuah kisah tentang peralihannya ke asketisme ditemukan dalam *Khayr al-majalis* (disusun setelah 754/1353), di mana penyusun Hamid Qalandar mencatat cerita tentang Haydar yang ia dengar dari Syaikh Nasir al-Din Mahmud Chiragh-i Dihli (wafat 757/1356). Saat masih kecil, Haydar naik ke sebuah gunung dalam keadaan setengah sadar lalu menghilang dan tidak pernah

terlihat kembali. Setelah bertahun-tahun, ia akhirnya terlihat oleh seorang musafir yang mendapati Haydar yang hanya mengenakan pakaian dari daun-daun dan sibuk memerah susu seekor kijang betina. Mendapat kabar tentang keberadaan anaknya dari musafir tersebut, ayah Haydar mencarinya di gunung tetapi tidak berhasil. Dalam keputusasaan, ia meminta bantuan Syaikh Luqman. Ketika Luqman datang ke kaki gunung, Haydar muncul dengan sendirinya untuk menemui sang Syaikh. Ketika Syaikh menasihatinya untuk pergi ke kota dan melakukan dakwah, Haydar menyatakan bahwa ia tidak lagi bisa meninggalkan alam liar. Namun, ia setuju untuk menemui orang tuanya setiap hari jika mereka datang dan menetap di kaki gunung. Tempat di mana orang tua Haydar menetap kemudian berkembang menjadi desa Zavah.[115]

Qutb al-Din Haydar sepenuhnya menyatu dengan alam. Ia tampaknya hanya menggunakan daun untuk menutupi tubuhnya dan sepenuhnya bergantung pada alam untuk memenuhi ke-butuhannya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika namanya dikaitkan dengan penemuan efek memabukkan dari daun ganja.[116] Namun, lebih dari sekadar sikapnya yang secara total menarik diri dari peradaban manusia dan penemuannya tentang hashish, ketenaran dan pengaruh Qutb al-Din terutama didasar-kan pada upayanya yang dramatis untuk mengendalikan nafsu hewaninya (*nafs*). Prakitk yang paling dibanggakan oleh generasi penerusnya adalah tindakannya yang merendam diri dalam air es selama musim dingin dan masuk ke dalam api pada musim panas.[117] Ia juga terkenal karena kemampuannya dalam me-nangani besi cair (seakan-akan besi cair yang panas itu hanya sebuah lelehan lilin) untuk membuat kalung dan gelang.[118]

Dikombinasikan dengan kebiasaan khas Haydaris mengenakan cincin besi di sekitar alat kelamin—yang sangat mungkin berasal dari teladan Qutb al-Din sendiri—kisah-kisah keajaiban ini menunjukkan bahwa sebagian besar asketisme ekstrem Qutb al-Din bertujuan untuk menjinakkan hasrat seksualnya. Pengendalian diri secara khusus dan penyangkalan diri yang keras secara umum, yang secara mencolok dilambangkan oleh peralatan besi berat, adalah warisan khusus Qutb al-Din Haydar kepada para pengikutnya.

Otman Baba: Sang Tauladan Para Abdals dari Rum

Berbeda dengan Jamal al-Din Savi dan Qutb al-Din Haydar, para pendiri Qalandariyah dan Haydaris, Otman Baba tidak dapat dianggap sebagai pendiri Abdals dari Rum. Kelompok ini memiliki sejarah yang berliku-liku yang dapat ditelusuri kembali ke abad ketujuh/tigabelas. Namun, baru pada paruh kedua abad kesembil-an/lima belas Abdals dari Rum muncul sebagai kelompok darwis yang berbeda dengan keyakinan dan praktik khas mereka. Otman Baba tanpa diragukan lagi adalah tokoh kunci dalam perkem-bangan *Thariqah* Abdals pada periode ini.

Otman Baba dikenal terutama melalui hagiografinya, yang ditulis oleh salah satu pengikutnya bernama Kücük Abdal pada tahun 888/1483, lima tahun setelah kematian gurunya.[119] Menurut karya ini, nama asli Otman Baba adalah Hüsam Sah. Ia tampaknya datang ke Asia Kecil dari Khorasan selama atau segera setelah kampanye Temür (r. 771-807/1370-1405) di wilayah tersebut, meskipun bahkan para murid dekatnya tidak mengetahui asal-usulnya yang sebenarnya. Sebagai seorang asketis

dan mistikus sejati yang mempraktikkan *chahar zarb*, ia sebagian besar mengembara di pegunungan dan dataran tinggi barat laut Asia Kecil dan Balkan, ditemani oleh beberapa ratus derwis. Tanggal kematiannya disebutkan sebagai 883/1478–79; karena dikatakan bahwa ia lahir pada 780/1378-79, ia kemungkinan hidup hingga usia seratus tahun.[120]

Pandangan keagamaan Otman Baba sangat menarik. Sesuai dengan tradisi Sufi yang terkenal, ia percaya bahwa kewalian (*walayah*) merupakan dimensi batin sekaligus penJamisn kenabian (*nubuwah*). [121] Menurut Otman Baba, kewalian adalah "gembala" kenabian. Karena kewalian berfungsi untuk melestarikan dan mengonfirmasi validitas kenabian, menyangkal-nya sama dengan menyatakan kekufuran.[122] Tampaknya, Otman Baba mendasarkan pandangan ini pada interpretasi khusus terhadap ayat Qur'an yang terkenal tentang perjanjian primordial di QS 7 ayat 172 [perjanjian yang dibuat saat manusia masih berada di dalam rahim orang tua, perjanjian ini dibuat untuk mencegah manusia beralasan di hari kiamat dengan mengatakan bahwa mereka lengah atau tidak tahu tentang keesaan Allah SWT *catatan pentj.*.]. Tuhan mengeluarkan seluruh umat manusia dari tulang rusuk Adam dan bertanya, "Bukankah Aku Tuhanmu?" Mereka yang menjawab ya, menurut Otman Baba, adalah orang-orang beriman dan penganut *tawhid* sejati; yang menjawab tidak adalah orang kafir; dan yang tidak menjawab sama sekali adalah para wali—mungkin karena hubungan mereka dengan Tuhan begitu kokoh sehingga mereka tidak memerlukan perjanjian. [123]

Setelah siklus kenabian berakhir pada sosok Muhammad, siklus kewalian dimulai oleh menantu sekaligus sepupu Muhammad, Ali bin Abi Thalib. Institusi kewalian kemudian dijaga oleh jaringan para wali. Otman Baba membagi wali menjadi dua kategori utama, yaitu "gila" (*divanah*) dan "syar'i" (*mashru'*), tergantung pada elemen dominan dalam sifat mereka, apakah api dan udara atau air dan tanah. Meskipun kedua jenis ini diterima, para wali "gila" dianggap lebih unggul daripada mereka yang terikat oleh *shari'ah*. Kelebihan para wali yang tertarik secara ilahi (*majdhub*) ini secara hukum diizinkan bagi mereka. [124]

Otman Baba juga bersikeras bahwa para wali sejati tersembunyi dari manusia dan mengutip ucapan ilahi di luar Al-Qur'an yang terkenal, *"Teman-teman-Ku berada di bawah tenda-tenda-Ku [atau jubah-Ku]; tidak ada yang mengenal mereka kecuali Aku,"* sebagai konfirmasi pandangan ini [125]. Karena itu, ia sangat kritis terhadap semua guru Sufi yang mengklaim hak eksklusif untuk mengarahkan dan membimbing murid-murid mereka. Ia menuduh bahwa agenda tersembunyi para "pengelola *zawiyah*", sebagaimana ia menyebut para guru Sufi, tidak lebih dari orang-orang yang berhasrat atas akumulasi harta duniawi. Ia sendiri benar-benar enggan memiliki harta dan secara konsisten menolak hadiah dalam bentuk apa pun, terutama uang, yang ia samakan dengan kotoran. Kemiskinan mutlak adalah satu-satunya kondisi sosial yang mendukung keselamatan ilahi. [126]

Agenda keagamaan Otman Baba tampaknya memiliki dua tujuan utama. Di satu sisi, sebagian besar aktivitas kewaliannya diarahkan pada kritik terbuka dan radikal terhadap

para "pengelola *zawiyah*". Secara umum, ia tidak memuliakan wali mana pun di masanya atau di masa lalu, kecuali Sultan Süca' dan Haci Bektas.[127] Ironisnya, Bektais khususnya diperlakukan dengan penuh penghinaan oleh Otman Baba. Bagian panjang dari biografi suci Otman Baba didedikasikan untuk kritik keras terhadap seorang bernama Mü'min Dervis dan gurunya, Bayezid Baba, keduanya adalah "wali *zawiyah*" yang tampaknya merupakan Bektashi atau setidaknya menghormati Haci Bektas. Dalam satu kesempatan di Istanbul, Otman Baba bahkan mengintimidasi guru Bektashi, Mahmud Çelebi, hingga ia terpaksa mencari perlindungan di *zawiyah* Edhemi terdekat. [128]

Di sisi lain, Otman Baba mempraktikkan doktrin kesatuan wujud (*wahdat al-wujud*), di mana ia menganggap Tuhan termanifestasikan dalam segala sesuatu, terutama dalam setiap diri manusia. Sesuai dengan pandangan ini, ia mengklaim dirinya identik dengan Muhammad, Isa, Musa (kadang juga Adam), atau bahkan dengan Tuhan itu sendiri. Dalam semangat yang sama, ia meminum air bekas mandi dan menyatakan bahwa tidak ada benda—kecuali uang—yang najis, karena semua benda sama-sama mencerminkan Tuhan.[129] Pandangan imanen ini tampaknya menjadi dasar klaimnya atas kewalian, meskipun tidak jelas apakah ia benar-benar menganggap dirinya sebagai salah satu "wali tersembunyi" atau bahkan "Kutub" alam semesta.

Otman Baba memiliki hubungan khusus dengan sultan Ottoman Mehmed II (memerintah 855-86/1451-81). Ia meramalkan kebangkitan Mehmed II sebagai penguasa ketika sang sultan masih menjadi pangeran, dan kemudian memperingatkan sultan terhadap kampanye yang gagal untuk merebut Beograd. Tujuan-

nya dalam hubungannya dengan sultan adalah untuk menunjukkan keunggulannya, dan, menurut biografernya, Küçük Abdal, Mehmed II bahkan mengakui bahwa "sultan sejati" adalah Otman Baba.[130]

Ciri paling menonjol dari penolakan duniawi Otman Baba adalah aktivisme sosialnya. Berbeda dengan Jamal al-Din Savi, yang menargetkan hati nurani religius individu Muslim dengan membatasi dirinya di pemakaman, dan lebih berbeda lagi dengan Qutb al-Din Haydar, yang berusaha menghindari manusia sama sekali dengan menghilang ke hutan belantara, Otman Baba mengarahkan agenda penolakannya terhadap institusi, terutama kepada kaum Sufi, dan juga elit politik serta ajaran islam non-Sufi.

BAB LIMA: KELOMPOK DARWIS DALAM MASA KEJAYAAN, 1200–1500

Kesalehan dari para ahli asketisme terus dilestarikan dan menyebar ke seluruh dunia Islam melalui kegiatan kelompok-kelompok darwis yang menyimpang secara *shari'ah* dan sosial. Kelompok ini mengubah bentuk-bentuk ideal asketisme dari para guru besar mereka menjadi prinsip-prinsip aksi sosial yang bermakna secara religius dalam skala besar. Kelompok seperti Qalandar, Haydaris, dan Abdal dari Rum berupaya mempertahankan dan mereproduksi bentuk-bentuk kesalehan menyimpang yang dikembangkan atau diwakili oleh tokoh seperti Jamal al-Din Savi, Qutb al-Din Haydar, dan Otman Baba.

Mempelajari sejarah gerakan-gerakan ini tidaklah mudah. Bukti sejarah yang relevan tersebar dalam berbagai sumber, seringkali terbatas, dan kadang tidak akurat. Hal ini tidak mengejutkan. Di satu sisi, para darwis cenderung tidak "mendokumentasikan" cara hidup mereka secara tertulis karena penolakan mereka untuk mempelajari "ilmu dunia", yang merupakan bagian logis dari agenda mereka. Meski begitu, mereka tetap menghasilkan catatan tertulis tentang kehidupan asketisme yang menyimpang, terutama dalam bentuk hagiografi (biografi suci) dari para guru mereka. Catatan ini tampaknya ditujukan hanya untuk konsumsi internal kelompok darwis dan tidak beredar luas.

Di sisi lain, karena para darwis menentang masyarakat melalui penyimpangan sosial yang mencolok, mereka biasanya hanya menarik perhatian dari pihak-pihak yang mengkritik mereka. Para pengkritik ini sering kali memiliki alasan untuk

memutarbalikkan pesan kehidupan asketis yang menyimpang tersebut. Para darwis umumnya diabaikan oleh elit budaya, kecuali ketika tindakan mereka secara singkat menjadi bahan perhatian para sejarawan, penulis biografi, pembaharu agama, atau sastrawan.

Oleh karena itu, meskipun hanya terdapat catatan pendek tentang tokoh-tokoh utama dalam biografi dan kelompok darwis hanya disebutkan secara sepintas dalam kronik sejarah atau karya sastra besar, kritik mendalam terhadap asketisme menyimpang, seperti yang ditulis oleh Muhammad al-Khatib dan Vahidi, memberikan ulasan yang lebih panjang dan mandiri. Jika digabungkan dengan catatan internal dari para darwis sendiri, semua bahan ini—meskipun terfragmentasi dan penuh bias—memungkinkan kita untuk merekonstruksi gambaran gerakan-gerakan asketisme yang menyimpang pada Periode Pertengahan Akhir.

Timur Tengah Arab

Damaskus, kota paling terkenal di Suriah, adalah pusat awal kemunculan asketisme menyimpang di dunia Islam. Setelah Jamal al-Din Savi meninggalkan kota tersebut untuk melakukan perjalanan ke Damietta, kepemimpinan komunitas Qalandar yang baru muncul diambil alih terlebih dahulu oleh Jalal al-Din al-Darguzini, lalu oleh Muhammad al-Balkhi, dua murid utama sang guru. Kelompok ini diusir dari kota oleh al-Malik al-Kamil dari Mesir ketika ia merebut Damaskus dan menjadi penguasanya pada tahun 635/1238. Namun, pengasingan ini tampaknya berlangsung singkat bagi para Qalandar. Mereka tampaknya

segera kembali ke kota tersebut setelah itu, karena diketahui bahwa penerusnya al-Malik al-Zahir (berkuasa 658–676/1260–1277) menghormati Muhammad al-Balkhi, pemimpin Qalandar di Damaskus selama masa pemerintahannya.

Muhammad al-Balkhi menetapkan pemakaian pakaian dari wol yang disebut *jawlaq* bagi para Qalandar, dan kemungkinan besar selama pemerintahan al-Zahir, ia membangun sebuah *hospice* untuk para darwisnya dengan biaya yang berasal dari kas kesultanan. Selama kunjungan ke Damaskus, al-Zahir mem-berikan hadiah berupa seribu koin perak (*dinar*) dan beberapa karpet kepada para Qalandar, yang menyambut sang sultan di *hospice* mereka. Meskipun al-Balkhi menolak undangan al-Zahir untuk pergi ke Mesir, al-Zahir juga mengatur pemberian tunjang-an tahunan berupa tiga puluh karung gandum dan uang harian sebesar sepuluh *dinar* kepada para Qalandar.[131]

Para Qalandar bukan satu-satunya darwis menyimpang di Damaskus pada masa Muhammad al-Balkhi. Kelompok Haydaris memasuki kota tersebut pada tahun 655/1257. Mereka mengenakan jubah longgar yang terbuka di bagian depan (*farajiyah*) dan topi tinggi (*tartur*); mereka mencukur janggut mereka tetapi membiarkan kumis mereka tumbuh. Kebiasaan ini konon meniru pemimpin mereka, Haydar, yang janggutnya dicukur oleh para penangkapnya ketika ia menjadi tawanan Isma'ili. Sebuah *hospice* dibangun untuk mereka di kawasan 'Awniyah.[132]

Pada dekade yang sama ketika kelompok Haydaris tiba di Damaskus, sekelompok Qalandar terlihat di Harran, timur laut Aleppo. Mereka menghadiri pertemuan pada tahun 658/1259–1260 dengan Mongol Hülegü, yang didampingi oleh cendekiawan terkenal Nasir al-Din Tusi (w. 672/1274). Hülegü ingin mengetahui siapa mereka, dan jawaban singkat Nasir al-Din, "*Mereka adalah sampah tak terpakai dari dunia ini*", hal itu sudah cukup untuk membuat Hülegü memerintahkan eksekusi para Qalandar. [133]

Hasan al-Jawalaqi al-Qalandari, yang sebelumnya mendirikan sebuah *hospice* untuk para Qalandar di Kairo, melakukan perjalanan ke Damaskus bersama Sultan Kitbugha (berkuasa 694–696/1295–1297) pada tahun 695/1295–1296. Di sana, Kitbugha mengunjungi para Qalandar di pegunungan al-Mizzah, sementara Hasan mengorganisir sebuah pertemuan besar (*waqt*) darwis di *hospice* al-Hariri, berkat hadiah berupa seribu koin emas (*dinar*) yang diterimanya dari Kitbugha.[134] Hasan tidak kembali ke Mesir, melainkan tinggal di Damaskus, di mana ia wafat pada tahun 722/1322.[135] Pada masa Khatib Farisi (sekitar 740–750/1340–1350), masih ada kelompok Qalandar yang cukup besar di Damaskus, dipimpin oleh Muhammad Bukhara'i. *Hospice* asli para Qalandar terus berfungsi dan masih ada pada awal abad keenam belas.[136]

Para Qalandar menyebar ke kota-kota lain di Timur Dekat Arab segera setelah muncul di Damaskus. Di kota Damietta di Mesir, terdapat sekelompok Qalandar di *hospice* Jamal al-Din, yang dipimpin oleh seorang bernama al-Syaikh Fath al-Takruri pada saat Ibn Battutah mengunjungi kota tersebut pada tahun 725/1325.[137] *Hospice* Qalandar lainnya di Mesir berada di Kairo,

yang didirikan oleh Hasan al-Jawalaqi al-Qalandari. Hasan mempelajari cara hidup Qalandar dari para Syaikh Iran (*fuqara' al-'ajam*) dan menetap di Kairo tak lama sebelum atau selama pemerintahan Kitbugha. Ia segera menjadi tokoh terkenal, kaya, dan mendirikan sebuah *hospice* di luar Bab al-Mansur ke arah "kuburan dan pemakaman". *Hospice* ini menjadi pusat bagi para Qalandar di Kairo, di mana selalu terdapat banyak Qalandar di bawah bimbingan seorang guru. Hampir setengah abad kemudian, pada tahun 761/1359–1360, al-Malik al-Nasir al-Hasan (periode kedua berkuasa: 755–762/1354–1361) mengeluarkan dekret yang melarang para Qalandar mencukur janggut mereka dan berpakaian seperti orang Iran dan Majusi (*al-majus wa-al-a'ajim*). Dekret ini disampaikan langsung kepada pemimpin Qalandar di Kairo, meskipun, setelah itu, sang sultan juga tetap meminta berkah darinya.[138]

Di Yerusalem, sebuah gereja tua yang dikenal sebagai Dayr al-Akhmar di tengah pemakaman Mamila diubah menjadi *hospice* Qalandar menjelang akhir abad kedelapan/keempat belas oleh seorang Syaikh Ibrahim al-Qalandari. Ibrahim menarik kekaguman seorang wanita bernama Tonsuq bint 'Abd Allah al-Muzaffariyah, yang membangun sebuah makam (*qubbah*) untuknya di sebelah *hospice* pada tahun 794/1391–1392. *Hospice* ini dihuni oleh sekelompok Qalandar. Namun, bangunan ini runtuh pada tahun 893/1487–1488 dan masih dalam kondisi rusak pada awal abad kesepuluh/keenam belas.[139] Bukti lain yang menunjukkan pen-tingnya para Qalandar di wilayah Bulan Sabit Subur selama paruh pertama abad ketujuh/ketiga belas diberikan oleh 'Abd al-Rahman al-Jawbari, yang mengaitkan asal-usul "inovasi yang tercela" (*bid'ah*) berupa mencukur janggut

dengan mereka. Ia memberi tahu pembacanya bahwa para darwis ini tidak berpuasa maupun berdoa.[140] Al-Jawbari juga melaporkan tentang kelompok Haydaris. Para darwis ini mencukur janggut mereka dan terbiasa menangani besi merah-panas. Mereka menusuk alat kelamin mereka untuk menggantungkan cincin besi di sana. Menurut al-Jawbari, mereka hanyalah para penipu, dan tidak satu pun dari mereka bisa bertahan hidup sehari tanpa mengonsumsi hashish.[141] Ibn Taymiyah, seorang puritan yang wafat pada tahun 728/1328, juga menemukan kesempatan untuk mengutuk para Qalandar. Ia mencela mereka sebagai orang-orang kafir yang mencukur janggut, mengabaikan shalat dan puasa, serta melanggar larangan-larangan dalam Al-Qur'an. Mereka percaya bahwa Nabi Muhammad pernah memberikan beberapa buah anggur kepada pemimpin mereka, "Qalandar", yang berbicara dalam bahasa Persia. [142] Selain itu, Taqi al-Din ibn al-Maghrib dari Baghdad (w. 684/1285–1286) menulis sebuah puisi pendek tentang Qalandar. [143] Gambar yang diberikan dalam komposisi ini adalah seorang Qalandar yang hidup berfoya-foya dan mencari nafkah melalui praktik penipuan. Kepalanya dicukur, dan jika tidak telanjang, ia mengenakan jubah dari kain wol (*dalq/dalaq*) atau kemeja dari bulu domba.[144] Ia mengonsumsi sari marijuana (*bang*) dan menghindari anggur karena harganya yang mahal. Ia mengemis dalam bahasa Persia. Seorang murid Qutb al-Din Haydar dilaporkan pernah mengunjungi *khanqah* Abu Hafs ‘Umar al-Suhrawardi (w. 632/1234) di Baghdad.[145] Para Qalandar juga muncul dalam karya "*Seribu Satu Malam*" [kumpulan cerita rakyat Timur Tengah, catatan penerj.] sebagai tiga darwis bermata satu dengan kepala yang dicukur, sebuah tanda yang jelas tentang “reputasi” dan keberadaan mereka di tanah Arab. [146]

Pembentukan kelompok Qalandariyah terjadi, oleh karena itu, di wilayah Bulan Sabit Subur yang didominasi oleh budaya Arab dan di Mesir selama paruh pertama abad ketujuh/ketiga belas. Namun, secara etnis, pemimpin—dan, kemungkinan besar, sebagian besar anggota—gerakan ini pada tahap ini bukanlah orang Arab, melainkan sebagian besar orang Iran. Sifat kelompok yang sebagian besar berasal dari Iran ini terlihat jelas dari nama-nama Qalandar yang tercatat dalam sumber-sumber. Jamal al-Din dan murid pertamanya, Jalal, adalah orang Iran dari Savah dan Darguzin. Murid-murid utama lainnya juga berasal dari Iran dan Asia Kecil, meskipun sumber yang berbeda memberikan nama-nama yang berbeda untuk mereka (Muhammad Balkhi, Muhammad Kurdi, Shams Kurdi, Abu Bakr Isfahani, Abu Bakr Niksari). Di lingkungan budaya Suriah dan Mesir, Qalandariyah tampaknya tetap menjadi kelompok Iran sepanjang abad ketujuh hingga kedelapan/ketiga belas hingga keempat belas. Hasan al-Jawalaqi, kemungkinan besar seorang keturunan Arab, dilaporkan belajar cara hidup Qalandar dari para guru Iran. Belakangan, para Qalandar dilarang mencukur dan berpakaian seperti orang Iran. Bukti lebih lanjut yang diberikan oleh penyair Taqi al-Din ibn al-Maghribi dan Ibn Taymiyah menunjukkan bahwa para Qalandar biasanya berbicara dalam bahasa Persia. Bahkan, biografi Jamal al-Din ditulis dalam bahasa Persia oleh Shirazi Khatib Farisi di bawah arahan pemimpin Qalandar di Damaskus, Muhammad Bukhara'i. Oleh karena itu, kemungkinan besar di antara para penutur bahasa Arab, Qalandariyah—dan mungkin juga Haydariyah, yang lebih sedikit rinciannya—dipandang sebagai fenomena asing yang sebagian besar berasal dari Iran.

Signifikannya, di Timur Dekat Arab, terdapat gerakan darwis lokal yang mendekati gaya hidup asketisme yang menyimpang secara sosial. Yang paling menonjol di Suriah, Irak, dan Mesir adalah *Thariqah* Rifa'iyah. Terinspirasi oleh aktivitas guru mereka yang eponim, Ahmad al-Rifa'i (w. 578/1183), para darwis Rifa'i menantang mode kesalehan yang sudah mapan melalui praktik-praktik seperti berjalan di atas api, memakan ular, dan menusuk tubuh dengan pedang atau batang besi panjang. Pengembangan praktik-praktik ajaib ini jelas merupakan langkah yang produktif, yang mengarah pada penyebaran cepat Rifa'iyah di seluruh wilayah dan menghasilkan versi lokal seperti Haririyah—jalan Abu al-Hasan 'Ali al-Hariri (w. 645/1247–1248)—di Damaskus dan Badawiyah—jalan Ahmad al-Badawi (w. 675/1276)—di Tanta, Mesir. [147] Penyebaran gerakan yang kompleks ini di wilayah tersebut terjadi bersamaan dengan perkembangan kesalehan darwis asketis di wilayah yang sama. Berdasarkan sejumlah praktik bersama (seperti Haydaris yang menari di atas api dan Rifa'i yang mengenakan kalung besi), ada tingkat interaksi tertentu di antara berbagai kelompok darwis ini. Meskipun sejarah awal Rifa'iyah dan cabang-cabangnya belum dipelajari secara rinci, jelas bahwa dalam jangka panjang, gerakan-gerakan ini membedakan diri mereka dengan penekanan pada keajaiban daripada penolakan sosial yang melawan norma. Tidak seperti para asketis penyimpang, para Rifa'i tampaknya hanya menyimpang dari konvensi sosial selama sesi pertunjukan keajaiban; di luar itu, mereka adalah anggota masyarakat yang "normal" yang berfungsi dalam jaringan hubungan sosial sehari-hari. Pandangan yang bersifat impresif ini, bagaimanapun, jelas membutuhkan pengujian lebih lanjut melalui analisis mendalam terhadap bukti sejarah.[148]

Iran

Baik Qalandar maupun Haydaris aktif di Iran sejak awal abad ketujuh/ketiga belas, meskipun bukti terkait cukup langka, kemungkinan karena kekurangan sumber-sumber tertulis mengenai Iran untuk periode ini. [149]

Biografi anonim penyair Persia Fakhr al-Din 'Iraqi (w. 688/1289) menyertakan beberapa informasi tentang Qalandar. Ketika 'Iraqi berusia sekitar tujuh belas tahun (sekitar 627/1229-30, sekitar satu dekade setelah kehancuran kampung halamannya, Hamadan, oleh bangsa Mongol pada 618/1221), sekelompok Qalandar muncul di Hamadan. 'Iraqi segera terpikat oleh seorang pemuda dari kelompok tersebut. Tidak mampu berpisah dari orang yang dicintainya, ia mengikuti para Qalandar ke Isfahan, di mana ia mencukur janggutnya dan menjadi salah satu dari mereka dalam pengembaraan mereka. Bersama-sama, mereka melakukan perjalanan hingga Delhi dan Multan di India, dan mengunjungi, di antara Syaikh-Syaikh lainnya, Baha' al-Din Zakariya', yang dikatakan menyambut mereka. Setelah beberapa petualangan lebih lanjut yang menyebabkan 'Iraqi kehilangan semua jejak kecuali satu rekannya karena badai, penyair muda ini memutuskan menjadi murid Baha' al-Din dan menetap di Multan. [150]

Dalam catatan lain, Shams Tabrizi, salah satu dari banyak tokoh sezaman terkenal dengan 'Iraqi, dikatakan menyebabkan kematian seorang Qalandar yang sembrono yang menolak mem-berikan tempat untuknya selama sedang besama-sama dalam suatu pertemuan di 'Iraq-i 'Ajam.[151] Abu al-Fadl al-

Hasan al-'Uqbari mendengar sebuah kisah tentang asal-usul hashish dari seorang Syaikh Qalandar bernama Ja'far ibn Muhammad al-Shirazi ketika ia berada di Tustar pada 658/1260.[152]

Beberapa waktu kemudian, terdengar kabar bahwa sekelompok Qalandar berkumpul di sekitar Babi Ya'qubiyan, guru dari Hasan (atau Ishan) Mengli yang memiliki pengaruh terhadap penguasa Ilkhanid, Ahmad Tegüder (680-83/1282-84).[153] Pada waktu yang sama, ada Qalandar di Shirvan dan Gilan. Syaikh Ibrahim Gilani (w. 700/1301), guru dari Safi al-Din Ardabili (w. 735/1334) yang lebih terkenal, memperingatkan pengikutnya tentang "kesesatan" mereka (kaum Qalandar). Beberapa Qalandar bahkan berusaha membunuh Zahid Gilani ketika ia berada di Shirvan. Para konspirator pembunuhan berencana (yang gagal) ini kemudian dihukum atas perintah gubernur Turki di wilayah tersebut; banyak dari mereka dipotong telinga dan hidungnya, sementara satu orang dieksekusi secara singkat.[154]

Kehadiran Qalandar tercatat di kota Shar-i Zur di barat daya Iran, terletak di antara Mawsil dan Hamadan, sebelum akhir abad ketujuh/ketiga belas. Syaikh Qazi Zahir al-Din Muhammad, se-orang murid dari sufi terkenal Awhad al-Din Kirmani (w. 635/1237-38), pernah bermalam di sebuah masjid di desa dekat Shar-i Zur. Setelah malam tiba, sekitar sepuluh *Jawlaq* memasuki masjid dan mengunci pintu di belakang mereka. Mengira mereka sendirian, mereka makan, kemudian menyiapkan dan meminum minuman ganja, serta melakukan *sama'*. Setelah itu, mereka melakukan aktivitas lain yang tidak dijelaskan oleh Zahir al-Din.

Qazi yang ketakutan melarikan diri begitu *Jawlaq* tersebut tertidur.[155]

Pada abad ketujuh/ketiga belas, Haydaris juga aktif di Iran. Kemungkinan besar ada komunitas darwis yang sedang berkembang di sekitar Qutb al-Din Haydar selama masa hidupnya. Nama dua murid langsung Qutb al-Din Haydar, Abu Khalid dan Hajji Mubarak, tercatat dalam sumber-sumber.[156] Laporan dari al-Qazwini, Ibn Battutah, dan Amir Hasan Sijzi menunjukkan bahwa sekitar setengah abad setelah wafatnya Qutb al-Din Haydar, sudah ada sekelompok darwis Haydaris di Zavah. Sumber-sumber dari awal abad ketujuh/ketiga belas sudah mengenal ciri khas darwis Haydaris, seperti mengenakan kalung, cincin, dan gelang besi. Ibn Battutah, yang mengunjungi Zavah antara 732/1331-32 dan 734/1333-34, mencatat bahwa para darwis yang mengenakan cincin besi di kedua telinga dan alat kelamin mereka, serta kalung dan gelang, adalah pengikut Qutb al-Din Haydar.[157] Keberadaan Haydaris di sekitar Zavah juga dibuktikan dengan munculnya seorang darwis Haydaris dalam karya pendek yang ditulis oleh penyair Persia Pur-i Baha (w. 685/1286-87) pada 667/1269. Darwis ini tinggal di sebuah desa di distrik Khvaf, tepat di tenggara Zavah. Ia memiliki dagu yang dicukur bersih, mengenakan cincin pada alat kelaminnya, dan ditemani seorang anak muda yang tidak berjanggut.[158] Asal-usul etnis para pengikut awal ini tidak jelas, meskipun kemungkinan asal-usul Qutb al-Din yang berasal dari Turki tampaknya memengaruhi rekrutmen Haydaris, jika pengamatan al-Qazwini mencerminkan tren yang lebih umum. Popularitas Qutb al-Din Haydari tampaknya tidak terbatas pada kelompok sosial tertentu,

karena ia dikatakan dihormati baik oleh budak maupun penguasa. [159]

Meskipun lebih sulit melacak Qalandar dan Haydaris di Iran selama dua abad berikutnya, ketika wilayah tersebut secara politik terbagi antara Muzaffarid, Jalayirid, Timurid, Karakoyunlu, dan Akkoyunlu, ini tidak menunjukkan bahwa mereka sepenuhnya lenyap dari Iran. *Zawiyah* Qutb al-Din Haydar tampaknya terus menjadi pusat Haydaris yang aktif. Seorang Baba Resul dilaporkan bergabung dengan *Thariqah* Haydariyah dan menghabiskan waktu bertahun-tahun di *zawiyah* ini selama masa pemerintahan Temür (r. 771–807/1370–1405).[160] Bukti lain menunjukkan keberadaan Haydaris di Tabriz selama masa Karakoyunlu Kara Yusuf (r. 791-823/1389–1420, dengan jeda panjang akibat invasi Timurid) dan putranya Iskender (r. 823-841/1420–38). Ibn al-Karbala'i dan Nur Allah Shushtari, sumber utama tentang subjek ini, tidak memberikan deskripsi rinci tentang Haydaris pada masa itu. Ada kemungkinan menarik bahwa laporan-laporan ini mungkin merujuk pada gerakan Haydaris baru di bawah kepemimpinan Qutb al-Din Haydar Tuni, yang sepenuhnya berbeda dari kelompok Haydaris sebelumnya.[161] Ambiguitas yang serupa, meskipun dalam tingkat yang lebih rendah, juga muncul dalam sebuah surat yang ditulis oleh Akkoyunlu Uzun Hasan (r. 857-882/1453–1478) kepada Sehzade Bayezid (yang naik takhta Ottoman pada 886/1481 sebagai Bayezid II) setelah kemenangannya pada 872/1467 atas Karakoyunlu Cihansah dan penaklukannya atas Tabriz. Pernyataan Uzun Hasan bahwa ia menekan kelompok bid'ah seperti Qalandar dan Haydaris tidak menyertakan detail-detail

spesifik dan menimbulkan keraguan tentang identitas Haydaris ini.[162]

Qalandar juga terus ada pada periode ini. Seorang Qalandar bernama Zangi-i ‘Ajam-i Qalandari (w. 806/1403-4), misalnya, memiliki sebuah lodge di Kirman dan kemungkinan memiliki kelompok pengikut di kota ini.[163] Dalam wilayah kekuasaan Timurid di Iran timur, seorang Qalandar yang mencukur janggutnya dan hanya mengenakan selembar kain felt tanpa kemeja atau pakaian dalam dilaporkan pada abad kesembil-an/lima belas.[164] Pada akhir abad yang sama, Sultan Husayn Baykara (r. 875–912/1470–1506) menulis surat kepada hakim Khvaf dan Bakharz, memerintahkan mereka untuk menghentikan inovasi (bid‘ah) berupa pencukuran empat bagian tubuh (*chahar zarb*) yang menjadi begitu populer di kalangan pemuda dan Qalandar.[165] Selain itu, Jamis (817–898/1414–1492) menyerta-kan pembahasan tentang Qalandar dalam karya *Nafahat al-uns*.[166] Laporan tentang Qalandar di Iran berlanjut hingga periode Safavid.[167]

India

Dibandingkan dengan Iran, keberadaan Qalandar dan Haydaris di India Muslim (barat laut, sekarang Pakistan) pada abad ketujuh-kedelapan/ketiga belas-keempat belas jauh lebih banyak dan lebih informatif. Kemunculan Qalandar di India dikaitkan dengan tokoh-tokoh seperti Syaikh ‘Usman Marandi (lebih dikenal sebagai La’l Shahbaz Qalandar), Shah Khizr Rumi, dan Bu ‘Ali Qalandar dari Panipat. Syaikh ‘Usman Marandi (w. 673/1274) adalah seorang murid terkemuka dari Baha’ al-Din

Zakariya'. Ia dikenal sebagai "*Ruby*" (La'l) karena kebiasaannya berpakaian merah, sementara gelar tambahan "*Royal Falcon*" (*Shahbaz*) diberikan oleh gurunya. Beberapa komposisi puisi dikaitkan dengannya. Setelah wafat, ia dimakamkan di kampung halamannya di Sihvan, Sind, di mana makamnya menjadi pusat ziarah terkenal.[168] Shah Khizr Rumi diketahui berada di Delhi selama masa hidup Syaikh Chishti Qutb al-Din Bakhtiyar Kaki (w. 633/1235) dan memiliki hubungan dengan Syaikh ini, meskipun ia tampaknya meninggal di tanah kelahirannya di Asia Kecil.[169] Bu 'Ali dari Panipat kemungkinan hidup lebih lambat dibandingkan La'l Shahbaz atau Shah Khizr, jika laporan tentang tanggal kematiannya pada 724/1324 dapat dipercaya. Ia disebut-sebut memiliki hubungan dengan Syaikh Chishti seperti Qutb al-Din Bakhtiyar dan Nizam al-Din Awliya' (w. 726/1325), meskipun ini mungkin legenda yang muncul kemudian, mengingat Qutb al-Din hidup jauh lebih awal daripada Bu 'Ali, dan sumber-sumber Chishti pada masa Nizam al-Din tidak mencatat keberadaan Syaikh dari Panipat. Bu 'Ali mendirikan sebuah *khanqah* di Panipat, yang kemudian menjadi pusat ziarah bagi Qalandar dan kelompok terkait.[170]

Selain tokoh-tokoh terkenal ini, keberadaan Qalandar anonim di India Muslim abad ketujuh/ketiga belas tercatat dalam beberapa anekdot di literatur Sufi maupun kronik sejarah. *Khanqah* Suhrawardi Baha' al-Din Zakariya' (w. 666/1267-68) di Multan dan Chishti Farid al-Din Ganj-i Shakar (w. 664/1265) di Ajodhan kadang-kadang dikunjungi oleh Qalandar yang, baik secara individu maupun berkelompok, sering terlibat dalam perilaku provokatif terhadap Sufi yang telah menetap.[171] Belakangan, seorang Qalandar bernama Sultan Darvish dan

kelompoknya tampaknya mendapat patronase dari Tughril, gubernur Bengal yang memberontak. Tughril memberikan mereka tiga *mans* emas untuk membuat perlengkapan logam khas mereka. Namun, Qalandar ini dieksekusi bersama pengikut Tughril lainnya oleh Sultan Balban (r. 664-86/1266-87) setelah pemberontakan ditekan pada 677-78/1279. [172] Qalandar terus terlihat di *khanqah* Chishti Nizam al-Din Awliya' dan Nasir al-Din Chiragh-i Dihli di Delhi pada pergantian abad ketujuh/ketiga belas dan dekade-dekade berikutnya.[173] Kelompok Qalandar yang berkeliaran di pedesaan maupun kota tetap menjadi pemandangan umum di India Muslim abad kedelapan/keempat belas, sebagaimana terlihat dari peringatan Syaikh Muhammad Gisu'daraz tentang bahaya berasosiasi dengan Qalandar.[174]

Penyebaran Haydaris ke India juga tercatat dengan baik. Selama pemerintahan Jalal al-Din Firuz Shah (689-95/1290-96), seorang Syaikh Haydaris terkemuka bernama Abu Bakr Tusi Haydaris tinggal di Delhi. Salah satu darwisnya, Bahri, terlibat dalam pembunuhan Sidi Muwallih di hadapan sultan. Abu Bakr memiliki sebuah *khanqah* di tepi sungai Jamnah dan sering bergaul dengan Syaikh Sufi terkenal serta cendekiawan terhormat.[175] Ibn Battutah dua kali bertemu Haydaris di India. Pertama, di dekat Amroha, India utara, di mana ia menginap semalam dengan kelompok Haydaris yang dipimpin oleh seorang Syaikh berkulit hitam. Haydaris ini menari di atas kayu yang terbakar hingga api padam tanpa pakaian mereka terbakar. Pertemuan kedua terjadi di Ghogah, Malabar, juga dengan kelompok Haydaris lain yang dipimpin seorang Syaikh.[176]

Pengaruh Qalandar dan Haydaris tampaknya berkontribusi pada pembentukan dua kelompok darwis lokal yang menyimpang di India pada abad kesembilan/lima belas: Madaris dan Jalalis. Madaris berpusat pada aktivitas Badi' al-Din Qutb al-Madar (w. sekitar 844/1440), seorang tokoh suci terkenal di India Muslim. Pengikutnya dikenal karena menolak pakaian, melumuri tubuh mereka dengan abu, serta memiliki rambut panjang yang kusut. Mereka juga mengenakan rantai besi di kepala dan leher, mem-akai sorban hitam, membawa panji hitam, dan dikenal dengan perilaku yang menyimpang secara religius serta konsumsi ganja yang berlebihan.[177] Jalalis, di sisi lain, mengklaim kesetiaan kepada saint dari Uch, Sind, Jalal al-Din Husayn al-Bukhari (Makhdum-i Jahaniyan Jahangasht, w. 785/1384). Mereka menyerupai Madaris dalam penampilan, tetapi mempraktikkan *chahar zarb* (pencukuran kepala, janggut, kumis, dan alis). Meskipun Makhdum-i Jahaniyan dikenal sebagai Sunni, kelompok ini menjadi penganut Syiah yang ekstrem dan mempraktikkan ritual aneh seperti memakan ular dan kalajengking.[178] Interaksi antara Qalandar, Haydaris, Madaris, Jalalis, dan kelompok Hindu menyimpang di wilayah India Muslim sangat sulit untuk dipetakan. Namun, jelas bahwa pada akhir abad kesembilan/lima belas, penolakan terhadap masyarakat melalui penyimpangan sosial yang mencolok telah menjadi salah satu opsi keagamaan yang menonjol di masyarakat India.

Asia Kecil

Di Asia Kecil, seperti di wilayah lain dalam dunia Islam, Qalandar dan Haydaris mulai muncul sekitar awal abad ketujuh/ketiga belas. Diduga ada Qalandar di Anatolia dan

bahkan di Konstantinopel selama masa hidup Jamal al-Din. [179] Lebih pasti lagi, seorang murid Jamal al-Din bernama Abu Bakr Niksari berada di Konya beberapa dekade kemudian. Niksari terkenal di kota itu pada saat wafatnya **Jalal al-Din Rumi** (672/1273). Salah satu dari tujuh sapi dalam prosesi pemakaman Rumi kemudian dikirim ke dapur umum (langar) "gnostik ilahi Syaikh Abu Bakr Jawlaqi Niksari" sebagai hadiah.[180] Rumi sendiri mengenal Qalandar dan pernah mengatakan kepada tukang cukurnya bahwa dia iri kepada mereka karena mereka tidak memiliki janggut sama sekali. [181] Penyair sufi terkenal ini juga mengenal dan berbicara dengan Hajji Mubarak Haydaris, seorang murid langsung Qutb al-Din Haydar yang tinggal di Konya dan sangat menghormati Rumi. [182]

Di luar Konya, Qalandar kemungkinan hadir di banyak tempat lain di Asia Kecil. Misalnya, Haci Bektas (mungkin wafat 669/1270–7) dikatakan telah menerima sekelompok Qalandar dari Khorasan di tempat tinggalnya di Sulucakarahöyük, Kirsehir. [183] Karya heresiografi *Fustat al-'adalah fi qava'id al-saltanah* karya Muhammad ibn Muhammad al-Khatib, yang berisi catatan paling awal tentang kemunculan Qalandar, ditulis pada 683/1284–85 untuk pembaca lokal di Kastamonu, menunjukkan bahwa masyarakat setempat sudah cukup akrab dengan Qalandar.

Seperti di Iran, kehadiran Qalandar dan Haydaris di semenanjung ini jarang terlihat selama abad kedelapan-sembilan/keempat belas-kelima belas. Namun, jejak mereka tetap memengaruhi perkembangan praktik kesalehan Sufi di budaya Turki. Banyak tokoh utama yang tertarik pada gaya hidup darwis,

beberapa di antaranya benar-benar terpikat. Tokoh-tokoh penting dalam perkembangan ini termasuk Barak Baba, Kaygusuz Abdal, dan Sultan Süca'.

Barak Baba berasal dari Tokat di Anatolia tengah. Ayahnya adalah seorang komandan militer, dan pamannya adalah seorang juru tulis terkenal. Ia menjadi murid setia wali pejuang Sari Saltuk, yang memberinya nama Barak (anjing berbulu) setelah ia dengan antusias memakan makanan yang dimuntahkan oleh gurunya [184]. Menjelang akhir abad ketujuh/ketiga belas, Barak Baba pergi ke Iran dan mendapatkan kepercayaan dari Ilkhanid Ghazan Khan dan penerusnya, Muhammad Khudabandah Öljeytö. Pada 706/1306, ia dan para darwisnya melakukan perjalanan ke Suriah dan Mesir, kemungkinan dalam misi untuk Öljeytö. Setelah memasuki Damaskus dengan gaya yang mencolok, ia pindah ke Yerusalem tetapi gagal masuk ke Mesir. Dalam perjalanan kembali ke Iran, ia terbunuh dalam ekspedisi ke Gilan pada 707/1307-8. Jenazahnya dibawa ke Sultaniyah, di mana sebuah rumah singgah dibangun untuk para pengikutnya oleh penguasa Mongol. Ketika Ulu 'Arif Çelebi, seorang guru dari *Thariqah* Mevleviyah, mengunjungi rumah singgah itu pada 716/1316, Hayran Emirci menjadi pemimpin para darwis Baraki.[185] Barak Baba adalah sosok yang eksentrik, dengan penampilan yang sangat aneh. [186] Ia menyukai tarian, nyanyian, dan sering mengucapkan pernyataan-pernyataan penuh teka-teki. Beberapa ucapannya disimpan dalam komentar Persia karya Qutb al-'Alavi pada 756/1355.[187] Meskipun sulit dipahami bagi pembaca modern, keberadaan karya ini menunjukkan bahwa pengaruh Barak Baba terhadap generasi berikutnya cukup besar. Juga yang terpenting adalah

rantai inisiasi yang menghubungkan Barak Baba dengan seorang Taptuk Emre hingga penyair Sufi Turki terkenal, Yunus Emre (mungkin wafat 720/1320-21).[188]

Kaygusuz Abdal hidup pada paruh kedua abad ke-delapan/keempat belas dan seperempat awal abad berikutnya. Ia adalah murid Abdal Musa, seorang sufi ceria yang menyukai makanan dan sering membawa tongkat. Abdal Musa menyebut para pengikutnya sebagai Abdals, yang mengenakan kulit binatang, membawa mangkuk darwis, dan melakukan ritual penyucian darah selama bulan *Muharram*.[189] Kaygusuz Abdal biasanya mengenakan jubah wol tanpa lengan atau kalung (*kepenek*), mencukur empat bagian tubuh (*chahar zarb*), dan membawa tanduk. Ia mengonsumsi hashish dengan bebas dan, seperti gurunya, menyukai makanan.[190] Tulisannya penuh warna, berpusat pada dua tema utama: setiap individu manusia adalah mikrokosmos, dan alam semesta adalah manusia raksasa (makroantropos).[191]

Sultan Süca' hidup sezaman dengan Kaygusuz Abdal. Ia sudah menjadi pemimpin Abdal selama masa pemerintahan Ottoman Bayezid I (791-805/1389–1403) dan terus aktif se-panjang paruh pertama abad kesembilan/kelima belas. Ia diketahui berinteraksi dengan sufi terkenal seperti Haci Bayram (wafat 833/1429-30), Ümmi Kemal, serta penyair Hurufi Nesimi (wafat sekitar 820/1417-18). Ia dilaporkan bertemu Temür (Tamerlane) selama kampanye Anatolia (804-5/1402) dan menolak menerima hadiah darinya.[192] Sultan Süca' mencukur rambut, alis, bulu mata, dan janggutnya, tidak mengenakan pakaian, serta bepergian bersama dua hingga tiga ratus darwis

Abdals selama musim panas, sementara ia menghabiskan musim dingin di sebuah gua. Sultan Murad II (824-55/1421-51) dikatakan membangun sebuah masjid atas namanya di Edirne.[193]

Gerakan-gerakan penolakan sosial yang berpusat pada tokoh seperti Barak Baba, Kaygusuz Abdal, dan Sultan Süca' kemudian menjadi dasar bagi Abdals dari Rum yang lebih teridentifikasi pada pergantian abad keenam belas di bawah pengaruh pembimbing mereka, Otman Baba.

BAB ENAM. KELOMPOK-KELOMPOK DARWIS DI KEKAISARAN OTTOMAN 1450–1550

Tinjauan umum mengenai penyebaran dan perkembangan gerakan penolakan sosial di Timur Tengah Arab, Iran, India, dan Asia Kecil yang disajikan pada bab sebelumnya memungkinkan untuk mempersempit ruang lingkup penyelidikan dengan fokus pada kelompok-kelompok darwis yang aktif di zona budaya tertentu dalam periode yang lebih terbatas. Wilayah budaya Ottoman pada akhir abad kesembilan/kelima belas dan awal abad kesepuluh/keenam belas sangat cocok untuk tujuan ini. Pada masa ini, jumlah kelompok darwis yang aktif di Asia Kecil dan Balkan sangat tinggi. Selain Qalandar dan Haydaris yang tersebar hampir di mana-mana, ada juga kelompok-kelompok Ottoman yang lebih spesifik, seperti Abdals dari Rum, Bektashis, Jamis, dan Shams-i Tabrizis yang berkeliaran di seluruh kekaisaran. Lebih penting lagi, kelompok-kelompok ini jelas, meskipun tidak selalu secara luas, tercatat dalam sumber-sumber sejarah. Dengan demikian, memungkinkan untuk membangun gambaran luas mengenai gerakan penolakan sosial di Eropa Tenggara Ottoman dan Anatolia selama "masa klasik" kekaisaran besar ini.[194]

Qalandars

Laporan deskriptif pertama tentang Qalandar di Kekaisaran Ottoman diberikan oleh Theodoros Spandounes (Spandugino dalam bahasa Italia), seorang Eropa pertama yang

menggambarkan kelompok-kelompok darwis di Kekaisaran Ottoman. Dalam sejarah Turki yang ditulis antara 1510 dan 1519, terdapat bagian berikut tentang Qalandar, yang oleh Spandugino disebut sebagai "torlacchi" (torlak, *"pemuda tampan tanpa janggut")* :

> *Torlacchi ... adalah yang terbanyak jumlahnya. Pendiri Thariqah ini adalah seseorang yang mengakui bahwa Yesus Kristus adalah Tuhan dan dibakar hidup-hidup. Torlacchi telanjang dan mengenakan kulit domba atau hewan lain di bahu mereka. Selain itu, sebagian besar dari mereka mengenakan jubah dari kain felt tanpa pakaian apapun, sehingga mereka menderita kedingin-an yang luar biasa pada cuaca yang sangat dingin. Karena itu, mereka membakar pelipis mereka. Mereka mencukur janggut dan kumis mereka dan merupakan orang-orang yang sangat jahat. Mereka tidak tinggal di biara seperti biarawan, melainkan mereka adalah pencuri, penjahat, dan pembunuh... Mereka mengena-kan topi dari kain felt yang memiliki sayap di atas kepala mereka dan meminta sedekah dengan sangat mendesak kepada orang-orang Kristen, Yahudi, dan Turki. Masing-masing membawa cermin dengan gagang panjang yang mereka arahkan ke semua orang dan berkata, "Lihatlah ke dalam dan pertimbangkan bagaimana Anda akan segera berbeda dari apa Anda yang sekarang; maka, jadilah rendah hati dan saleh,*

> *pikirkan kebaikan jiwa Anda". Setelah berkata demikian, mereka memberikan apel atau jeruk kepada pendengar, yang mengharuskan orang tersebut memberikan satu asper (mata uang kecil) sebagai sedekah sebagai balasan. Mereka menunggang keledai di siang hari sambil mengemis atas nama Tuhan, dan pada malam hari mereka berhubungan seksual dengan keledai-keledai itu seperti layaknya bersetubuh dengan perempuan.[195]*

Menavino (cetakan pertama Italia dari karyanya diterbitkan pada 1548) juga menyebut Qalandar sebagai torlak. Ia mengonfirmasi deskripsi Spandugino tentang penampilan darwis dan mengulang tuduhan tentang praktik seksual yang tercela. Selain itu, ia mencatat bahwa Qalandar sangat menarik bagi wanita dan mengklaim bahwa darwis ini menggunakan trik-trik licik untuk memaksa orang memberikan sedekah.[196]

Detail yang ditemukan dalam deskripsi Spandugino dan Menavino sejalan dengan sumber-sumber Ottoman yang luar biasa dari awal abad kesepuluh/keenam belas, yaitu *Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can* karya Vahidi (disusun 929/1522). Menurut Vahidi, Qalandar memiliki wajah tanpa janggut. Mereka telanjang dan hanya menggunakan jubah wol longgar berwarna emas atau hitam. Mereka mengenakan topi konikal yang terbuat dari rambut. Membawa rebana, tamborin, dan bendera, mereka melantunkan doa dan menyanyi dengan gembira dan penuh semangat. Mereka mengklaim telah mencapai keadaan *baqa'* dalam dunia *fana'*. Bahkan, mereka percaya bahwa mereka

adalah "*krim dari ciptaan Tuhan*" (istilah yang digunakan dalam pemikiran Puritan untuk menggambarkangagasan bahwa Tuhan menciptakan manusia sebagai pusat ciptaannya, dan bahwa manusia adalah mahkota ciptaan Tuhan, [*catatan pentj..*]): seluruh ciptaan ada hanya untuk mereka. Kepuasan dan penarikan diri dari duniawi secara total, menurut mereka, adalah sifat utama seorang Qalandar, yang karena itu bebas dari kebutuhan untuk mencari nafkah dan hidup hanya dengan mengandalkan sedekah. Qalandar bisa bertemu langsung dengan Kebenaran Ilahi tanpa perlu penutup atau tirai, yang dilambangkan dengan wajah yang tidak berjanggut. Karena pertemuannya yang sering dengan yang Ilahi, Qalandar sering kali terinspirasi untuk menari dengan ekstasis. Demikian pula, ketidakmauan mereka untuk menetap di satu tempat adalah manifestasi dari pemahaman mereka, yang diperoleh melalui kontak dengan yang Ilahi, bahwa seseorang tidak seharusnya terikat pada dunia yang sementara ini. Sebaliknya, seseorang harus terus bergerak untuk mencari asal-usulnya, pencarian yang menjadi takdir bagi semua makhluk ciptaan. Vahidi menandai Hamadan sebagai tempat asal Qalandar.[197]

Kisah-kisah yang terungkap dari Spandugino, Menavino, dan Vahidi diperkaya dengan informasi tambahan yang dikumpulkan dari sumber-sumber Ottoman. Ada sebuah *zawiyah* yang dikenal sebagai *Kalenderhane* (rumah Qalandar) di Istanbul pada masa pemerintahan Mehmed II.[198] Beberapa dekade kemudian, sebuah register pajak (*tahrir*) yang tercatat pada 929/1522-23 mencatat adanya *Kalenderhane* lain di Larende, provinsi Karaman.[199] Laporan-laporan ini, jika digabungkan dengan pemberitahuan lainnya yang kurang pasti tentang

Kalenderhane di Birgi, Bursa, Erzincan, dan Konya, menunjukkan bahwa rumah-rumah penginapan semacam itu tidak jarang ditemukan.[200] Kehadiran Qalandar sendiri tercatat dalam sumber sastra Ottoman. Mereka pasti ada di Istanbul dan tempat lain di kekaisaran tak lama setelah penaklukan kota itu, karena Mevlana Esrefzade Muhyiddin Mehmed, seorang *'ulama'* terkenal, meninggalkan ilmu pengetahuan untuk bergabung dengan kelompok Qalandar; Mevlana ini tampaknya menghabiskan hari-harinya berkeliling kekaisaran bersama kelompok tersebut.[201] Dalam konteks yang serupa, sebuah anekdot tentang Seyh Sünbül Efendi (d. 936/1529-30) dari *Thariqah* Halvetiyah menyertakan cerita tentang seorang pemuda yang mengaku ingin melarikan diri dengan beberapa Qalandar dalam pencariannya akan ilmu dan kebijaksanaan.[202] Qalandar juga tercatat ada di Edirne pada 949/1542, ketika mereka bergabung dengan kerumunan yang menyambut Sultan Süleyman ke kota itu.[203]

Haydaris

Seperti halnya dengan Qalandars, Spandugino dan Menavino memberikan deskripsi yang mendetail tentang Haydaris. Spandugino menggambarkan sebuah kelompok darwis yang disebutnya sebagai *Calendieri*, meskipun jelas ia sebenarnya merujuk pada Haydaris. Darwis-darwis ini memiliki janggut panjang dan rambut panjang. Mereka menutupi tubuh mereka dengan karung, felt kasar, atau kulit domba. Mereka mengenakan cincin besi di telinga, leher, pergelangan tangan, dan alat kelamin mereka. Menurut Spandugino, mereka lebih berbudi luhur dan lebih pantas dihormati daripada kelompok darwis lainnya.[204] Menavino, yang juga menyebut Haydaris

sebagai *Calenders*, memberikan rincian yang lebih besar. Menurutnya, anggota kelompok ini sebagian besar adalah orang yang hidup selibat dan memiliki gereja kecil mereka sendiri yang disebut *tekke*. Di pintu-pintu *tekke* ini terdapat tulisan *caedanormac dilresin cuscuince alchachecciur*, yang diterjemahkan Menavino sebagai "*siapa yang ingin masuk ke dalam agama kami harus hidup seperti kami dan menjaga kesucian dirinya*".[205] Darwis-darwis ini mengenakan mantel pendek tanpa lengan yang terbuat dari wol dan rambut kuda, dan biasanya dengan kepala yang dicukur bersih. Mereka mengenakan topi felt seperti yang dikenakan oleh pendeta Yunani, di mana mereka menggantungkan tali rambut kuda sepanjang kira-kira satu tangan. Mereka memakai anting-anting besi besar, kalung, dan gelang, serta cincin besi dan perak dengan ukuran dan berat yang tidak sama di alat kelamin mereka untuk meredam hasrat untuk hubungan seksual. Mereka berjalan mengembara sambil membaca puisi dari "*Nerzimi*" (*Nesimi*), yang mereka anggap sebagai pahlawan pertama agama mereka. Puisi-puisi ini memiliki rima yang menyenangkan; menurut Menavino, yang mengklaim telah membaca beberapa dari mereka, puisi-puisi ini mencerminkan pengaruh Kristen.[206]

Deskripsi yang lebih luas tentang Haydaris ditemukan dalam karya Vahidi yang sangat rinci. [207] Menurut Vahidi, Haydaris menjaga wajah mereka tetap dicukur bersih, kecuali untuk kumis yang menggantung seperti lintah di bawah dagu, lalu berbalik ke atas hingga ke telinga; bagian dari kumis di atas bibir mereka dipelintir ke dalam seperti udang. Sebuah helai rambut yang dipelintir menutupi dahi mereka (rambut tersebut kemungkinan dicukur sebelumnya). Mereka mengenakan cincin

besi di leher, pinggang, pergelangan tangan, pergelangan kaki, dan alat kelamin, serta anting-anting timah. Lonceng besi digantungkan di sisi mereka. Mereka mengenakan jubah dari felt, dengan topi konikal yang memiliki dua belas gore di kepala mereka. Mereka membawa rebana dari berbagai ukuran, tamborin, dan bendera, sambil melantunkan doa dan pujian kepada Tuhan.

Menurut Vahidi, Haydaris percaya bahwa wajah manusia adalah cermin yang memantulkan Roh Kenabian. Wajah seorang Haydaris khususnya, menurut mereka, adalah seperti matahari yang menerangi semesta dan harus dijaga agar tetap bebas dari debu; oleh karena itu, mereka mencukur janggut. Sebaliknya, mereka tidak menyentuh kumis mereka sama sekali, mengikuti contoh dari 'Ali, yang menurut Haydaris, tidak pernah mencukur atau memangkas kumisnya. Helai rambut yang dipelintir melambangkan perlawanan terhadap jiwa kebinatangan. Demikian pula, cincin secara umum melambangkan pengekangan jiwa kebinatangan. Secara khusus, anting-anting melambangkan pengabaian terhadap ucapan yang tidak layak; kalung, penyerahan total kepada ‘Ali; ikat pinggang, kebebasan dari penghinaan; gelang, menahan diri dari menyentuh yang haram; dan gelang kaki, menghindari jalan-jalan yang berdosa. Lonceng besi digunakan untuk menjaga kelompok tetap bersama dan juga untuk menyampaikan pesan rahasia kepada mereka yang mampu menerimanya. Bagi Haydaris, praktik ritual yang ditentukan secara hukum *shari’ah* tidak diperlukan, karena mereka diberkahi dengan rahmat Tuhan dan diJamisn masuk surga. Oleh karena itu, mereka membuang jauh-jauh tidak hanya kewajiban agama (karena mereka tidak shalat atau berpuasa)

tetapi juga aturan-aturan perilaku sosial: mereka tidak mencari nafkah untuk diri mereka sendiri, selalu berpindah-pindah tempat, dan dengan terang-terangan mencari teman (untuk menjadi bagian dari mereka) terutama dari laki-laki muda.

Hal yang mencolok adalah bahwa deskripsi-deskripsi dari Spandugino, Menavino, dan Vahidi hampir sepenuhnya sejalan dalam hal rincian. Hanya ada sedikit ketidakpastian mengenai penutup kepala Haydaris. Apakah mereka benar-benar mengenakan topi konikal dengan dua belas gore seperti yang dikenakan oleh pendukung Syi'ah nomaden dari penguasa Safawi yang dikenal sebagai "Kepala Merah" (*kızılbaş*), seperti yang dikatakan Vahidi? Fakta bahwa topi merah dari *kızılbaş* pertama kali dibuat untuk mereka oleh Syaikh Haydar (864-93/1460-88) dan karena itu dikenal sebagai "topi Haydar" (*taj-i Haydaris*), hal ini tidak membingunkan kita untuk menjawab pertanyaan ini.[208] Meskipun ada bukti bahwa Haydaris dulunya mengenakan semacam topi tinggi bahkan sebelum masa Syaikh Haydar (lihat laporan *al-Nu'aymi* di atas pada bab 5), Menavino mengatakan bahwa Haydaris mengenakan penutup kepala yang berbeda sama sekali. Dengan kurangnya informasi lebih lanjut, kita hanya bisa berspekulasi bahwa Haydaris mungkin mengganti topi konikal dengan dua belas gore mereka dengan jenis topi yang digambarkan oleh Menavino setelah Vahidi menulis karyanya, kemungkinan karena mereka ingin menjauhkan diri dari *kızılbaş*, yang dianiaya di Kekaisaran Ottoman.[209]

Deskripsi-deskripsi di atas dilengkapi dengan bukti dari jenis lain mengenai keberadaan Haydaris di wilayah Ottoman pada abad kesepuluh/ keenam belas. Menavino, seperti yang

dicatat, merujuk pada *hospice*s Haydaris; memang, dapat dipastikan bahwa setidaknya ada tiga *hospice*s Haydaris yang ada di Kekaisaran Ottoman pada periode ini. Salah satunya tercatat dalam register pajak (*tahrir*) Karaman yang bertanggal 929/1522-23, dan yang lain dalam daftar yayasan religius Erzincan yang bertanggal 937/1530.[210] *Zawiyah* lainnya di Istanbul tercatat dalam sebuah dekrit kekaisaran kepada hakim Istanbul yang bertanggal 992/1584, di mana hakim diminta untuk memeriksa *hospice* Haydaris untuk menentukan apakah penghuninya menjalankan praktik yang melanggar hukum agama. Dari isi dokumen ini, tampaknya *zawiyah* Haydaris, yang konon didirikan untuk darwis Haydaris oleh Mehmed II, sebelumnya diperintahkan untuk ditutup oleh dekrit kekaisaran berdasarkan keluhan beberapa warga yang menuduh penghuninya sebagai kaum sesat yang berhubungan dengan Safawi Iran. Para darwis kemudian mendaftarkan petisi yang menolak tuduhan itu sebagai rekayasa beberapa individu yang ingin menguasai *zawiyah* tersebut untuk membangun gedung baru di atasnya dan mendukung tuduhan mereka dengan kesaksian dari penghuni lain di lingkungan mereka. Inilah urusan membingungkan yang diminta oleh sultan untuk diselidiki oleh hakim Istanbul dalam perintahnya pada 992/1584. [211]

Ada jejak-jejak lain dari aktivitas Haydaris di Kekaisaran Ottoman. Darwis yang mencoba membunuh Bayezid II di jalan menuju Manastir pada 897/1492 digambarkan sebagai seorang Haydaris dalam kronik kontemporer, Oruç ibn ‘Adil.[212] *Ta'rifat* karya Fakiri (disusun 941/1534-35), meskipun kurang informatif dalam hal ini dibandingkan biasanya, memang menyertakan tiga bait tentang Haydaris.[213] Selain itu, setidaknya satu bagian

dalam kronik Küçük Nisanci (d. 979/1571) pasti merujuk pada Haydaris.[214] Sumber yang lebih informatif dan berwarna adalah bagian dalam *Mesa'irüs-su'ara* karya 'Asik Çelebi (d. 979/1572) yang terdapat dalam bab tentang Hayali Beg. Dari deskripsi 'Asik Çelebi, jelas bahwa guru Hayali Beg, Baba 'Ali Mest, adalah seorang Haydaris. Dia mengenakan anting-anting, kalung di lehernya, rantai di tubuhnya, serta kait berbentuk "kepala naga" di bawah ikat pinggangnya, dan sebuah karung (*cavlak*) sebagai pakaian.[215] Hayali Beg sendiri tidak lama menjadi seorang Haydaris, meskipun beberapa penyair yang kurang terkenal tampaknya menghabiskan hidup mereka sebagai Haydaris yang mengembara, seperti yang disarankan oleh contoh-contoh Hayderi dan Mesrebi.[216]

Abdals dari Rum

Penjelasan rinci dari Vahidi, Menavino, dan Nicolas de Nicolay menunjukkan bahwa pada masa Kekaisaran Ottoman di awal dan pertengahan abad ke-10/16, terdapat kelompok khusus darwis yang berbeda dari kelompok serupa lainnya. Mereka dikenal dengan pakaian khas dan perlengkapan mereka (kapak, tongkat, kantong kulit, sendok besar dengan tulang pergelangan kaki), kebiasaan unik (melakukan kauterisasi pada diri sendiri, tato), serta kesetiaan khusus mereka terhadap *hospice* Seyyid Battal Gazi di Eskisehir, yang biasa disebut Abdals atau Isiks.[217]

Penampilan fisik Abdals yang digambarkan oleh Vahidi sangat mencolok.[218] Mereka sepenuhnya telanjang kecuali mengenakan pakaian dari kain felt (*tennure*) yang diikat dengan sabuk wol. Kepala dan wajah mereka dicukur habis, dan mereka

tidak mengenakan alas kaki. Mereka membawa kapak "Ebu Müslimi" di satu bahu dan tongkat "Süca'i" di bahu lainnya.[219] Setiap Abdal memiliki dua kantong kulit (*cur'adans*), yang kemungkinan dipasang di sabuk mereka; satu berisi batu api, dan yang lainnya berisi ganja. Mereka juga membawa sendok besar berwarna kuning, tulang pergelangan kaki, dan mangkuk darwis. Tubuh dan pelipis mereka memiliki bekas luka bakar. Gambar pedang 'Ali atau namanya digambarkan di dada mereka, dan gambar ular terlihat jelas di lengan atas mereka. Mereka membawa lampu dan memainkan tamborin, rebana, serta terompet sambil berteriak. Biasanya, mereka berada dalam keadaan mabuk ganja (*kan hayran*).

Menurut Vahidi, Abdals mengklaim bahwa Nabi Adam adalah panutan mereka dalam banyak praktik. Ketika Adam diusir dari surga, mereka menjelaskan, Adam sepenuhnya telanjang dan hanya menggunakan daun ara yang ia gunakan untuk menutupi bagian pribadinya dan harus bertahan hidup dengan hanya memakan "daun hijau" (ganja). Begitu pula Abdals berkeliaran tanpa pakaian kecuali tennure yang melambangkan daun ara Adam dan mengonsumsi ganja dalam jumlah besar. Ketelanjangan mereka adalah simbol "*merobek pakaian tubuh*" dan kefanaan dunia ini. Ganja digunakan sebagai sarana untuk menemukan ketenangan dari fenomena ruang dan waktu yang tidak nyata serta untuk mencapai "harta karun ilahiah" yang tersembunyi dari "kenyataan". Abdals berpendapat bahwa rambut, janggut, dan kumis adalah hal yang tidak penting yang harus dicukur agar "cermin wajah" menjadi bersinar. Mereka sangat menyukai makanan (daftar panjang hidangan disediakan). Setelah makan, mereka biasanya mengonsumsi ganja dan

melakukan sesi musik (*sama'*). Mereka biasanya tidur di tanah dan dibangunkan dengan suara terompet, yang melambangkan trompet malaikat Israfil; sehingga setiap pagi dianggap seperti kebangkitan. Abdals terbebas dari semua kewajiban ibadah agama karena mereka merasa tidak benar-benar berada di dunia ini. Pemandu sejati mereka adalah 'Ali, dan sebagaimana ditunjukkan oleh kapak Ebu Müslimi, mereka adalah musuh dari musuh-musuh 'Ali. Mereka juga sangat menghormati Hasan, Hüseyn, dan dua belas imam Syi'ah. Ka'bah mereka, bagaimanapun, adalah *hospice* Seyyid Gazi, yang dilambangkan oleh lampu khas yang mereka bawa.

Penjelasan panjang dari Menavino tentang Abdals, yang disajikan di sini secara lengkap, sama rinci dan informatifnya:

> *"Darwis adalah orang-orang yang ceria. Mereka memakai pakaian dari kulit domba yang dikeringkan di bawah sinar matahari, yang digantungkan di bahu mereka dengan cara menutupi bagian pribadi mereka, satu di depan dan satu di belakang. Sisanya tubuh mereka sepenuhnya telanjang dan bebas dari semua rambut tubuh. Mereka membawa tongkat besar yang panjang, tebal, dan penuh dengan simpul di tangan mereka. Di kepala mereka terdapat topi berbentuk kerucut berwarna putih setinggi satu tangan. Telinga mereka ditindik, di mana mereka mengenakan anting-anting dari batu berharga dan jasper. Mereka tinggal di berbagai tempat di Turki, di mana para pengembara diberi makan*

dan tempat tinggal. Pada musim panas, mereka tidak makan di tempat tinggal mereka tetapi hidup dari sedekah yang mereka minta dengan kata-kata sciaimer daneschine [sah-i merdan 'askina], yang artinya meminta sedekah demi cinta kepada orang pemberani yang disebut 'Ali, menantu Muhammad. Di Anatolia, mereka memiliki makam seorang lainnya yang disebut Scidibattal [Seyyid Battal/Seydi Battal], yang mereka katakan bertanggung jawab atas sebagian besar penaklukan Turki. Di sana mereka memiliki sebuah rumah tempat tinggal yang menampung lebih dari lima ratus orang-orang seperti mereka, dan setahun sekali, mereka mengadakan pertemuan umum yang penuh sukacita selama tujuh hari, yang dihadiri oleh lebih dari delapan ribu orang. Pemimpin mereka disebut Assambaba (Mungkin, A'zam Baba), yang berarti bapak dari para bapak. Di antara mereka terdapat banyak pemuda yang terpelajar, yang mengenakan pakaian putih hingga lutut. Ketika mereka tiba di tekke Seydi Battal, salah satu dari mereka menceritakan sebuah kisah tentang hal-hal ajaib yang dilihat selama perjalanan melalui berbagai wilayah, yang kemudian mereka tulis bersama dengan nama penulisnya dan menyerahkannya kepada pemimpin. Pada hari Jumat, yang merupakan hari Minggu mereka, mereka menyiapkan hidangan yang enak dan memak-annya di atas

rumput di lapangan terbuka yang tidak jauh dari tempat tinggal mereka. Assambaba ... duduk di antara mereka, dikelilingi oleh para pemuda terpelajar yang berpakaian putih. Setelah makan, pemimpin berdiri dan yang lain mengikuti. Mereka berdoa kepada Tuhan dan kemudian semuanya berteriak dengan suara keras Alacabu Eilege [Allah kabul eyleye], yang artinya, semoga Tuhan menerima doa kami. Di antara mereka juga terdapat beberapa pemuda yang disebut cuccegler [köçekler], yang membawa nampan kecil berisi bubuk herbal yang disebut asseral [esrar], yang jika dimakan membuat seseorang merasa ceria seperti setelah minum anggur. Pertama-tama pemimpin, kemudian yang lain secara bergiliran mengambil bubuk herbal tersebut dan memakannya. Setelah itu, mereka membaca buku cerita baru. Mereka kemudian bergerak ke tempat yang lebih dekat dengan tempat tinggal mereka, di mana mereka menyiapkan api besar yang terbuat dari lebih dari seratus tumpukan kayu. Dengan bergandengan tangan, mereka berputar mengelilingi api, menyanyikan pujian untuk kelompok mereka, mirip dengan tradisi petani kita saat perayaan, pria dan wanita menari bersama dalam lingkaran. Setelah tarian berakhir, mereka mengeluarkan pisau dan dengan ujung yang tajam menggambar gambar cabang, daun, bunga, dan hati yang terluka di lengan, dada, atau paha

> *mereka, seperti ukiran di kayu. Mereka melakukannya atas nama orang yang mereka cintai. Setelah itu, mereka mendekati api dan menempatkan bara panas di luka-luka tersebut, lalu menutupnya dengan kapas tua [kain] yang dibasahi urin yang telah mereka persiapkan; luka-luka itu sembuh ketika kapas [kain] tersebut terlepas dengan sendirinya. Pada malam hari, setelah men-dapat izin dari pemimpin mereka, mereka membentuk barisan, seperti pasukan bersenjata, dan kembali ke tempat tinggal mereka dengan membawa bendera dan tamborin, sambil meminta sedekah di sepanjang jalan. Di Konstantinopel, mereka tidak terlalu ditoleransi karena salah satu dari mereka pernah mencoba membunuh Sultan Agung dengan pedang yang ia bawa di bawah jubahnya. Meski begitu, mereka tetap diberi sedekah karena mereka merawat para pengembara di tempat tinggal mereka.*[220]

Nicolas de Nicolay, meskipun sebagian besar hanya mengutip karya Menavino, juga menambahkan beberapa informasi dan melakukan perubahan. Menurutnya, Abdal, yang ia sebut sebagai *deruis*, tidak memakai penutup kepala dan membawa kapak kecil di bawah sabuk mereka, bukan tongkat. Nicolas mencatat bahwa tumbuhan yang mereka makan disebut *matslach* (*maslik*), dan luka yang mereka buat pada diri mereka sendiri disembuhkan dengan menggunakan tumbuhan tertentu. Namun, ia secara keliru mengidentifikasi sultan Mehmed II yang

menjadi target percobaan pembunuhan oleh seorang darwis, dan lebih jauh lagi, ia menuduh para Abdal melakukan pencurian, sodomi, dan kejahatan serupa lainnya.[221]

Kesaksian gabungan dari Vahidi dan Menavino memungkinkan kita mengidentifikasi Abdal sebagai kelompok yang disebut "*derwissler*", yang dijelaskan dengan cukup rinci dalam catatan yang jauh lebih awal dari Konstantin Mihailovic, yang bertugas sebagai seorang Janissari dari tahun 1455 hingga 1463 Masehi:

> *"[Para Derwissler] memiliki kebiasaan seperti ini di antara mereka: mereka berjalan tanpa pakaian dan tanpa alas kaki, hanya mengenakan kulit rusa atau kulit binatang lain. Beberapa dari mereka juga memakai rok yang terbuat dari kain felt sesuai kebiasaan mereka. Mereka melilitkan rantai di tubuh mereka dengan pola silang. Mereka tidak memakai penutup kepala. Mereka membungkus alat kelamin mereka dengan besi. Mereka membakar lengan mereka dengan api dan melukai diri dengan pisau cukur. Pakaian yang mereka kenakan untuk berjalan juga digunakan untuk tidur. Mereka tidak meminum anggur atau kvas (minuman fermentasi). Mereka meminta makanan untuk makan malam. Apa pun yang tersisa setelah makan malam akan mereka kembalikan untuk didistribusikan kepada orang miskin sebagai amal. Hal yang sama mereka lakukan untuk makan malam berikutnya. Mereka*

> *tidak pernah memiliki harta benda sendiri, tetapi berjalan di kota-kota seperti orang gila... dan saat waktu sore, mereka menari dengan berjalan berputar dalam lingkaran. Dengan meletakkan tangan di bahu satu sama lain, menganggukkan kepala mereka, dan melompat-lompat dengan kaki mereka, mereka berteriak dengan suara keras, Lay lacha ylla lach, yang berarti dalam bahasa kita, "Tuhan oleh Tuhan dan Tuhan dari segala Tuhan." Mereka menari dan berteriak dengan begitu hebat sehingga mereka dapat terdengar dari kejauhan, seperti anjing menggonggong—satu dengan nada rendah dan yang lain dengan nada tinggi. Tarian mereka ini disebut samach, dan mereka menganggapnya sebagai sesuatu yang suci dan penuh kesalehan. Mereka berputar begitu hebat sehingga air mengalir dari tubuh mereka, dan mereka berbusa di mulut seperti anjing gila. Mereka terlalu memaksakan diri sehingga ada yang jatuh di sini dan di sana. Setelah pulih dari kelelahan luar biasa ini, masing-masing kembali ke tempat persembunyian mereka.*[222]

Bukti dari sisi Ottoman tidak terbatas pada *Menakib*-nya Vahidi. Referensi yang tersebar dalam karya-karya penulis Ottoman seperti ‘Asikpasazade (wafat setelah 889/1484), Fakiri, Küçük Nisanci, dan Mustafa ‘Ali (wafat 1008/1600) menunjukkan bahwa Abdals dari Rum dikenal sebagai jenis darwis yang khas dan terkenal.[223] Yang lebih signifikan, terdapat cukup banyak

penyair pada abad ke-10/ke-16 yang menjadi Abdal, meskipun hanya untuk periode tertentu dalam hidup mereka, atau setidaknya memiliki karakter seperti Abdal (*Abdal-mesreb*). Hasan Rumi, Seher Abdal, Siri, Muhyiddin Abdal, dan Feyzi Hasan Baba, semuanya adalah penyair kecil yang namanya hanya dikenang melalui beberapa puisi, kemungkinan besar adalah Abdal.[224] Penyair yang lebih dikenal seperti ‘Asker10f Edirne, Kelami, Yetimi, Yemini, dan Sems10f Seferihisar, sudah pasti merupakan Abdal. Misalnya, ‘Askeri menjalani hidup sebagai seorang Abdal, sering mengunjungi tempat peristirahatan Seyyid Gazi serta makam Imam ke-10 Ithna ‘Ashari, al-‘Askari (wafat 254/868 di Samarra)—yang menjadi asal nama penanya—hingga ia menjadi pemilik properti yang cukup besar melalui pernikahan singkat.[225] Kelami tampaknya merupakan pengikut seorang Huseyn Dede dari tempat peristirahatan Abdal di Karbala, yang menjadi satu-satunya bukti keberadaan pusat aktivitas Abdal di tempat itu.[226] Yetimi dari Germiyan secara tegas disebutkan tinggal di tempat peristirahatan Seyyid Gazi.[227] Yemini, yang pada 925/1519 menulis sebuah karya panjang dalam bentuk puisi tentang kehidupan dan keajaiban ‘Ali ibn Abi Talib berjudul *Kitab Keutamaan ‘Ali, Pemimpin Orang Beriman* (*Faziletname-i emrü’l-mü’minin ‘Ali*), adalah seorang murid dari guru Abdal, Akyazlı Sultan, yang merupakan murid utama Otman Baba.[228] Semsf Seferihisar, penulis karya berjudul “*Sepuluh Burung* (*Deh murg*), yang membuatnya dikenal oleh Sultan Selim I (memerintah 918-26/1512-20), juga tampaknya merupakan seorang Abdal dan dikenal dengan nama Isik Semsi. Bab dalam “*Deh murg*” yang berisi pidato burung nasar (yang disebut “*Abdal di antara burung-burung*” dalam puisi) memuat deskripsi akurat

tentang seorang Abdal khas yang sangat sesuai dengan laporan dari Vahidi dan Menavino.[229]

Mungkin penyair paling signifikan dari semuanya adalah Hayreti yang terkenal (wafat 941/1535) dari Vardar Yenicesi. Ia tidak hanya sering merujuk kepada Abdals di Asia Kecil dalam puisinya, tetapi juga menggambarkan dan memuji mereka dalam puisi-puisi terpisah yang dibuat khusus untuk tujuan tersebut.[230] Meskipun puisi-puisi ini tidak benar-benar menambah pengetahuan kita tentang Abdals, puisi-puisi tersebut berfungsi untuk menguatkan banyak aspek yang sudah diketahui, terutama karena ditulis oleh seorang penyair yang secara terbuka menyatakan kekagumannya pada kelompok darwis yang sering dikritik ini. Dengan demikian, kesaksian Hayreti membuktikan tanpa keraguan bahwa Abdals adalah penganut "Syiah Imam Dua Belas" yang sangat setia, bahwa mereka memang melukai tubuh mereka sendiri, dan bahwa mereka sangat gemar mengonsumsi ganja dan anggur.[231] Mereka mengklaim telah sepenuhnya menundukkan jiwa hewaniah dan mencapai keadaan "*kematian sebelum mati*."[232]

Sebaliknya, kesaksian datang dari seseorang bernama 'Abdülvehhab yang dikenal sebagai Vehhab-i Ümmi, yang disebut sebagai murid dari Halveti Yigitçibasi Ahmed (wafat 910/1504). Dalam dua puisi yang ia tulis untuk mengecam Abdals, Vehhab-i Ümmi memberikan gambaran yang, meskipun bernada negatif, sangat mirip dengan gambaran yang diberikan oleh Hayreti.[233]

Informasi yang lebih rinci tentang Abdals Seyyid Gazi Ocagi sendiri, bagaimanapun, dapat ditemukan dalam entri

tentang 'Isreti (w. 974/156667), yang bukan seorang Abdal, dalam kamus biografi 'Asik Çelebi. Setelah diangkat menjadi hakim Eskisehir melalui pengaruh dermawannya, Sehzade Bayezid (w. 969/1562), tak lama setelah kampanye Ottoman ke Iran tahun 960-62/1553-55, 'Isreti melakukan tur inspeksi ke rumah sakit Seyyid Gazi dan melaporkan pengamatannya kepada Sultan Süleyman sendiri. [234] Laporan 'Ireti mungkin isinya mirip dengan deskripsi 'Asik Çelebi sendiri tentang Abdals, penuh warna seperti biasanya:

> *Tekke Seydi Gazi di provinsi Anatolia mendukung perilaku buruk dan amoralitas. Tempat itu penuh dengan gelandangan yang telah memutuskan hubungan dengan orang tua mereka dan pelarian yang menjadi Isik, mencari tempat di penginapan sambil bernyanyi dalam harmoni yang selaras dengan alat musik. Wajah mereka bebas dari hiasan iman, yaitu janggut, dan takdir kelam (tertulis di dahi mereka) tersembunyi di balik alis yang dicukur bersih. Mereka berkata bahwa shalat mereka telah dilakukan dan kain kafan mereka telah dijahit serta dipasang, sehingga mereka hanya mengucapkan empat kali tekbir pada saat shalat lima waktu dan tidak berwudhu, tidak menunggu azan, atau mengikuti imam shalat. Mereka hanyalah beberapa orang rakus yang hidup dari sedekah para sultan dan amal orang-orang baik. Dengan mengibarkan bendera yang berbeda dari Sultanöñü, mereka merampok wilayah sekitarnya*

dan meniup tanduk ejekan setiap kali melihat pasukan komandan militer yang membawa panji dan genderang. Jika penduduk desa dan kota mengikuti contoh [yang ditetapkan oleh para Abdal], mereka akan, seperti Deccal, mengikuti perilaku mereka [yaitu, memutar-balikkan ajaran agama islam 'yang sesungguhnya'], para darwis juga akan menelanjangi para gadis-gadis yang mereka temui, dan menyuruh para gadis itu untuk berpakaian seperti mereka. Pelajar yang bertengkar dengan gurunya, anggota kavaleri provinsi [sipahi] yang memutus hubungan dengan tuannya [aga], dan pemuda [tanpa janggut] yang marah pada ayahnya semuanya akan berteriak, "Di mana penginapan (tekke) Seyyid Gazi?"; lalu mereka pergi ke sana (menjadi seorang darwis), melepaskan pakaian mereka, [diberi tugas] merebus kuali; dan para Isik akan membuat mereka menari mengikuti irama musik, memberikan doktrin buta kepada para darwis baru, bahwa ini adalah musik mistik [semd'] dan kenikmatan Ilahiyah. Selama bertahun-tahun, mereka tetap menjadi musuh orang-orang beragama serta menjadi pembenci ilmu pengetahuan dan kaum cendekiawan. Menurut kepercayaan mereka, mereka tidak akan sampai kepada Kebenaran jika tidak menunjukkan permusuhan terhadap orang-orang yang menjalankan hukum shari'ah dan tidak

akan layak menjadi mufred [235], dan jika mereka tidak merendahkan para hakim [236].

Informasi tambahan tentang makam dan *hospice* (*tekke*) Seyyid Gazi pada abad kesepuluh/keenam belas diperoleh dari dokumentasi arsip dan, kemudian pada pertengahan abad kesebelas/ketujuh belas, dari catatan perjalanan Evliya Çelebi.[237] Menariknya, tampaknya *tekke* tersebut, dalam organisasi dan kegiatan sosial-ekonominya, tidak berbeda dari institusi-institusi yang lebih besar dan mapan seperti Mevleviye dan Halvetiye. Menjadi satu kesatuan sebagai masjid, penginapan, *hospice*, ruang makan, dan pusat ziarah. *Tekke* ini, yang menampung sekitar dua ratus pelayan dan darwis menurut sebuah dokumen tertanggal 935/1528-29, tampaknya selalu menerima dukungan finansial dari pemerintah pusat.[238]

Langkah-langkah disipliner yang diambil oleh otoritas dan mayoritas masyarakat dalam berbagai upaya untuk mengekang dan menghentikan praktik-praktik bid'ah yang dilakukan kaum darwis tampaknya tidak pernah menjadi "ancaman yang berarti" yang berlaku di *tekke*. Misalnya, tanggapan Süleyman terhadap laporan 'Ireti yang disebutkan di atas adalah memerintahkan pengusiran para pelaku bid'ah yang keras kepala (darwis) dan mendirikan sebuah *madrasah* (tempat belajar ilmu *shari'ah* dan ilmu dunia) di lahan yang berdekatan dengan *tekke*.[239] Meski demikian, *tekke* tersebut tetap berfungsi, meskipun dalam skala yang lebih kecil, sepanjang abad kesepuluh/keenam belas dan paruh pertama abad berikutnya.[240]

Perkembangan paling signifikan pada periode terakhir ini, selain penurunan ekonomi *tekke* yang kemungkinan besar lebih terkait dengan tren penurunan ekonomi pertanian secara keseluruhan daripada tindakan disipliner pemerintah terhadap institusi tersebut (*tekke)*,[241] adalah transformasi pusat aktivitas Abdal yang telah lama berdiri menjadi pusat berkembangnya *Thariqah* Bektashiyah. Ketika Evliya Çelebi mengunjungi institusi tersebut sekitar 1058/1648, ia disambut di sebuah institusi yang sepenuhnya diurus oleh *Thariqah* Bektashiyah. Karena kurangnya bukti yang cukup, tidak mungkin untuk melacak tahap-tahap berbeda dari transformasi yang menarik ini. Namun demikian, transformasi ini cukup mencerminkan nasib akhir Abdals: penyerapan bertahap ke dalam jaringan Bektashiye yang semakin berkembang dan lebih kuat, yang secara resmi diterima.[242]

Meskipun sulit untuk ditelusuri, tampaknya nasib yang sama juga menimpa pusat-pusat Abdal lainnya. Selain *tekke* di Karbala', perlu disebutkan, pertama-tama, dua *tekke* yang terletak sangat dekat dengan Seyyid Gazi: *tekke* milik 'Uryan Baba di desa Yazidere dan *tekke* Sultan Süca' di desa Aslanbey. Sangat sedikit yang diketahui tentang *tekke* pertama, yang merupakan bangunan sederhana berupa satu ruangan yang terhubung dengan makam 'Uryan Baba. *Tekke* ini tampaknya dibangun sekitar waktu yang sama dengan *tekke* Seyyid Gazi dan Sultan Süca' pada awal abad kesepuluh/keenam belas.[243] Yang menarik, nama "guru [sepuh] dari segala guru [muda]" dari kelompok Abdal dalam *Menakib* karya Vahidi disebut sebagai 'Uryan Baba.[244] *Tekke* lainnya dibangun pada 921/1515-16 atas nama Sultan Süca'.[245] Meskipun aktivitas kelompok Abdal

terkonsentrasi di pusat utama mereka di Seyyid Gazi, kegiatan mereka tidak terbatas hanya di Asia Kecil bagian barat-tengah. Nyatanya, Otman Baba, "pelindung" suci kelompok ini yang kepribadian sejarahnya cukup jelas, tampaknya menghabiskan sebagian besar hidupnya di wilayah Balkan. *Zawiyah* miliknya, yang bisa dilacak kembali ke masa pemerintahan Süleyman (r. 926-74/1520-66) meskipun mungkin dibangun lebih awal, masih berdiri hingga hari ini di dekat Uzuncaova, antara Haskovo dan Harmanli di Bulgaria.[246]

Otman Baba memiliki sejumlah murid, setidaknya beberapa di antaranya tampaknya mengikuti nasihatnya menjelang akhir hidupnya bahwa para darwisnya harus mendirikan *tekke* dan mulai menjalani kehidupan yang menetap. Murid paling terkenal adalah Akyazih Sultan, yang menurut kesaksian pengikutnya sendiri, Yemini (penyair yang disebutkan sebelumnya), menjadi pemimpin kelompok Abdal pada tahun 901/1495-96 dan masih memegang jabatan tersebut ketika Yemini menulis *Faziletname* pada 925/1519. [247] *Tekke* milik Akyazih Sultan, yang sebagian masih berdiri hingga hari ini di utara Varna, Bulgaria, tampaknya adalah bangunan yang mengesankan. Pada abad kesebelas-/ketujuhbelas atau bahkan sebelumnya, *tekke* ini menjadi salah satu pusat Bektashi terbesar di Balkan.[248] Murid lain dari Otman Baba adalah Koyun Baba, yang tampaknya mendirikan sebuah *zawiyah* di Osmancik, Amasya. Ia disebutkan dalam hagiografi Otman Baba sebagai Ank. obin dan diyakini meninggal pada 873/1468-69.[249] Penelitian yang lebih mendalam terhadap sumber-sumber sejarah hampir pasti akan mengungkap lebih banyak anggota kelompok ini.[250]

Selain Abdals of Rum, Qalandars, dan Haydaris, ada pula kelompok-kelompok penganut renunsiasi baru lainnya di wilayah Utsmaniyah pada pergantian abad kesepuluh/keenam belas. Salah satu yang paling mudah dilacak dalam sumber-sumber sejarah adalah kelompok Jamis.

Jamis

Laporan paling awal tentang kelompok Jamis ditemukan dalam karya Spandugino, yang menyebut bahwa Jamis (*Diuami*) memiliki penampilan luar yang serupa dengan kelompok Haydariss, kecuali mereka tidak memakai cincin besi pada alat kelamin mereka. Mereka meminta sedekah dari siapa saja dan melantunkan mazmur.[251] Dibandingkan dengan laporan sederhana ini, deskripsi Vahidi jauh lebih berwarna. Menurut Vahidi, Jamis memiliki rambut yang sangat panjang hingga mencapai lutut, kusut dan terpilin seperti ular. Janggut mereka dicukur bersih, sementara kumis mereka dibiarkan tumbuh. Mereka berpakaian dari bahan kain wol (felt) dan memakai anting-anting dari besi Damaskus di telinga kanan mereka, cincin besi di pergelangan tangan, dan sabuk dengan lonceng kecil di pinggang. Mereka berkeliaran tanpa alas kaki. Vahidi meyakinkan para pembacanya bahwa Jamis sangat mahir dalam bermusik. Diberkahi dengan suara yang sangat merdu dan menyentuh hati, mereka melantunkan doa dan pujian kepada Tuhan dengan iringan tamborin dan rebana. Selain itu, mereka juga diketahui me-ngonsumsi anggur dalam jumlah banyak.

Masih berdasarkan kesaksian Vahidi, Jamis meyakini bahwa rambut panjang yang kusut melambangkan tradisi Jamis

yang tak terputus, yang memungkinkan para darwis mencapai kehadiran (pemimpin mereka yang legendaris) Ahmad dari Jam di akhirat. Selain itu, rambut panjang juga dianggap sebagai tanda keturunan spiritual mereka dari ‘Ali. Di sisi lain, jika rambut yang terpilin dianggap sebagai sumbu, hati sebagai wadah minyak, dan tubuh sebagai lampu, maka kepala para Jamis dapat dikatakan menyala dengan api cinta. Bahkan, Jamis percaya bahwa diri mereka, terutama wajah mereka yang terbakar oleh api cinta, adalah sumber cahaya bagi seluruh ciptaan Tuhan. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa janggut, yang dianggap sebagai awan yang menutupi matahari, harus dicukur. Namun, kumis harus dibiarkan tumbuh, karena (bagi pendapat mereka) penduduk surga mengenakan kumis. Anting-anting yang mereka gunakan berfungsi untuk mengingatkan Jamis agar tidak mendengarkan kata-kata siapa pun kecuali ‘Ali. Gelang besi menunjukkan bahwa Jamis tidak memiliki hubungan apa pun dengan iblis. Sabuk besi berfungsi sebagai jangkar kapal eksitensi (yaitu tubuh), sementara lonceng melambangkan harmoni musik. Mereka memang sangat terampil dalam seni musik; suara mereka yang (konon) mirip dengan suara Nabi Daud diyakini sebagai anugerah dari Tuhan. Akhirnya, Jamis tidak khawatir tentang penghidupan mereka, karena Tuhan senantiasa menyediakan rezeki bagi mereka.[252]

Keterangan Menavino tentang Jamis sangat rinci dan informatif, seperti yang akan dijelaskan sepenuhnya berikut ini:

> *Agama Giomailer (Jamis) tidak lepas dari kedekatan mereka terhadap alam. Sebagian besar dari mereka adalah pria bertubuh gagah*

dan berwibawa, yang umumnya senang berkelana ke berbagai negeri seperti Barbary, Persia, India, dan Turki untuk melihat dan memahami cara hidup di dunia. Mayoritas dari mereka adalah pengrajin yang sangat terampil. Mereka dapat menceritakan kebiasaan dari semua tempat yang telah mereka kunjungi dan mampu memberikan jawaban tentang berbagai hal. Selain itu, mereka juga mencatat perjalanan mereka dalam tulisan. Sebagian besar dari mereka adalah anak-anak bangsawan, tidak kalah kaya dalam hal harta maupun kebangsawanan, dan semuanya sangat terpelajar karena memulai pendidikan sejak usia dini. Pakaian mereka, yang tidak memiliki jahitan dan sering kali berwarna coklat atau ungu, dikenakan dengan cara dililitkan di bahu. Mereka mengenakan ikat pinggang yang sangat indah, seluruhnya disulam dengan emas dan sutra. Di ujung ikat pinggang tersebut tergantung lonceng-lonceng kecil dari perak yang dicampur dengan logam lain, menghasilkan suara yang sangat merdu baik dari dekat maupun jauh. Setiap orang biasanya membawa lima atau enam lonceng ini, tidak hanya di ikat pinggang tetapi juga di lutut mereka. Di atas bahu mereka terdapat kulit binatang seperti singa, macan tutul, harimau, atau panther, yang kaki-kakinya diikatkan di bagian depan. Mereka memakai anting-anting perak di telinga mereka dan rambut panjang

yang menjuntai hingga ke bahu, mirip dengan wanita pada sezaman kita. Untuk membuat rambut mereka tampak lebih panjang, mereka menggunakan berbagai trik seperti melampirkan rambut lain (dari bahan seperti camlet) ke rambut mereka dengan terpentin dan pernis, sehingga dari kejauhan rambut mereka terlihat luar biasa indah dan panjang. Mereka menghabiskan lebih banyak waktu untuk mempercantik rambut dibandingkan mengurus pekerjaan mereka sendiri. Mereka biasanya membawa sebuah buku berbahasa Persia yang berisi lagu cinta dan soneta yang disusun dengan rima yang sesuai kebiasaan mereka. Mereka tidak mengenakan apa pun di kepala mereka, sementara di kaki mereka terdapat sepatu yang terbuat dari tali. Ketika mereka berkumpul dalam kelompok, lonceng-lonceng itu menghasilkan suara yang sangat merdu dan menyenangkan para pendengar. Jika kebetulan mereka bertemu seorang pemuda di jalan, mereka memberikan pertunjukan musik yang indah, mengundangnya ke tengah-tengah mereka. Hal ini menarik perhatian orang-orang untuk berkumpul dan mendengarkan. Saat mereka bernyanyi dengan berbagai suara, salah satu dari mereka membunyikan lonceng secara serempak dengan nyanyian, dan di akhir, semua lonceng di ikat pinggang dan lutut mereka berbunyi bersamaan. Mereka mengunjungi semua pengrajin tanpa

> *pandang bulu, dan para pengrajin tersebut memberikan mereka satu asper (mata uang kecil). Mereka sering kali membangkitkan rasa cinta yang mendalam pada wanita dan pemuda. Mereka bebas berkelana ke mana pun mereka suka. Orang-orang Muslim menyebut mereka sebagai "orang-orang dari agama cinta" dan menganggap mereka sebagai kelompok yang tidak taat aturan, yang mana anggapan ini benar adanya.* [253]

Dibandingkan dengan kisah-kisah hidup yang disampaikan oleh Vahidi dan Menavino—yang kemudian diulangi dengan sedikit perubahan oleh Nicolas de Nicolay—laporan-laporan dari sumber lain menjadi kurang penting.[254] Namun, secara keseluruhan, bukti-bukti yang relevan cukup untuk menunjukkan bahwa Jamis dikenal luas oleh masyarakat Ottoman pada paruh pertama abad ke-10/16 sebagai kelompok agama yang berbeda. Meskipun profil gerakan Jamis pada periode ini sudah jelas, asal-usul historisnya tetap samar. Kehidupan dan kepribadian religius dari sosok yang diklaim oleh Jamis sebagai pemimpin spiritual mereka, Shihab al-Din Abu Nasr Ahmad ibn Abi al-Hasan al-Namaqi al-Jamis, yang dikenal sebagai Zhandah'Pil (441-536/1049-1141), telah dipelajari secara mendetail.[255] Dari karya-karya prosa yang secara pasti dikaitkan dengannya, tampak bahwa Ahmad dari Jam adalah seorang Sunni yang saleh, berusaha mendasarkan *tasawwuf*, seperti halnya al-Kalabadhi (w. 380/990 atau 384/994) dan al-Qushayri (w. 465/1072), dengan kokoh pada Al-Qur'an, *sunnah*, dan *shari'ah*. Namun, sebuah kumpulan puisi Persia yang beredar

atas namanya meng-gambarkannya sebagai seorang Sufi yang ekstatis dengan pandangan yang hampir panteistik, sehingga dianggap memiliki atribusi yang meragukan.[256] Ahmad memiliki sekelompok pengikut selama hidupnya, meskipun nasib mereka setelah kematian sang guru tidak jelas. Namun, keturunannya terus dihormati sebagai tokoh religius yang terkemuka hingga akhir abad ke-9/15.[257] Oleh karena itu, sulit untuk menjelaskan kapan dan bagaimana para darwis Jamis yang muncul kemudian di Kekaisaran Ottoman mulai ada. Satu-satunya spekulasi yang dapat dibuat adalah bahwa kecenderungan yang sama yang menyebabkan atribusi puisi-puisi ekstatis kepada Ahmad juga berperan dalam munculnya kelompok darwis antinomian yang mengangkatnya sebagai pemimpin spiritual mereka.

Shams-I Tabrizis

Vahidi, pengamat luar biasa dari dunia darwis di wilayah Ottoman pada awal abad kesepuluh/keenam belas, dalam *Menakib*-nya mencantumkan deskripsi singkat tentang Shams-i Tabrizis, sebuah kelompok darwis yang tidak ditemukan dalam sumber lain dengan nama ini.[258] Kepala dan wajah Shams-i Tabrizis dicukur bersih. Mereka mengenakan topi dari kain felt dengan bagian atas yang datar, jubah dari kain felt hitam dan putih, dan tidak memakai alas kaki. Mereka sering mabuk karena anggur, memainkan rebana dan tamborin, menari, dan melantunkan doa kepada Tuhan. Mereka mengklaim telah mencapai persatuan dengan Sang Kekasih dan menyatakan bahwa "pedang pencapaian" telah mencukur rambut mereka. Sebagai pengembara dan peminta-minta, mereka percaya bahwa

mereka berfungsi sebagai cermin di mana setiap orang dapat melihat jati dirinya yang sebenarnya. Dengan demikian, mereka menerangi dunia seperti matahari.

Shams dari Tabriz (w. 645/1247), yang merupakan mentor spiritual Jalal al-Din Rumi (w. 672/1273), tidak diketahui telah memulai jalur spiritual atas namanya sendiri. Namun, dia sangat dihormati oleh sejumlah darwis dari Mevleviyah, *Thariqah* Sufi yang berkembang di sekitar aktivitas religius Rumi yang luar biasa dan mengambil nama dari julukan Rumi, "Mawlana" (pemimpin kami). Mevleviye umumnya dianggap sangat terkait dengan budaya peradaban tinggi Ottoman dan karenanya terikat pada *shari'ah*, mungkin karena adanya hubungan baik antara istana Ottoman dan para guru besar Mevlevi di akhir sejarah Ottoman. Pada kenyataannya, *Thariqah* ini sejak awal memiliki dua pendekatan spiritual yang saling bertentangan. Pendekatan pertama adalah pendekatan yang konformis secara sosial, yang berusaha mengarahkan kesalehan ekstatis Rumi ke dalam saluran yang dapat diterima secara hukum *shari'ah*. Para konformis ini dikenal secara kolektif sebagai "Tangan Sang Veled," berdasarkan nama putra Rumi, Sultan Veled (w. 712/1312), yang dianggap sebagai pencetus pendekatan kesalehan ini. Pendekatan kedua, bagaimanapun, terbentuk di sekitar penolakan untuk mengen-dalikan pengalaman spiritual ekstatis dalam bentuk apa pun dan dikaitkan dengan nama Shams dari Tabriz. Para penyimpang sosial ini, karenanya, dikenal sebagai "Tangan Sang Shams. Shams-i Tabrizis yang disebutkan oleh Vahidi tidak lain adalah para pengikut Shams dalam Mevleviye.

Tangan Sang Shams sudah terlihat sejak fase awal *Thariqah* Mevleviyah. Ulu 'Arif Celebi (w. 720/1320), cucu Rumi dan pemimpin *Thariqah* ini, secara terbuka mengonsumsi anggur, mengabaikan konvensi sosial dan agama, serta menjalin hubungan baik dengan para darwis yang menyimpang secara sosial, termasuk pengikut Barak Baba. Penilaian yang berlebihan terhadap ekstasi ilahi yang tidak terkendali tampaknya mencapai puncaknya pada paruh pertama abad kesepuluh/keenam belas (saat Vahidi menulis catatannya tentang Shams-i Tabrizis) di sekitar tokoh-tokoh seperti Yusuf Sineçak (w. 953/1546), Divane Mehmed Çelebi (wafat paruh kedua abad tersebut), dan murid Divane Mehmed, Sahidi (w. 957/1550). Para "Shamsian" ini, terutama Divane Mehmed, terkenal karena pelanggaran dan pengabaian terbuka mereka terhadap *shari'ah*. Mereka mencukur kepala dan wajah, mengenakan topi khusus dengan bagian atas yang datar, mengonsumsi anggur, dan secara umum dikenal karena perilaku sosial yang sangat tidak konvensional. Jurang antara mereka dan Mevlevi yang dihormati secara sosial tampaknya sangat dalam, karena Vahidi memperlakukan mereka sebagai dua kelompok yang berbeda, dengan memberikan deskripsi terpisah tentang Shams-i Tabrizis dan Mevlevis. Mevlevis dipuji oleh Vahidi atas ketaatan mereka terhadap *shari'ah* dan *sunnah*.[259] Dualitas spiritual ini tetap menjadi ciri khas *Thariqah* tersebut bahkan setelah abad kesepuluh/keenam belas, dan *Thariqah* Mevleviyah terus menampung tren "Shamsian" hingga sezaman modern.[260]

Bektashi

Bektashi dikenal dengan baik oleh para pelajar sejarah Ottoman sebagai salah satu *Thariqah* Sufi besar di wilayah Ottoman. *Thariqah* ini terbentuk pada abad kesepuluh/keenam belas dan memberikan pengaruh besar pada semua lapisan kehidupan Ottoman selama dua abad berikutnya.[261] Namun, tidak banyak yang mengetahui bahwa pada awal abad kesepuluh/keenam belas, ketika Vahidi menulis *Menakib*-nya (selesai pada 929/1522), Bektashi, yang saat itu jauh dari status sebagai *Thariqah* Sufi, hanyalah salah satu, dan bahkan bukan yang terbesar, dari banyaknya kelompok darwis menyimpang yang beroperasi di wilayah Ottoman.

Catatan Vahidi tentang Bektashi adalah bukti paling awal tentang keberadaan kelompok ini.[262] Menurut deskripsinya, kepala dan wajah para Bektashi dicukur bersih. Mereka mengenakan topi kerucut dari kain felt putih yang memiliki dua belas sisi, selebar dan setinggi dua telapak tangan. Topi ini terbelah di bagian depan dan belakang, dihiasi dengan kancing yang terbuat dari "batu Seyyid Gazi" (mungkin, *meerschaum*) di bagian atas, dengan hiasan tali wol panjang yang menjuntai hingga ke bahu. Pada empat sisi lipatan topi tertulis: (1) "Tiada Tuhan selain Allah," (2) "Muhammad adalah utusan-Nya," (3) "'Ali Mürteza," dan (4) "Hasan dan Hüseyn." Para darwis Bektashi mengenakan mantel pendek sederhana dari kain felt dan tunik. Mereka membawa rebana, tamborin, serta bendera, dan melantunkan himne serta doa. Menurut laporan Vahidi, para Bektashi mencukur kepala dan wajah mereka mengikuti teladan Haci Bektas, pemimpin spiritual mereka, yang diyakini telah

kehilangan semua rambut di kepala dan wajahnya akibat empat puluh tahun menjalani praktik asketis di atas pohon. Mereka juga memakai topi mereka sebagai simbol penyerahan diri kepada Haci Bektas. Tulisan pada topi dimaksudkan untuk memuliakan Nabi Muhammad, 'Ali, Hasan, dan Hüseyn. Kancing pada topi melambangkan kepala manusia, karena para Bektashi sebenarnya adalah "orang mati yang telah dipenggal" (*ser-bünde mürde*): mereka telah "mati sebelum mati." Bahkan, para Bektashi mengklaim bahwa mereka tidak lain adalah para wali tersembunyi itu sendiri.

Darwis Bektashi pada akhir abad kesepuluh/keenam belas dan seterusnya sangat berbeda, baik dalam keyakinan maupun praktik, dibandingkan dengan Bektashi pada awal abad kesepuluh/keenam belas sebagaimana digambarkan oleh Vahidi. [263] Perbedaan ini muncul melalui proses yang rumit. Selama abad kesepuluh/keenam belas, Kekaisaran Ottoman, karena berbagai alasan, meningkatkan tekanan pada kelompok-kelompok darwis yang dianggap menyimpang secara sosial. Akibatnya, Qalandar, Haydaris, Abdal dari Rum, Jamis, dan Shams-i Tabrizis kehilangan kekuatan dan berhenti eksis sebagai kolektivitas sosial independen, sementara kelompok darwis Bektashi berubah menjadi *Thariqah* Sufi yang sepenuhnya berkembang yang terus mempertahankan warisan renunsiasi baru/ menyimpang. Keberhasilan Bektashi sebagian besar disebabkan oleh hubungan erat mereka dengan sistem militer Ottoman: Janissari, berdasarkan tradisi yang sudah lama berlangsung, memberikan kesetiaan kepada Haci Bektas, tauladan kelompok Bektashi.[264] Dengan keunggulan ini, kesetiaan Bektashi menjadi wacana pilihan ideologis dalam

penolakan duniawi dan secara aktif diadopsi sepanjang abad kesepuluh/keenam belas oleh kelompok-kelompok darwis lainnya, kecuali "Shamsian," yang memiliki tempat perlindungan yang aman dalam organisasi induk mereka, Mevleviye. *Thariqah* Bektashi "klasik" dari periode Ottoman selanjutnya kemudian muncul sebagai hasil perpaduan keyakinan dan praktik Qalandar, Haydaris, Abdal dari Rum, serta Bektashi asli yang digambarkan oleh Vahidi. [265]

BAB TUJUH: PENOLAKAN PADA PERIODE PERTENGAHAN AKHIR

Gerakan renunsiasi baru terbentuk dalam kondisi sosial dan budaya tertentu. Qalandariyah dan Haydariyah pertama kali berkembang di Timur Tengah Arab dan Iran pada abad ketujuh-kedelapan/ketiga belas-keempat belas, sambil menyebar ke India Muslim di timur dan Anatolia di barat. Sebaliknya, Abdals dari Rum mencapai puncaknya pada paruh kedua abad kesembilan/kelima belas dan paruh pertama abad kesepuluh/keenam belas. Kelompok ini, pada umumnya, terbatas pada wilayah Ottoman di Anatolia dan Balkan. Penting untuk dicatat bahwa munculnya kelompok khas Ottoman ini diiringi dengan kebangkitan kembali gerakan-gerakan lama seperti Qalandariyah dan Haydariyah pada periode dan wilayah geografis yang sama.

Namun, Qalandars, Haydaris, dan Abdals dari Rum hanyalah kelompok yang paling menonjol dalam durasi keberadaan dan penyebaran, sejauh yang tercermin dalam sumber-sumber sejarah, di antara kelompok darwis asketis pada Periode Pertengahan Akhir. Ada banyak kelompok lainnya. Pengikut Barak Baba muncul sebagai kelompok darwis terpisah di Asia Kecil dan Iran barat segera setelah terbentuknya Qalandariyah dan Haydariyah pada abad ketujuh/ketiga belas. Kemudian, saat Abdals dari Rum aktif di wilayah Ottoman, kelompok darwis lain seperti Jamis, Shams-i Tabrizis, Bektashi awal, Jalalis, dan Madaris turut muncul di Asia Kecil dan India.

Yang menyatukan Timur Tengah Arab dan India Muslim pada abad ketujuh-kedelapan/ketiga belas-keempat belas dengan Anatolia Ottoman pada akhir abad kesembilan/kelima belas adalah kondisi masyarakat yang memungkinkan adalah hasil dari pengintegrasian institusi Sufisme secara kokoh ke dalam kehidupan sehari-hari. Di Bulan Sabit Subur, penyebaran Sufisme institusional, yang sudah dimulai oleh Seljuk, jelas terkait dengan dukungan penuh dari elit penguasa Ayyubiyah. Mereka bertanggung jawab atas pembangunan banyak tempat tinggal bagi para sufi, serta pendirian wakaf dalam berbagai ukuran untuk mendukung mereka. Kebijakan Ayyubiyah ini dilanjutkan oleh penerus mereka, Bahri Mamluk, yang serupa dengan kebijakan kelas penguasa Kesultanan Delhi di India, di mana dengan cepat menjadi bagian tak terpisahkan dari budaya Muslim India. Namun, di Asia Kecil dan, sampai batas tertentu, di Iran, penyebaran *Thariqah* sufi tertunda secara signifikan akibat gejolak sosial besar—invasi Mongol. Invasi ini diikuti oleh ketidakstabilan sosial dan budaya yang belum pernah terjadi sebelumnya, serta fragmentasi politik. Baru setelah seperempat pertama abad kesembilan/kelima belas, tingkat persatuan politik dan budaya yang luar biasa tercapai di bawah Timurid di Khorasan dan Transoxania, serta Ottoman di Anatolia dan Balkan. Pada saat itu, *Thariqah-Thariqah* mulai muncul dengan tegas dalam bentuk Naqsyabandiyah di bawah Timurid, dan pada awalnya Bayramiye yang lebih longgar, kemudian Halvetiye dan Zeyniye di bawah Ottoman, untuk menyebut yang paling penting saja.

Penolakan terhadap masyarakat yang diwakili oleh kelompok darwis menyimpang berkembang seiring dengan—dan

terutama sebagai reaksi terhadap—gerakan *tasawwuf* yang terorganisir dari *Thariqah-Thariqah* Sufi yang dihormati secara sosial. Kelompok darwis ini mengikuti jejak *Thariqah* terorganisir dan secara tak terhindarkan muncul di tempat-tempat di mana Sufisme institusional telah mengakar. Sebelum membahas hubungan yang rumit antara gerakan *tasawwuf* yang terorganisir oleh para Sufi institusional dan reunsiasi baru yang menyimpang, penggambaran tipologis tentang institusionalisasi sufi akan sangat berguna.

Sufisme Institusional

Sufisme, seperti yang disebutkan sebelumnya, berkembang terutama di Irak sebagai sintesis cemerlang antara kecenderungan yang menerima dunia dan yang menolak dunia dalam Islam selama abad ketiga-keempat/kesembilan-kesepuluh. Gerakan ini dengan cepat dan berhasil menjinakkan gerakan renunsiasi baru (penolakan dunia) yang kuat di wilayah tersebut dengan menyerap asketisme dan mengubahnya menjadi salah satu langkah dalam proses penyucian spiritual yang lebih besar. Sebagian karena keberhasilan ini dan sebagian lagi karena daya tarik individualismenya yang "jinak" secara sosial, kesalehan Sufi mulai semakin banyak pehatian dari "jama'ah," khususnya para cendekiawan agama. Awalnya hubungan ini lemah, tetapi aliansi awal antara Sufisme dan kesalehan populis yang dianut oleh para cendekiawan agama (*'ulama'*) membuktikan efektivitas sosialnya ketika sepenuhnya menyerap atau menetralisir tren Malamati dan Karrami di Khorasan, yang secara budaya adalah wilayah Islam kedua yang paling berkembang setelah Irak selama abad keempat-kelima/kesepuluh-kesebelas.

Pada masa akhir Kekhalifahan Beperadaban Tinggi dan abad pertama dari Periode Awal Tengah (keempat-kelima/kesepuluh-kesebelas), Sufisme berada di posisi yang cemerlang untuk menjadi salah satu pilar utama dari pembaharuan tatanan sosial Islam secara internasional yang mulai terbentuk setelah runtuhnya Kekaisaran Abbasiyah.[266] Pandangan mistik duniawi Sufisme, dengan kerangka konseptual khasnya yang sebagian besar telah terbentuk, siap masuk ke arena sosial untuk mengubah masyarakat sesuai dengan pandangan "dunia baru" ini. Misi sosial Sufisme, yang secara garis besar bertujuan untuk mengintegrasikan semua lapisan kehidupan sosial dengan ide dan praktik Sufi, tercapai melalui perkembangan bertahap dari dua proses yang saling terkait: kemunculan *Thariqah* dan pengembangan kultus populer di sekitar para wali Allah, awliya'.

Selama Periode Pertengahan Awal, gagasan dan praktik Sufi mengalami proses pengorganisasian dan standarisasi yang mendalam, yang pada akhir periode tersebut menghasilkan kemunculan dan penyebaran institusi sosial baru, yaitu *Thariqah*. Evolusi fase Sufisme yang paling signifikan secara sosial ini, yang sejauh ini baru dipelajari secara garis besarnya saja, mulai mengikuti jadwal perkembangan yang berbeda di berbagai wilayah dunia Islam, yang terdiri dari banyak komponen politik dan budaya yang khas.[267] Namun, bentuk dasar *Thariqah* tetap sama di mana-mana dan dapat dijelaskan melalui dua sumbu: diachronis (sejarah waktu) dan synchronis (konteks sosial).

Fitur utama *Thariqah* pada sumbu diachronis adalah pendirian silsilah, yaitu transmisi ajaran seorang guru dalam

bentuk rantai otoritas yang berkelanjutan. Silsilah ini dapat dipahami sebagai rantai spiritual para perantara/ perawi (orang yang meriwayatkan atau menyampaikan *hadith* dari satu orang kepada orang lain). Fungsi utamanya adalah untuk mempertahankan warisan seorang guru Sufi tertentu dan menciptakan satu keluarga spiritual di sekitar jalur (*sanad*) yang dia ajarkan. Ketika silsilah kemudian ditarik mundur ke belakang dalam satu waktu terkini menuju waktu terdahulu, mulai dari para *tabi'ut tabiin* (generasi yang hidup di era para *tabiin), tabiin* (generasi yang hidup sezaman dengan sahabat Nabi), para sahabat (orang-orang kepercayaan Nabi Muhammad yang hidup sezaman dengan Nabi), hingga Nabi Muhammad melalui anggota keluarganya atau khalifah pertama, Abu Bakar (wafat 13/634), silsilah ini juga memberikan legitimasi religius pada jalan-jalan Sufi dengan menghubungkannya langsung dengan *sunnah*. [268]

Pengangkatan teladan religius dari seorang tokoh sejarah ke posisi otoritas lintas generasi bukanlah hal yang eksklusif untuk Sufisme. Kemunculan kelas perantara antara Tuhan dan komunitas dalam bentuk serangkaian leluhur saleh adalah ciri yang ada di semua bidang pembelajaran agama selama Periode Pertengahan Awal. Mode kesalehan mediasi ini, yang selalu hidup dalam tradisi Syiah, tidak hanya menjadi pendorong perkembangan dan konsolidasi empat mazhab hukum Sunni tetapi juga fenomena *taqlid* (peniruan) terhadap leluhur saleh, yang pada akhir periode ini mengkristal dalam bentuk posisi intelektual yang jelas. Partisipasi aktif Sufisme dalam menciptakan figur-figur perantara religius ini menandai semakin komunalnya misi Sufisme. Para guru Sufi mulai keluar dari "kantong" sosial mereka yang terbatas untuk merangkul

komunitas Muslim secara luas. Kehadiran spiritual dan fisik mereka menjadi nyata melalui sejumlah besar hadirnya kompleks pemakaman orang saleh yang semakin sering menghiasi lanskap dunia Islam. Penciptaan hierarki perantara pada tingkat diachronik disertai dengan pembangunan struktur perantara pada tingkat synchronik, yang tercermin dalam penggantian bertahap hubungan guru-murid yang lebih longgar pada Sufisme "klasik" menjadi hubungan antara pembimbing dan murid yang didisplinkan. Proses ini melibatkan empat elemen:

1. **Konsentrasi fisik** antara guru dan murid dalam satu kawasan pemukiman, yaitu pondok atau tempat tinggal Sufi (*khanqah*, *zawiyah*, *tekke*, *dargah*).

2. **Penegsan identitas kelompok** melalui pengembangan ritual dan praktik khusus bagi anggota inti *Thariqah*. Elemen-elemen penting dari ritual ini meliputi:

    a. Upacara inisiasi, yang menandai masuknya seseorang ke dalam kelompok melalui ritual tertentu seperti pemberian jubah wol dan pemotongan rambut

    b. Penetapan disiplin spiritual dan teknik khusus, seperti doa mistis (*dhikr*), pendengaran mistis yang kadang-kadang disertai dengan tarian ritual (*sama'*), dan pengasingan yang teratur (*khalwah*).

    c. Penentuan pakaian dan perlengkapan khusus.

d. Adopsi serangkaian aturan yang mengatur semua aspek kehidupan murid lainnya, seperti tata krama moral dan perilaku ekonomi.

3. **Pengartikulasian jalan spiritual** yang khusus untuk dilalui oleh semua murid, yang dipantau dan ditegakkan oleh sang guru.

4. **Penyebaran ajaran pembimbing dari pusat ke komunitas** dalam bentuk identitas kelompok yang menyebar seperti riak air. Jika direalisasikan sepenuhnya, hierarki kelompok ini mencakup tingkatan guru (*Syaikh, pir, murshid*), pemimpin bawahan (*khalifah, muqaddam*), murid (*murrd*), rekan atau afiliasi awam, dan simpatisan. Inti dari *Thariqah* ini dikelilingi oleh faksi sosial pada beberapa tingkat.[269]

Pembentukan institusi sufisme tidak selesai hanya dengan berkembangnya *Thariqah* secara utuh. Sufisme menanamkan akar institusional yang lebih dalam dalam pada masyarakat dengan evolusi kultus populer di sekitar para *awliya'* atau "para sahabat Allah". Meskipun kultus *awliya'*, yang didefinisikan sebagai "orang-orang yang dipilih Allah untuk menjadi wali, yaitu orang-orang yang beriman dan bertakwa, serta menerapkan keimanan dan ketakwaannya dalam kehidupan.", secara analitis harus dibedakan dari *Thariqah* sebagai "bentuk asosiasi keagamaan", terdapat tumpang tindih ide dan praktik yang sangat mencolok antara keduanya[270]. Dari sudut pandang penelitian ini, poin pentingnya adalah bahwa kultus *awliya'* terbukti menjadi lahan subur untuk menyebarkan ide dan praktik sufi, meskipun dalam bentuk yang telah berubah.

Komponen ideologis dari kultus *awliya'*—yaitu kewalian (*walayah*)—dan banyak aspek ritualnya, seperti *dhikr* komunal dan/atau *sama'*, diadaptasi dari sufisme. Elemen lain, terutama *ziyarah* (kunjungan ke makam dan situs suci terkait), memiliki asal-usul di luar sufisme itu sendiri.

Sejarah rumit dari kultus *awliya'* masih perlu ditulis.[271] Namun, jelas bahwa penyebarannya yang luas terjadi bersamaan dengan pembentukan ordo sufi (*Thariqah*) selama abad keenam-ketujuh/dua belas-tiga belas. Apapun sifat pasti hubungan antara kedua proses ini, tidak diragukan bahwa keduanya sangat erat dan berkaitan. Sufisme menyediakan landasan teoretis bagi kultus *awliya'*, sementara kultus tersebut memastikan eksistensi ordo-ordo sufi di semua lapisan masyarakat. *Thariqah* dan kultus wali akhirnya berfungsi sebagai dua sisi dari mata uang yang sama.

Meskipun evolusi ordo sufi dan kultus wali populer di sekitar mereka berlangsung dengan cara yang berbeda di berbagai wilayah dunia Islam, karakteristik utama proses ini tetap sama di mana-mana. Lembaga hukum *waqf* (wakaf) menjadi alat paling menonjol dalam menciptakan lembaga sosial sufi. Kelas atas yang kaya, terutama elit politik, memberikan berbagai fasilitas untuk digunakan oleh para sufi. Di Suriah, Irak, dan Mesir, Dinasti Ayyubiyah dan Mamluk Bahri berkomitmen pada gagasan "rumah sakit kesultanan" (*khanqah*), yaitu lembaga megah yang sepenuhnya dikendalikan oleh Kekaisaran dan biasanya digunakan untuk menampung sufi asing. Namun, *khanqah* ini sejak awal diimbangi, dan akhirnya digantikan pada akhir abad kesembilan/lima belas, oleh pondok-pondok pribadi

sederhana (*zawiya*) dari para *Thariqah* sufi.[272] Di India, elit politik berhasil memberikan dukungan kepada ordo Suhrawardiyah, dan seiring waktu, bahkan kepada ordo Chishtiyah, yang dalam tradisinya sangat menolak segala bentuk kontak dengan Kekaisaran.[273] Di Asia Kecil, Dinasti Utsmaniyah yang sangat menghormati para sufi mulai mendukung secara luas ordo Mevleviye yang lebih tua serta ordo Halvetiye dan Zeyniye yang baru muncul selama akhir abad kesembilan/lima belas dan awal abad kesepuluh/enam belas.[274] Namun, patronase dari elit politik hanyalah salah satu tanda paling mencolok dari penyebaran kesalehan sufi di seluruh masyarakat Islam pada Periode Pertengahan Awal. Sufisme secara bertahap menjadi “profesi” yang dihormati, bahkan diidamkan, di kalangan elit budaya secara umum, dan muncul sebagai komponen integral, mungkin kunci, dari peradaban tinggi Islam. Setelah mengamankan pijakan yang kuat di masyarakat perkotaan atas dan budaya mereka, sufisme dengan cepat meresap ke semua lapisan sosial dan budaya, beradaptasi dengan budaya perkotaan bawah dan pedesaan dengan mudah yang luar biasa. Kesalehan sufi dengan demikian muncul sebagai "penopang tatanan sosial internasional".[275]

Penolakan Menyimpang sebagai Protes terhadap Sufisme Institusional

Pertumbuhan sufisme institusional memunculkan reaksi kuat dari dalam kalangan sufi itu sendiri terhadap peningkatan kecenderungan duniawi dalam *Thariqah* dan kultus wali, yang menunjukkan tingkat akomodasi yang cukup besar dengan elit

politik dan budaya yang berkuasa. Institusionalisasi yang berkembang mencakup pembentukan dan pemeliharaan hubungan erat dengan kelas kaya dan berkuasa dalam masyarakat. Hubungan duniawi ini memperkuat kecenderungan komunal dalam sufisme, mengorbankan inti individualisnya, serta meningkatkan ketegangan antara aspek penerimaan dunia dan penolakan dunia dalam sufisme. Asketisme, yang sebelumnya diserap dan dijinakkan oleh sufisme, kini muncul kembali di sepanjang garis patahan yang diciptakan oleh ketegangan ini sebagai kritik radikal terhadap kesalehan sufi yang telah berkompromi. Dalam proses ini, asketisme bergabung dengan individualisme anarkis, sebuah arus laten tetapi kuat dalam sufisme.

Kelompok darwis yang meninggalkan dunia menjadi gerakan protes radikal yang ditujukan pada masyarakat Islam abad pertengahan secara umum, tetapi lebih khusus lagi terhadap lembaga *Thariqah* yang sejenis tetapi secara sosial dihormati.[276] Ketegangan antara kelompok darwis dan *Thariqah* sufi terdokumentasi dengan baik dalam berbagai sumber. Pendiri Qalandariyah, Jamal al-Din Savi, bereaksi terhadap pelatihan sufi yang pernah ia jalani di bawah bimbingan gurunya (seorang sufi yang mengajarkan *tasawwuf* "mapan"), 'Uthman Rumi. Ketika ia memutuskan hubungan dan memulai perjalanan spiritual yang lebih asketik, ia tampak secara tegas menolak masa lalunya sebagai seorang sufi, serta kemungkinan masa depan yang sukses sebagai seorang guru sufi. Dalam beberapa laporan, bahkan disebutkan bahwa 'Uthman Rumi mungkin telah mengecamnya selama proses ini. Hal serupa mungkin juga terjadi dalam hubungan Qutb al-Din Haydar dengan guru sufinya,

Luqman-i Parandah. Perilaku bermusuhan yang agresif beberapa Qalandar terhadap para Syaikh terkenal dari *Thariqah* sufi yang mapan seperti Suhrawardi Baha' al-Din Zakariya dan Chishti Farid al-Din Ganji Shakar; upaya pembunuhan terhadap Nasir al-Din Chiragh-i Dihli dan Ibrahim Gilani; serta sikap terbuka yang merendahkan dari Abdal Otman Baba terhadap semua Syaikh sufi menunjukkan sifat eksplosif dari ketegangan antara asketisme dan sufisme institusional. Sebaliknya, para sufi arus utama seperti 'Uthman Rumi, Ibrahim Gilani, dan Muhammad Gisu'daraz sering kali secara tegas dan marah menolak kelompok renunsiasi baru (penolak dunia), bahkan hingga ada karya panjang yang ditulis oleh Ottoman Vahidi untuk mengecam darwis menyimpang.

Namun, konflik antara kesalehan sufi dan kesalehan darwis tidak cukup hanya dijelaskan sebagai permusuhan sederhana. Hubungan ini lebih akurat dibandingkan dengan ikatan kompleks antara orang tua yang "konformis secara sosial" dan anak-anak mereka yang "pemberontak". Walaupun para darwis secara lantang menolak fitur utama sufisme institusional, pada akhirnya mereka tetap mempertahankan keyakinan dan praktik sufi secara esensial. *Thariqah* menentukan pola umum dan bentuk dari bayangan tandingannya, yaitu kelompok darwis. Yang terakhir ini menjadi cerminan terbalik dari yang pertama. Struktur umum kelompok darwis yang longgar, lengkap dengan pendiri eponim, pemimpin aktual, pakaian khas, serta peralatan unik dan praktik khusus, mencerminkan struktur *Thariqah*. Sama seperti anggota ordo sufi melacak garis spiritual mereka ke para pendirinya, para darwis juga merujuk pada tokoh teladan seperti Jamal al-Din, Qutb al-Din, dan Otman Baba. Dalam beberapa

kasus, seperti Haydaris, Jamis, Shams-i Tabrizis, dan Jalalis, mereka (para darwis) bahkan dikenal dengan nama pendiri mereka. Semua kelompok darwis besar dipimpin oleh para tetua yang berpengalaman dalam jalan penolakan dunia, sehingga hubungan guru-murid yang sangat penting dalam *Thariqah* direproduksi dalam beberapa bentuk di komunitas darwis. Para darwis juga tidak keberatan membangun identitas kelompok yang terlihat secara sosial melalui pakaian khas serta peralatan unik seperti jubah wol, *taj* (penutup kepala darwis), dan tongkat, yang sering kali dimodifikasi secara radikal dari simbol tradisional sufi. Dalam hal ini, preferensi mereka untuk mempertahankan afiliasi kelompok yang terpisah mencerminkan kecenderungan sufi untuk menghormati ordo yang berbeda. Akhirnya, meskipun informasi kita tentang ritual dan upacara darwis tidak banyak, kemungkinan besar praktik mereka, walaupun berbeda, mencerminkan praktik dalam *Thariqah*.

Dalam ranah ide, hubungan Sufisme dengan para darwis sangat jelas. Para darwis mengadopsi konsep-konsep utama Sufi seperti *faqr* (kemiskinan), *fana'* (lenyapnya diri), dan *walayah* (kesucian), tetapi mereka memberikan interpretasi ekstrem dan radikal terhadap konsep-konsep tersebut. Ciri-ciri utama kesalehan darwis—asketisme, penolakan terhadap masyarakat, dan individualisme yang tegas—dapat ditelusuri, setidaknya dalam teori, pada reinterpretasi radikal ini. Misalnya, para Qalandar awal dan mungkin juga Haydaris tampaknya mengembangkan konsep kemiskinan hingga ke kesimpulan logisnya. Sementara itu, para Abdal di kemudian hari lebih terfokus pada pemahaman mereka sendiri tentang *walayah*, yang menurut pandangan mereka, memberikan izin untuk menolak

klaim para sufi sebagai sahabat Tuhan. Seperti banyak sufi lainnya, kebanyakan darwis tampaknya memiliki keyakinan akan karunia ilahi yang mereka terima, dengan penjelasan yang khas sufi tentang hak istimewa ini.

Analogi antara hubungan orang tua dan anak dapat diperluas jika kita memeriksa proses rekrutmen ke jalan penolakan dunia. Biografi para darwis terkemuka menunjukkan pola yang khas: seorang pria dewasa dari kalangan elit budaya (lapisan sosial yang sama yang menjadi sumber rekrutmen Sufisme), baik yang masih muda dengan masa depan cerah atau yang sudah memiliki karier yang cukup terhormat di usia paruh baya atau tua, memilih meninggalkan status budayanya untuk menjadi seorang darwis. Contoh yang jelas adalah Jamal al-Din Savi. Tingkat pengetahuan yang ia tunjukkan sebagai pemuda sebelum peralihan dari seorang sufi menjadi seorang darwis sangat ditekankan dalam biografi sucinya, termasuk fakta bahwa ia dijuluki "perpustakaan berjalan" dan pernah mencoba menulis tafsir parsial atas Al-Qur'an. Contoh lainnya adalah penyair Persia terkenal Fakhr al-Din ‘Iraqi, yang bergabung dengan Qalandar sebagai pemuda berpendidikan tinggi pada usia sekitar 17 tahun; penulis dan penyair Hamid Qalandar (wafat setelah 754/1353), yang menjadi Qalandar saat remaja; Mevlana Esrefzade Muhyiddin Mehmed dari Ottoman (berkarya pada masa pemerintahan Mehmed II), yang meninggalkan kehidupan sebagai cendekiawan agama untuk bergabung dengan kelompok Qalandar; dan penyair Ottoman Hayali Beg (berkarya pada paruh pertama abad ke-10/16). Kasus-kasus lain, terutama yang melibatkan peralihan dari pemuda elit ke kehidupan darwis, ditemukan dalam biografi tokoh proto-Abdal seperti Barak Baba,

yang ayahnya seorang komandan militer dan pamannya seorang juru tulis terkenal; Kaygusuz Abdal (wafat pada kuartal pertama abad ke-9/15), putra seorang penguasa lokal; Qutb al-Din Haydar, yang dikatakan sebagai putra seorang sultan Turki; Qalandar Khatib Farisi (wafat setelah 748/1347-48), yang beralih ke jalan Qalandari sebagai pemuda dalam pencarian kebijaksanaan dan pencerahan spiritual; dan penyair Hayreti, yang memilih jalan Abdal pada masa mudanya.

Bukti menunjukkan bahwa para perancang dan tokoh kunci kesalehan darwis sebagian besar adalah pemuda pembangkang dari kalangan elit. Berdasarkan contoh-contoh yang disebutkan, prasyarat menjadi seorang darwis tampaknya adalah akses atau Jamisnan masuk ke peradaban tinggi. Hubungan langsung antara budaya tinggi dan kesalehan darwis ditunjukkan oleh latar belakang sosial elit para darwis terkemuka serta keberadaan penyair dan penulis yang terampil di antara mereka. Penghormatan yang diberikan kepada para darwis oleh banyak penguasa politik juga menjadi bukti lebih lanjut hubungan erat antara penolakan dunia dan budaya elit. Contohnya adalah Mamluk al-Malik al-Zahir dan Kitbugha, yang sangat menghormati pemimpin Qalandari Muhammad al-Balkhi dan Hasan al-Jawalaqi; Khalji Firuz Shah II di India, yang sering berhubungan dengan Abu Bakr Tusi Haydaris; Tughril, gubernur pemberontak di Bengal, yang memberikan hadiah kepada seorang Qalandar anonim dan para pengikutnya; dan Ottoman Murad II, yang membangun sebuah masjid di Anatolia atas nama Sultan Süca'. Penolakan menyimpang tampaknya dibentuk oleh aktivitas para pembangkang dari elit budaya dan politik. Dalam pengertian yang

sangat nyata, para darwis adalah keturunan dari para sufi yang secara sosial dihormati.[277]

Pada titik ini, tidak lagi mengejutkan bahwa para pemuda tampaknya sangat responsif terhadap daya tarik darwis atau bahwa para darwis sendiri tampaknya memiliki minat khusus terhadap remaja dan pemuda. Kisah peralihan Jamal al-Din sebagai seorang pemuda di bawah pengaruh seorang anak laki-laki yang sangat unik bernama Jalal al-Din Darguzini menunjukkan hal ini. Setelah itu, para Qalandar sering dituduh mencoba memikat anak-anak untuk mengikuti cara hidup mereka, seperti yang dibuktikan, misalnya, oleh celaan dari Chishti Muhammad Gisu'daraz terhadap mereka. Hampir semua contoh peralihan ke jalan darwis yang disebutkan sebelumnya memberikan kesaksian atas validitas tuduhan ini. Daya tarik penolakan duniawi terhadap pemuda juga tercatat dalam bait-bait karya Sa'di:

> *"Jika ada seorang anak lelaki yang duduk di antara para Qalandar*
> *Katakan kepada ayahnya bahwa ia boleh mencuci tangan dari segala harapan untuknya;*
> *Jangan berduka atas kehancurannya, kerusakannya:*
> *Alangkah lebih mulia seorang hamba yang terbuang mati sebelum ayahnya!"* [278]

Jauh kemudian, di Anatolia Utsmani, terdapat banyak pemuda terpelajar serta remaja yang berspesialisasi dalam

melayani hashish di antara para Abdal. Sementara itu, Jamis, yang sebagian besar adalah pemuda dari keturunan orang-orang terhormat, memberikan perhatian khusus kepada pria-pria seusia mereka.

Renunsiasi baru ini, dalam segala hal, lahir dari sufisme institusional. Kedua bentuk kesalehan ini terlalu erat terkait untuk terus-menerus berada dalam konflik satu sama lain. Ketika *Thariqah-Thariqah* yang berorientasi pada dunia sering kali bersedia—baik karena alasan politis maupun ketertarikan dan simpati yang tulus—untuk menerima kelompok darwis yang cenderung antisosial ke dalam lingkup mereka, para darwis yang menyimpang juga, sejak awal, menunjukkan tingkat institusionalisasi yang cukup besar dan tidak selalu menolak mendapatkan pengakuan sosial tertentu. Kombinasi kedua faktor ini mungkin menjadi alasan munculnya *Thariqah-Thariqah* seperti Chishtiyah-Qalandariyah di India dan *Thariqah* antinomian seperti Bekta-Siye di Kekaisaran Ottoman. Penerimaan terhadap kesalehan darwis oleh sufisme institusional terlihat dari sikap toleran para Syaikh *Thariqah* terkemuka, seperti Baha' al-Din Zakariya', Farid al-Din Ganj-i Shakar, dan Nasir al-Din Chiragh-i Dihli, terhadap kelompok Qalandar, bahkan terhadap mereka yang secara terang-terangan memusuhi mereka. Ketertarikan para penyair sufi terkenal pada tema-tema Qalandari, yang terlihat dari banyaknya karya puisi *Qalandariyat* dalam bahasa Arab, Persia, dan Turki, menunjukkan daya tarik kuat yang dimiliki oleh penolakan sosial ala Qalandar terhadap hati dan pikiran para sufi. Meskipun Sa'di menulis ayat-ayat yang mengkritik, para orang tua sufi tidak bisa sepenuhnya menyangkal "anak-anak" mereka yang menyimpang. Di sisi lain, para darwis ini tidak dapat

menolak tarikan kuat institusionalisasi yang ada dalam sufisme, khususnya, dan masyarakat Islam pada umumnya. Tekanan sosial untuk menyesuaikan diri dengan tuntutan besar dari kekuatan politik, yang ingin memberikan legitimasi agama kepada kekuasaan mereka dengan menjaga syariat, sangatlah kuat. Di Kekaisaran Ottoman, kelompok-kelompok darwis merasa perlu untuk mendapatkan penghormatan yang cukup agar terhindar dari **penganiayaan negara**. Masalah ini sangat dirasakan oleh kelompok Abdals, yang secara terbuka mengakui kepercayaan Syiah—kemungkinan sebagai upaya untuk menentang aliansi sufi-Sunni yang dominan dalam kekaisaran. Oleh karena itu, masuk akal jika mereka, baik secara sengaja maupun seiring waktu, bergabung dengan *Thariqah* Bhektasi, yang memperoleh persetujuan resmi karena keterkaitannya yang erat dengan pasukan inti tentara Ottoman, yaitu Janissari. Kelompok darwis lainnya, seperti Qalandar dan Haydaris, juga mengikuti jejak ini. Berdirinya kekaisaran regional besar seperti Ottoman, Safawi, Uzbek, dan Mughal pada abad ke-10/16 menandai "kembalinya anak yang memberontak" ke rumah besar sufisme.

Pada Periode Pertengahan Akhir, institusi sosial Islam baru seperti *Thariqah* dan *madrasah* menyebar dan semakin mengakar. Institusi-institusi ini sendiri merupakan hasil dari transformasi sosial besar yang terjadi di dunia Islam pada Periode Pertengahan Awal. Dalam konteks kajian ini, ciri paling penting dari fase sejarah Islam tersebut adalah kemenangan besar kesalehan yang berorientasi pada dunia melalui aliansi kuat antara Sunni-Sufi. Kemenangan ini, yang ditandai dengan berdirinya *Thariqah-Thariqah*, menunjukkan melemahnya dimensi-dimensi spiritual yang berorientasi pada kehidupan

akhirat dalam sufisme. Peralihan yang kuat menuju kesalehan duniawi ini memicu reaksi yang berorientasi pada akhirat dalam sufisme, dengan mengaktifkan kembali potensi asketis yang telah lama terpendam. Tren individu yang bersifat asketis dan anarkis memperoleh semangat baru dan muncul sebagai gerakan sosial yang secara jelas berbeda, mengekspresikan penolakan duniawi. Dengan demikian, sufisme institusional yang diwakili oleh *Thariqah* secara langsung melahirkan dan dalam jangka panjang menentukan sifat serta bentuk kelompok darwis. Kelompok darwis ini, melalui penolakannya, mencerminkan hampir semua aspek *Thariqah*, meskipun dengan nada mengejek. Namun, hubungan antara *Thariqah* dan kelompok darwis tidak sepenuhnya bersifat antagonis. Institusionalisasi sufisme tidak berarti menghapuskan penghormatan dan kekaguman sufi terhadap pilihan hidup asketis yang menjauh dari dunia. Banyak sufi terkemuka memandang para darwis dengan penuh simpati dan rasa ingin tahu. Di sisi lain, para darwis tidak pernah sepenuhnya memutuskan hubungan dengan sufisme, yang tetap menjadi akar spiritual mereka. Ikatan yang dinamis antara kedua bentuk kesalehan ini terus beroperasi, meskipun hubungan di antara mereka sering kali bersifat konfrontatif.

BAB DELAPAN: KESIMPULAN

Dengan pakaian, perilaku, dan bentuk kesalehan yang menarik perhatian, namun secara sosial dan hukum berada di pinggiran, para darwis pengemis dalam dunia Islam pada Periode Pertengahan Akhir tetap menjadi sosok yang misterius bagi para pelajar sejarah Islam modern. Hanya sedikit perhatian akademis yang diberikan kepada mereka; sebagian besar cendekiawan jatuh ke dalam godaan untuk melihat mereka melalui prisma yang menyimpangkan, yaitu "aliran kepercayaan", sebuah istilah yang mencakup segalanya namun tidak terdefinisi dengan jelas, yang digunakan untuk menjelaskan fenomena keagamaan yang sulit dimasukkan ke dalam model kesalehan Islam yang sederhana. Akibat dari pengabaian dan ketidakcermatan semacam itu, kesalehan darwis menjadi kabur hingga tak dapat dikenali dan umumnya diabaikan, dengan fokus penelitian lebih banyak diarahkan pada fenomena keagamaan yang dianggap “arus utama.”

Sejarah renunsiasi baru sebagaimana direkonstruksi di sini menunjukkan dengan jelas bahwa apa yang dari kejauhan tampak seperti gerakan darwis yang kacau dan tidak berbentuk sebenarnya terdiri dari sejumlah kolektivitas keagamaan yang jelas terpisah, yang mempertahankan identitas khas mereka seiring ruang dan waktu. Meskipun terdapat tingkat keluwesan yang cukup besar dalam penamaan, kelompok seperti Qalandar, Haydaris, Abdal dari Rum, dan lainnya pada dasarnya merupakan kelompok darwis yang terpisah. Ekstasi yang tidak terkendali dari Abdal daru Rum sangat berbeda dari keceriaan intelektual para Jamis, sementara kedua kelompok ini sangat berbeda dengan

asketisme ketat yang dilakukan oleh Haydaris dan Qalandar awal. Pengakuan akan adanya arus kesalehan darwis yang terpisah secara nyata tentu tidak berarti bahwa garis-garis pembeda di antara kelompok-kelompok tersebut tetap tidak berubah sepanjang Periode Pertengahan Akhir dan di wilayah geografis yang sangat luas dengan keberagaman budaya yang ekstrem. Tidak disarankan bahwa ada pemisahan yang tidak dapat dijembatani di antara kelompok-kelompok tersebut sehingga mencegah interaksi, saling memengaruhi, atau penyatuan. Bahkan, sangat mungkin—meskipun sulit untuk didokumentasikan—bahwa kelompok-kelompok darwis saling memengaruhi satu sama lain. Namun, argumennya adalah bahwa dalam konteks budaya tertentu yang spesifik secara waktu dan tempat, terdapat beberapa jenis kesalehan darwis yang secara sosial dan ideal berbeda. Orang luar terhadap kesalehan darwis, baik Muslim maupun non-Muslim, sering kali mencampuradukkan jenis-jenis tersebut, namun hal yang sama tidak berlaku bagi para darwis itu sendiri, yang tampaknya sangat sadar akan identitas kelompok mereka masing-masing.

Ciri khas dari kesalehan darwis adalah pola hidup yang menyimpang secara sosial. Singkatnya, adopsi praktik-praktik asketisme radikal seperti kemiskinan, mengemis, mengembara, hidup selibat, dan penyiksaan diri hanya dapat dipahami dengan benar dalam konteks penolakan para darwis terhadap masyarakat, yang mereka anggap memiliki institusi-institusi dasar yang tidak cocok dan tidak mendukung keselamatan jiwa di akhirat. Dengan demikian, keselamatan terletak pada pelepasan diri yang aktif dan secara sosial mencolok dari masyarakat melalui praktik-praktik yang sangat antisosial.

Renunsiasi baru (penolakan dunia) bukanlah sesuatu yang khas hanya pada Periode Pertengahan Akhir Islam. Masa Kekhalifahan Beperadaban Tinggi, yang biasanya—dan dengan tepat—digambarkan sebagai fase sejarah Islam yang sangat berorientasi pada dunia, juga melahirkan gerakan-gerakan yang kuat atas penolakan dunia, yang tetap aktif hingga Periode Pertengahan Awal. Gerakan asketis awal dari dua abad pertama Islam di Bulan Sabit Subur diikuti oleh Karramiyah yang menyebar terutama di wilayah Iran timur. Dalam jangka panjang, kedua gerakan ini dinetralkan oleh pola kesalehan Sufi, terutama karena kemampuannya yang sukses dalam mensintesis kecenderungan duniawi dan akhirat. Namun, netralisasi ini tidak berarti penghancuran; warisan asketisme tetap kuat dalam Sufisme. Selain itu, Sufisme sendiri membawa benih dari jenis penolakan lain, meskipun terkait, yaitu individualisme anarkis. Godaan bagi para Sufi untuk melintasi ambang antara aktivitas mistik duniawi dan pelarian kontemplatif selalu berada dekat dengan permukaan.

Selama Periode Pertengahan Awal, Sufisme dan Sunnisme, meskipun tidak selalu tanpa konflik, menjadi konstituen utama dari tatanan sosial Islam yang baru setelah disintegrasi sistem universal Kekhalifahan Abbasiyah. Potensi duniawi dari Sufisme terwujud sepenuhnya dengan munculnya *Thariqah* Sufi dan institusi yang diwarnai Sufisme seperti kultus para *awliya'* di seluruh dunia Islam. Keterikatan Sufisme dalam masyarakat melalui institusi sosial yang merata memunculkan kembali tren penolakan dunia dan individualisme anarkis yang sebelumnya tidak aktif dalam Sufisme. Sementara individualisme anarkis muncul lebih awal dalam bentuk topos-Qalandar yang

bersifat sastra dan ideal, tren penolakan dunia segera mendominasi dengan memanfaatkan anarkisme individualis dan asketisme untuk mendukung penolakan dunia. Dengan demikian, penolakan menyimpang merebut kembali tempatnya dalam agenda kesalehan Islam sebagai penolakan aktif terhadap Sufisme institusional.

Hubungan antara Sufisme institusional dan gerakan darwis adalah hubungan keluarga. Gerakan darwis muncul dari rahim Sufisme sebagai keturunan pemberontak yang mencerminkan—meskipun secara negatif—*Thariqah-Thariqah* induknya. Kelompok-kelompok darwis sangat mirip dengan ordo-ordo Sufi dalam hal ideologi dan organisasi, meskipun sering kali dalam bentuk ejekan yang disengaja. Ikatan yang menghubungkan kedua kolektivitas sosial besar ini dapat dikatakan bersifat organik sehingga lintasan sejarah masing-masing tetap terjalin secara permanen. Di mana pun dan kapan pun *Thariqah-Thariqah* mengakar dalam struktur masyarakat Islam, darwis-darwis dari belahan dunia lain tak terelakkan akan mengikutinya. Selain itu, hubungan antara kesalehan Sufi dan darwis bersifat multidimensional. Di kedua sisi, antagonisme disertai dengan rasa hormat, dan terkadang bahkan kekaguman. Khususnya, para Sufi, dengan gaya duniawi mereka yang khas, membuktikan diri cukup tangguh untuk menampung saudara-saudara pemberontak mereka, bahkan hingga abad kesembilan belas Masehi/sembilan Hijriah, selama periode kekaisaran regional yang besar.

Mungkin pertanyaan paling spesifik yang muncul dalam studi ini adalah yang dapat disebut sebagai "koneksi etnis". Perlu

dicatat bahwa gerakan-gerakan penolakan dunia yang baru terutama muncul dalam lingkup budaya Iran, Turki, dan India, sementara tidak ada gerakan darwis besar yang "asli" dalam wilayah-wilayah Arab yang dominan. Bahkan Qalandariyah, meskipun terbentuk di Bulan Sabit Subur, tetap menjadi pola kesalehan non-Arab, terutama Iran, setidaknya selama abad ketujuh-kedelapan/tiga belas-empat belas, dan hal yang sama dapat dikatakan untuk Haydariyah selama periode tersebut. Belakangan, kelompok-kelompok serupa aktif di antara populasi non-Arab di Kekaisaran Ottoman dan India utara. Oleh karena itu, tampaknya penolakan dunia yang baru ini tidak selaras dengan pola-pola kesalehan yang dominan di wilayah budaya Arab dalam dunia Islam. Meskipun terdapat kesamaan di permukaan, gerakan-gerakan Sufi populer Arab seperti Rifa'iyah, Badawiyah, dan, di Maghrib, 'Isawah tidak mendukung prinsip-prinsip dasar penolakan dunia menyimpang. Sebaliknya, kelompok-kelompok ini tampaknya merupakan *Thariqah-Thariqah* biasa yang tidak mempraktikkan asketisme dan antinomianisme secara permanen dan bukanlah gerakan protes radikal yang ditujukan terhadap masyarakat Islam secara umum. Alasan di balik perkembangan kesalehan yang berbeda dalam lingkup budaya yang berbeda ini harus tetap tidak dieksplorasi dalam studi ini. Namun, mungkin saja penelitian lebih mendalam tentang situasi Arab pada Periode Pertengahan Akhir akan memodifikasi dan memperbaiki gambaran yang digambarkan di sini.

Pertanyaan kedua adalah apakah kekuatan yang melahirkan gerakan renunsiasi baru yang menyimpang dari dalam Sufisme institusional juga bekerja pada aspek-aspek lain dari kesalehan Islam selama periode yang sama. Secara lebih

spesifik, tampaknya sah untuk mempertanyakan apakah dominasi *madrasah*—seperti halnya *Thariqah*—tidak menghasilkan reaksi di kalangan *'ulama'* terhadap meningkatnya, atau setidaknya potensi, orientasi duniawi kesalehan *madrasah*. Dari sudut pandang ini, menarik untuk melihat adanya reaksi seperti itu dalam aktivitas religius sepanjang hayat Ibn Taymiyah (w. 728/1328) dan, jauh kemudian, dalam warisan religius rekan Ottoman-nya, Mehmed Birgivi (w. 981/1573). Kedua tokoh ini sering bertentangan dengan *'ulama'* yang dihormati secara sosial dan memiliki kedudukan politik yang baik, terutama mengenai isu-isu yang dapat dilihat sebagai ukuran tingkat keterlibatan ''*ulama*" dalam masyarakat (seperti agama rakyat, khususnya kultus *awliya'*) serta kesediaan ''*ulama*" untuk menunjukkan fleksibilitas ekstrem pada isu-isu yang sensitif secara politik dan sosial. [279] Usulan di sini adalah bahwa mungkin ada hubungan antara reformisme puritan sebagai arus intelektual di satu sisi dan dominasi penuh kesalehan duniawi di kalangan cendekiawan religius di sisi lain. Poin ini jelas perlu dikembangkan lebih lanjut dan diuji secara independen. Dalam kaitan ini, ide untuk mencari reaksi kritis di kalangan cendekiawan religius terhadap penguatan *madrasah* dalam masyarakat Islam jelas layak mendapat perhatian serius.

Pertanyaan ketiga, yang secara metodologis paling menarik, berkaitan dengan faktor sosial dan ekonomi di balik munculnya dan menyebarnya gerakan-gerakan asketisme baru. Secara umum, asketisme yang menolak dunia dapat dikaitkan dengan masyarakat perkotaan dibandingkan dengan masyarakat pedesaan. Idealisme renunsiasi secara jelas merupakan produk peradaban perkotaan.[280] Namun, pertanyaan yang lebih penting

adalah apakah hubungan antara dominasi nilai-nilai religius yang berlandaskan konsep kemiskinan dengan meningkatnya dominasi modal dagang dalam ekonomi perkotaan bisa lebih dari sekadar korelasi sederhana. Dalam sejarah Eropa pada periode antara tahun 1000 hingga 1300, argumen kuat telah diajukan mengenai adanya hubungan erat semacam ini.[281] Mengingat kekuatan relatif modal dagang dalam ekonomi masyarakat Islam, terutama selama periode Kekhalifahan Tinggi dan Periode Pertengahan Awal, adalah fitur yang diakui dalam sejarah ekonomi Islam, tampaknya hubungan yang sama antara "kemiskinan sukarela" dan "ekonomi profit" juga berlaku sepanjang sejarah Islam. Namun, sekali lagi, hal ini, setidaknya untuk saat ini, harus tetap dianggap sebagai sebuah saran yang bersifat tentatif.

Akhirnya, korespondensi temporal antara munculnya ordo pengemis, terutama Fransiskan dan Dominikan di Eropa, dan kelompok darwis, khususnya Qalandar dan Haydaris di dunia Islam, membuat kita bertanya-tanya apakah ada hubungan antara dua perkembangan paralel ini. Pertanyaan ini sangat menarik, namun ketiadaan massa kritis karya ilmiah tentang sejarah ekonomi dunia Islam selama periode ini membuatnya sulit, jika tidak mustahil, untuk dijawab. Namun, penelitian terbaru dalam sejarah dunia menunjukkan bahwa kemungkinan menemukan hubungan semacam itu, setidaknya pada tingkat ekonomi, antara berbagai lingkup budaya adalah nyata dan harus diingat dalam penelitian di masa depan yang diarahkan pada isu ini.[282]

Mengingat bahwa begitu banyak individu Muslim sebenarnya memilih jalan hidup darwis selama Periode Pertengahan Akhir, sejarawan modern agama memiliki tanggung

jawab untuk mendekati fenomena ini dengan perhatian dan rasa hormat yang tulus. Godaan untuk menjelaskan kesalehan darwis sebagai sesuatu yang khas bagi anggota masyarakat Islam yang "kurang mampu" harus ditolak. Jika tidak ada hal lain, studi ini dengan jelas menunjukkan bahwa rasa hormat paling mendasar terhadap subjek manusia dalam studi sejarah secara tak terelakkan membuka jalan baru dan produktif untuk penelitian.

Upaya untuk melacak kembali lintasan sejarah kelompok darwis telah membawa kita melalui semua lingkup budaya utama dunia Islam pada Periode Pertengahan Akhir. Hakikat dan signifikansi sebenarnya dari Qalandar dan Haydaris, serta kelompok-kelompok yang lebih spesifik secara budaya seperti Abdal dari Rum, Jamis, Madari, dan Jalali, hanya muncul setelah penyelidikan lintas budaya yang luas seperti itu. Terlepas dari peran penting studi kasus yang terbatas secara budaya dan regional, kini sudah jelas bahwa ada kebutuhan nyata untuk mengadopsi perspektif holistik yang inklusif dalam studi sejarah agama Islam pra-modern.

Dengan cara yang sama, hasil pemeriksaan mendalam tentang kesalehan darwis mengandung peringatan kuat terhadap kecenderungan ilmiah untuk menghindari apa yang umumnya dianggap sebagai fenomena religius "marginal." Penyelidikan ini ke dalam kelompok darwis yang "marginal" mengarah pada pemahaman baru tentang tempat tren penolakan dunia dalam sejarah agama Islam secara umum dan dalam Sufisme secara khusus. Lebih jauh lagi, ini memberikan perspektif baru tentang Sufisme itu sendiri, yang kini dapat dilihat sebagai perkembangan

sukses dari kesalehan mistik duniawi dalam Islam. Tampaknya, tidak ada yang benar-benar "marjinal" dalam sejarah agama.

BIBLIOGRAFI

Sumber Utama

Abd Allah Ansari Haravi. *Risdlah-i Qalandar'namah.* Dalam *Rasail-i jami'-i 'arif-i qarn-i chaharum-i hijri Khvajah 'Abd Allah Ansari,* diedit oleh Vahid Dastgirdi, 92–99. Teheran: Majallah-i Armaghan, 1347sh/1968.

'Abd al-Qadir al-Nu'aymi. *Al-daris fi ta'rikh al-madaris.* Diedit oleh Ja'far al-Hasani. 2 jilid. Damaskus: Maktabat al-Thaqafat al-Diniyah, 1988.

'Abd al-Rahman al-Dimashqi al-Jawbari. *Kitab al-mukhtar fi kashf al-asrar wa-hatk al-astar.* Ibu Suleymaniye Kütüphanesi (Istanbul), Karaqelebizade 253, tertanggal 717/1317-18. Terjemahan Perancis: *Le voile arrache: L'autre visage de l'Islam.* Diterjemahkan oleh Rene R. Khawam. Paris: Phebus, 1979.

'Abd al-Rasyid al-Tattavi. *Farhang-i Rashidi.* Disunting oleh Zulfiqar 'Ali dan 'Aziz al-Rahman. 2 jilid. Kalkuta: Masyarakat Asia Benggala, 1875.

Abu Sa'id-i Abu al-Khayr. *Sukhancn-i manzum-i Abu Sa'rd-i Abu al-Khayr.* Disunting oleh Sa'id Nafisi. Teheran: Kitabkhanah-i Syams, 1334sh/1955.

al-Aflaki, Syams al-Din Ahmad al-'Arifi. *Mandqib al-'arifin.* Diedit oleh Tahsin Yazici. 2 jilid. Ankara: Ttirk Tarih Kurumu, 1956–61.

'Ahdi Ahmed Celebi. *Gulsen-i, su'ara.* Perpustakaan Nona British (London), Tambah. 7876, tidak bertanggal.

Ahmad Amin Razi. *Haft iqlim.* Diedit oleh Javad Fazil. 3 jilid. Teheran: Kitabfurushi-i 'Ali Akbar 'Ilmi, 1340sh/g961.

Ahmad-i Jam, Shihab al-Din Abu Nasr Ahmad ibn Abi al-Hasan al-Namaqi alJami, yang dikenal sebagai Zhandah'Pil. *Miftah al-Najat.* Diedit oleh 'Semua Fazil. 40. Teheran: Bunyad-i Farhang-i Iran, 1347sh/1968.

Rawzat al-muznibin va jannat al-mushtaqin . Diedit oleh 'Ali Fazil. Teheran: Intisharat-i Bunyad-i Farhang-i Irin, 3555sh/1976.

Ahmed Refik. *Onuncu 'asr-i hicride Istanbul hayati (961–1000).* Tarih-i 'Osmani Encimeni Külliyati. Istanbul: Matba'a-i Orhaniye, 1333/1914-15.

'Ali 51r Neva'i. *Nesayimü'1-mahabbe min ,semayimi'l-fitüvve.* Diedit oleh Kemal Eraslan. Nomor 2654. Istanbul: Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi Yaynlari, 1979.

Amir Hasan Sijzi. *Fava'id al-fu'ad.* Delhi: Matba'ah-i Hindu Press, 1282/1865. Terjemahan bahasa Inggris: *Nizam ad-Din Awliya: Morals for the Heart.* Diterjemahkan oleh Bruce B. Lawrence. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1992.

'Asik Celebi. *Mesa'ir us-su'ara atau Tezkere dari 'Asik Celebi.* Diedit oleh GH Meredith-Owens. EJ W Gibb Memorial Series, seri baru, vol. 24. London: Luzac and Co., 1971.

'Asikpasazade, Dervis Ahmed. *Die Altosmanische Chronik der 'Asikpasazade.* Diedit oleh Friedrich Giese. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1929.

'Attar, Farid al-Din Muhammad Nishaburi. *Mantiq al-tayr.* Disunting oleh Sayyid Sadiq Gawharin. Majmu'ah-i Mutun-i Farsi, no. 15. Teheran: Bungah-i Tarjamah va Nashr-i Kitab, 1342sh/1963.

Baba Tahir 'Uryan Hamadini. *Ddvan-i Baba Tahir 'Uryan Hamadani.* Diedit oleh Manuchihr Adamiyat. Teheran: Sazmin-i Chap va Intisharat-i Iqbal, 1361sh/ 1982.

Barani, Ziya' al-Din. *Takrikh-i Flruz'ShahL.* Diedit oleh Saiyid Ahmad Khan. Kalkuta: Bibliotheca Indica, 1862.

Baudier de Languedoc, Michel. *Histoire generale de la religi des Tvrcs.* Rouen: Jean Berthelin (dans la Cour du Palais), 1641.

Bent, J. Theodore, ed. *Pelayaran Awal di Levant: 1. Buku Harian Master Thomas Dallam, 1599–1600; 2. Ekstrak dari Buku Harian Dr. John Covel, 1670–1679.* Seri i, no. 87. London: Hakluyt Society, 1893.

al-Bukhari, Muhammad. *Sahih.* Edisi bilingual Arab-Inggris oleh Muhammad Muhsin Khan. 9 jilid. Beirut: Dar al-'Arabiyah, 1405/1985.

Celalzade Mustafa, dikenal sebagai Koca Nisanci. *Geschichte Sultan Süleyman Kanunis von 1520 bis 1557 oder Tabakat ül-memalik dan derecat ül-mesalik von Celalzade Mustafa genannt Koca Nisanci.* Diedit oleh Petra Kappert. Verzeichnis der orientalischen Handschriften di Deutschland, Supplementband 21. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.

Dabistan-i Mazahib. [Oleh Kaykhusraw Isfandiyar?] Diedit oleh Rahim Rizazada Malik. 2 jilid. Teheran: Kitabkhanah-i Tahuri, 1362sh/1983.

Dawlat'Shah ibn 'Ala' al-Dawlah Bakhti'Shah al-Ghazi al-Samarqandi. *Tadhkirat al-Syu'ara.* Diedit oleh Edward G.Browne. Teks Sejarah Persia, vol. Saya. London: Luzac dan Co.; Leiden: EJ Brill, 1901.

al-Dhahabi, Syams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Utsman al-Dimashqi. *al-'Ibar fi khabar man ghabar.* Diedit oleh Salah al-Din Munajjid. 5 jilid. al-Turath al-'Arabi, jilid. 4, 5, 7, Io, dan 15. Kuwait: Matba'ah Hukumat alKuwayt, 1960–66. Juga jilid. 3 edisi oleh Abu Hajir Muhammad al-Sa'id bin Bisyuni Zaghlul. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405/1985.

.Ta'rtkh al-islam, Bagian 63 (tahun 621–30). Disunting oleh Bashshar 'Awar Ma'ruf, Shu'ayb al-Arna'ut, dan Salih Mahdi 'Abbas. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1408/1988.

d'Herbelot, Barthelemy. *Bibliotheque Orientale.* Paris: la Compagnie des Libraires, 1697.

d'Ohsson, Mouradja. *Tableau jenderal de l'Empire Othoman.* Jil. 4, hal. I.Paris: l'Imprimerie de Monsieur, 1791.
Du Mans, Raphael. *Estat de la Perse pada tahun 1660.* Diedit oleh Ch. Schefer. Publikasi de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, seri 2d, vol. 20. Paris: Ernest Leroux, 1890.
Ebu'l-Hayr Rimi. *Saltukname.* Diedit oleh Fahir Iz. 7 jilid. Sumber Bahasa dan Sastra Oriental 4, Sumber Turki 4. Cambridge, Mass.: Universitas Harvard, Kantor Penerbit Universitas, 1974–84.
Edirneli Mecdi. *Hada'iku's-saka'ik.* Diedit oleh Mehmed Recafi dengan judul *Terceme-i saka'ik-i nu'maniye.* Istanbul: Dari't-Tiba'ati'l-'Amire, 1269/ 1852–53.
Evliya Selebi. *Evliya Celebi Seyahatnamesi.* Diedit oleh Ahmed Cevdet dan Necib 'Asim. 6 jilid. Istanbul: Ikdam Matba'asi, 1314-18/1896-1901.
Fakiri. *Ta'rifat.* Ibu Istanbul Universitesi Kütüphanesi, TY 3051, tanpa tanggal.
Fasih al-Din Ahmad bin Muhammad atau yang dikenal dengan Fasih al-Khvafi. *Mujmal-i Fasihi.* Diedit oleh Mahmuid Farrukh. 3 jilid. Masyhad: Kitabfurushi-i Bastan, 1341sh/1962.
Fatih Mehmed II Vakfiyeleri. Ankara: Vakiflar Umum Müdürlügü, 1938.
Ghaznavi, Khvajah Sayyid al-Din Muhammad. *Maqamat-i Zhandah'Pil.* Diedit oleh Hishmat Allah Mu'ayyad Sanandaji. Teheran: Bungah-i Tarjamah va Nashri Kitab, 1340sh/1961.
Giyas al-Din ibn Humam al-Din Khvandamir. *Tarikh-i habib al-siyar fi akhbar albashar.* Diedit oleh Jalal al-Din Huma'i. edisi ke-2. Teheran: Khayyam, 1354sh/1975.
Hafiz Hüseyn bin Isma'il Ayvansarayi. *Hadikatü'l-cevami'.* 2 jilid. Istanbul: Matba'a-i Amire, 1281/1864.
Halvacibasizade Mahmud Hulvi. *Lemezat-i hulviye ez leme'at-i 'ulviye.* Ibu Süleymaniye Kutuphanesi (Istanbul), Halet Efendi 281, tanpa tanggal.
Hamd Allah Mustawfi Qazvini. *Bagian Geografis Nuzhat-al-Qulub Disusun oleh Hamd-Allah Mustawfi dari Qazwin pada tahun 740 (1340).* Diedit oleh Guy Le Strange. EJW Gibb Memorial Series, vol. 23. London: Luzac and Co., 1915.
Tarikh-i Guzidah. Diedit oleh Edward G. Browne. 2 jilid. Seri Kenangan EJW Gibb, jilid 14. London: Luzac and Co., 1910–13.
Hamid Qalandar. *Khayr al-majalis: Malfzadt-i Hazrat-i Syaikh Nasir al-Din Mahmud, Chiragh-i Dihli.* Diedit oleh Khaliq Ahmad Nizami. Aligarh: Universitas Muslim, 1959.
Haririzade Mehmed Kemaleddin. *Tibyan wasa'il al-haqa'iq fi bayan salasil altara'iq.* Ibu Süleymaniye Kutüphanesi (Istanbul), Ibrahim Efendi 430–32 (akhir abad ke-3/19).

Hayali Mohon. *Hayali Bey Divani.* Diedit oleh Ali Nihat Tarlan. Universitas Istanbul No.3. Istanbul: Edebiyat Fakultesi Tirk Dili ve Edebiyati Yayinlari, 1945.
Hayreti. *Dipan: Tenkidli Basim.* Diedit oleh Mehmed Cavusoglu dan M. Ali Tanyeri. 2868. Istanbul: Istanbul Universitesi Edebiyat Fakultesi Yayinlari, 1981.
Ibnu Batutah. *Pelayaran d'Ibnu Batoutah [Tuhfat al-nuzzar fi ghara'ib al-amsar wa 'aja'ib al-asfar].* Diedit oleh C. Defremery dan BR Sanguinetti. 4 jilid. Paris: Masyarakat Asiatique, 1853–58.
Ibnu al-'Imad, 'Abd al-Hayy ibn Ahmad. *Shadharat al-dhahab fi akhbar man dhahab.* 8 jilid. Kairo: Maktabat al-Qudsi, 1350-51/1931-32.
Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman bin 'Ali. *Talbis Iblis.* Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyah, 1368/1948-49.
Ibnu Karbala'i, Hafiz Husain Karbalai Tabrizi. *Rawzat al-jinan va jannat al-janan.* Disunting oleh Ja'far Sultan al-Qurra'i. 2 jilid. Majmu'ah-i Mutun-i Farsi, no. 20. Teheran: Intisharat-i Bungah-i Tarjamah va Nashr-i Kitab, 1344-49sh/ 1965–70.
Ibnu al-Kathir, 'Imad al-Din Isma'il bin 'Umar. *al-Bidayah wa-al-nihayah.* 14 jilid. Kairo: Matba'at al-Sa'adah, 1351-58/1932-39.
Ibnu Taimiyah, Taqi al-Din Ahmad. *Majmu'at al-rasa'il wa-al-masa'il.* 5 jilid. di 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403/1983.
'Irak, Fakhr al-Din Ibrahim Hamadani. *Kulliyat-i divan-i Syaikh Fakhr al-Din Ibrdahim Hamadani mutakhallas bi"Iraqi.* Diedit oleh M. Darvish. Teheran: Sazman-i Chip va Intisharit, nd
Isfarayini, Nur al-Din 'Abd al-Rahmin. *Kashif al-asrar.* Diedit oleh Hermann Landolt. Lagrasse: Edisi Verdier, 1986.
Iskandar Bag Munshi. *History of Shdh 'Abbas the Great.* Diterjemahkan oleh Roger M. Savory. 2 jilid. Persian Heritage Series, no. 28. Boulder, Colo.: Westview Press, 1978.
Jami, 'Abd al-Rahman bin Ahmad. *Nafahat al-uns min hazarat al-quds.* Diedit oleh Mahdi Tawhidi'Pur. Teheran: Kitabfurushi-i Sa'di, 1337sh/1958.
al-Jullabi, 'Ali ibn 'Uthman al-Hujwiri. *Kashf al-Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Sufisme oleh al-Hujwiri.* Diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson. London: Luzac and Co., 1911.
Juvayni, 'Ala' al-Din 'Ata Malik. *Sejarah Sang Penakluk Dunia [Tarirkh-i Jahan'gusha].* Diterjemahkan oleh John Andrew Boyle. 2 jilid. Manchester: Manchester University Press, 1958.
Kaygusuz Abdal. *Kaygusuz Abdal'in Mensur Eserleri.* Disunting oleh Abdurrahman Güzel. 1000 Temel Eser Dizisi, no. 97. Ankara: Kiltur ve Turizm Bakanligi Yayinlari (no. 545), 1983.
Khatib Farisi. *Manaqib-i Jamal al-Din Savi.* Diedit oleh Tahsin Yazici. Ankara: Turk Tarih Kurumu, 1972. Edisi selanjutnya: *Qalandarnamah-i Khatib Farist ya*

Sirat-i Jamal al-Din Savaji. Disunting oleh Hamid Zarrinkub. Teheran: Intisharat-i Tus, 1362sh/1983.
Khayyam, 'Umar bin Ibrahim Nishaburi. *Taranaha-yi Khayyam.* Disunting oleh Sadiq Hidayat. edisi ke- 5 . Teheran: Kitabha-yi Parastu, 1352sh/1973.
Kinalizade Hasan Celebi. *Tezkiretü's-su'ara.* Diedit oleh Ibrahim Kutluk. 2 jilid. Ankara: Orang Turki Tarih Kurumu Yayinlari, 1978–81.
Kitab alf laylah wa-laylah. Diedit oleh Muhsin Mahdi. Leiden: EJ Brill, 1984. Terjemahan bahasa Inggris: The Arabian Nights. Diterjemahkan oleh Husain Haddawy. New York: W W. Norton and Co., 1990.
Kuqük, Abdal. *Nama Velayet-i Sultan Otman Baba.* (I) Ibu Adnan Otuken Il Halk Kütuphanesi (Ankara), no. 643, tanggal 1173/1759. Penyalin Es-Seyh 'Omer ibn Dervis Ahmed. (2) Ibu Adnan Otuken Il Halk Kutüphanesi (Ankara), nol 495, tanggal 13 6/1899. Penyalin Hasan Tebrizi.
al-Kutubi, Muhammad bin Shakir. *Fawdt al-wafayat.* Jil. 3. Disunting oleh Ihsan 'Abbas. Beirut: Dar Sidir, 1974.
Lahuiri, Ghulam Sarvar. *Khazinat al-asfiya'.* 2 jilid. Lucknow, 1290/1873-74.
Latifi, 'Abdüllatif Celebi. *Tezkire.* Istanbul: Ikdam Matba'asi, 1314/1896-97.
al-Maqrizi, Ahmad bin 'Ali. *al-Mawa'iz wa-al-i'tibar bi-dzikir al-khitat wa-al-athar.* 4 jilid. Kairo: Matba'at al-Nil, 1324-26/1906-8.
Ma'sum 'Ali'Shah bin Rahmat 'Ali Ni'mat Allahi al-Shirazi. *Tara'iq al-haqa'iq.* Diedit oleh Muhammad Ja'far Mahjuib. 3 jilid. Teheran: Kitabkhanah-i Barani, 1339-45sh/1960-66.
Mehmed Sureyya. *Sicill-i 'Osmani atau Tezkire-i mesahir-i 'Osmaniye.* 4 jilid. Istanbul: Matba'a-i 'Amire, 1308-14/1890-97.
Menavino, Giovan Antonio Genovese da Vultri. *Trattato de costumi dan vita de Turchi.* Florence, 1548. Terjemahan bahasa Jerman: *Turckische Historien: von der Turcken Ankunffi, Regierung, Konigen und Kaisern, Kriegen, Schlachten, Victorien und Sigen, lebih luas Christen undHeiden* .... Diterjemahkan oleh Heinrich Muller. Frankfurt am Main, 1563.
Mihailovic, Konstantin. *Memoirs of a Janissary.* Diterjemahkan oleh Benjamin Stolz. Ann Arbor: Universitas Michigan, 1975.
Muhammad Husain bin Khalaf al-Tabrizi. *Burhan-i qati'.* Disunting oleh Muhammad Mu'In. 5 jilid. Teheran: Ibnu Sina, 1342sh/1963.
Muhammad bin Bahadur al-Zarkashi. *Zahr al-'arish fi ahkam (atau tahrim) alhashish.* Dalam Franz Rosenthal, *Ramuan: Hasish versus Masyarakat Muslim Abad Pertengahan,* 176–97. Leiden: EJ Brill, 1971. Muhammad ibn Mansur Mubarak'Shah, dikenal sebagai Fakhr-i Mudabbir. *Adab alharb va al-shaja'ah.* Disunting oleh Ahmad Suhayli Khvansari. Teheran: Intisharat-i Iqbal, 1346sh/1967.

Muhammad bin Muhammad al-Khatib. *Fustat al-'adalah fi qava'id al-saltanah.* Diedit oleh Osman Turan, “Selcuk Turkiyesi din tarihine dair bir kaynak: Fustat ul-'adale fi kava'id is-saltana,” 553–64 (teks Persia). Pada *tahun 60. Dogum Yili Münasebetiyle Fuad Köprulü Armaganm,* 531–64. Istanbul: Universitas Ankara Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi, 1953.

Muhammad Qasim Hindu'Shah Astarabadi, dikenal sebagai Firishtah. *Gulshan-i Ibrahimi,* biasanya disebut *Tari'kh-i Firishtah.* Lucknow: Nawal Kishore, 1281/ 1864–65.

Mu'in al-Din Muhammad Zamaji Isfizari. *Rawzat al-jannat fi awsaf madinah Harat.* Diedit oleh SM Kizim Imam. 535. Teheran: Intisharat-i Danishgih-i Tihran, 1338sh/1959.

Mujir al-Din al-'Ulaymi al-Hanbali. *al-Uns al-jalil bi-ta'rikh al-quds wa-al-khalil.* 2 jilid. Kairo: Matba'at al-Wahbiyah, 1283/1866-67.

Mustafa 'Ali. *Hulasatü'l-ahval.* Diedit oleh Andreas Tietze dalam “Penyair sebagai Kritik terhadap Masyarakat: Puisi Ottoman Abad ke-16 ” *Turcica* 9 (1977): 120–60.

. Künhü'l-ahbar. Ms. British Library (London), Or. 32, tidak bertanggal.

Mustafa bin 'Abdullah, yang dikenal sebagai Kitib Celebi. *Kashf al-zunun.* Diedit oleh Serefettin Yaltkaya dan Kilisli Rifat Bilge. 2 jilid. Istanbul: Maarif Matbaasi, 1941–43.

Najm al-Din 'Abd Allah ibn Muhammad Razi “Diyah.” *Jalan Para Hamba Tuhan dari Asal hingga Kembali.* Diterjemahkan oleh Hamid Algar. Persian Heritage Series, no. 35. Delmar, NY: Caravan Books, 1982.

Nasrabadi, Muhammad Tahir. *Tazkirah-i Nasrabadi.* Diedit oleh Vahid Dastgirdi. Teheran: Chapkhanah-i Armaghan, 1317sh/1938.

Nav'i, 'Abd al-Husain. *Asnad va mukatabat-i tarikhi-i Iran az Timur ta Shah Isma'il.* Majmu'ah-i Irinshinasi, no. 22. Teheran: Intisharat-i Bungah-i Tarjamah va Nashr-i Kitab, 1341sh/1962.

Nev'izade, 'Ata'ullah ibn Yahya. *Hada'ikü'l-haka'ik fi tekmileti's-saka'ik.* Diedit oleh Mehmed Recai. Istambul: 1268/1851-52.

Nicolas de Nicolay Daulphinoys, Seigneur d'Arfeuille. *Navigasi, penjelajahan dan pelayaran, faikt en la Turquie, par Nicolas de Nicolay.. . .* Anvers: Guillaume Silvius, Imprimeur du Roy, 1576. Terjemahan bahasa Inggris: *The Nauigations, Peregrinations and Voyages, dibuat menjadi Turkie oleh Nicholas Nicholay Daulphinois.. . .* Diterjemahkan oleh T. Washington yang Muda. London: Thomas Dawson, 1585. Edisi faksimili, Amsterdam: De Capo Press dan Theatrum Orbis Terrarum, 1968.

Nur Allah bin Sayyid Sharif Husayni Mar'ashi Shushtari. *Majalis al-mu'minin.* Teheran: Sayyid Husain Tihrani, 1268/1852.

Olearius, Adam. *Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen dan Persischen Reyse.* Diedit oleh Dieter Lohmeier. Tibingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.

Oruc bin 'Adil. *Tevarih-i al-i 'Osman.* Diedit oleh Franz Babinger. Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1925. Terjemahan bahasa Jerman: *Der Fromme Sultan Bayezid: Die Geschichte seiner Herrschaft (1481–1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruf und des Anonymus Hanivaldanus.* Diterjemahkan oleh Richard F. Kreutel. Graz: Verlag Stiria, 1978.

Pur-i Baha, Taj al-Din ibn Bahi al-Din Jami. *Waqaf Karnama-yi.* Dalam Birgitt Hoffman, "Von falschen Asketen und 'unfrommen' Stiftungen," 409–85 (teks pada 422–83). Dalam *Prosiding Konferensi Studi Iran Eropa Pertama yang Diadakan di Turin, 7 September 1987 oleh Societas Iranologica Europaea,* bagian 2, *Studi Iran Tengah dan Baru.* Diedit oleh Gherardo Gnoli dan Antonio Panaino. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990.

al-Qazwini, Zakariya' Muhammad. *Athar al-bilad wa-akhbar al-'ibad.* Beirut: Dar Sadir, 1380/1960.

Ramazanzade Nianci Mehmed, dikenal sebagai Kucük Nisanci. *Tarhi-i Nisanci Mehmed Pa.Istanbul* : Tab'hane-i 'Amire, 1279/1862-63.

Riyazi Mehmed. *Riyazu's-su'ara.* Perpustakaan Nona British (London), Atau. 13501, tanggal 1337/1918-19. Penyalin Ahmed 'Izzet.

Riza Quli Khan Hidayat. *Majma' al-fusaha.* 2 jilid. Teheran: np, 1295/1878.

Rumi, Jalal al-Din Muhammad ibn Muhammad Balkhi, dikenal sebagai Mawlana. *Masnavi-i ma'navi.* Diedit oleh Reynold A. Nicholson. Vol. i. EJW Gibb Memorial Series, seri baru, no. 4. London: Luzac and Co., 1925.

Ruy Gonzales de Clavijo. *Clavijo: Kedutaan Besar untuk Temerlane 1403–1406.* Diterjemahkan oleh Guy Le Strange. London: George Routledge and Sons, 1928.

Rycaut, Paul. *Sejarah Keadaan Kekaisaran Ottoman Saat Ini. Edisi* ke- 4 . London: John Starkey dan Henry Brome, 1675.

Sa'di, Abu 'Abd Allih Musharrif al-Din ibn Muslih. *Bustan.* Disunting oleh Muhammad 'Ali Furughi. Teheran: Chipkhanah va Kitabfurushi-i Burukhim, 13 6sh/ 1937. Terjemahan bahasa Inggris: *Morals Pointed dan Tales Dihiasi: The Bfstan of Sa'di.* Diterjemahkan oleh GM Wickens. Seri Warisan Persia no. 17. Toronto: Pers Universitas Toronto, 1974.

al-Safadi, Salah al-Din Khalil bin Aybak. *al-Wafi bi-al-wafayat.* Jil. 5. Diedit oleh Sven Dedering. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970.

Schweigger, Salomon. *Reyssbeschreibung baru dari Teutschland dan Konstantinopel dan Yerusalem.* Nuremberg: Johann Lantzberger, 1608. Cetak ulang. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964.

Sehi Beg. *Hest bihilt.* Diedit oleh Günay Kut. Sumber-sumber Bahasa dan Sastra Oriental 5, Sumber-sumber Turki 5. Cambridge, Mass.: Kantor Percetakan Universitas Harvard, 1978.
Semsi. *Deh murg.* (i) Ms. British Library (London), Or. 7113, fols. 130b-150b, bertanggal 998/1589-90. Penyalin 'Abdulkerim ibn Bakir ibn Ibrahim ibn Iskender ibn'Abdullah. (2) Ms. British Library (London), Or. 7203, tidak bertanggal.
Shirvani, Zayn al-'Abidin. *Bustan al-siyahah.* Disunting oleh Sayyid 'Abd Allah Mustawfi. Teheran: np, 1315/1897-98.
Sieur du Loir. *Les pelayaran du Sieur du Loir.* Paris: François Clouzier, 1654.
Spandugino, Theodoro. *Saya mengomentari Theodoro Spandvgino Cantacvscino Gentilhuomo Costantinopolitano, dell'origine de' principi turchi, & de' costumi di quella natione.* Florence: Lorenzo, 1551. Terjemahan Perancis: *Petit traicte de l'origine des Turcqz par Theodore Spandouyn Cantacasin.* Diterjemahkan oleh Balarin de Raconis. Diedit oleh Charles Schefer. Paris: Ernest Leroux, 1896.
al-Suhrawardi, Shihab al-Din Abi Hafs 'Umar. *'Awrif al-ma'arif.* Kairo: Maktabat al-Qihirah, 1973. Terjemahan bahasa Jerman: *Die Gaben der Entkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardi* (*'Awarif al-ma'arif).* Diterjemahkan oleh Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978.
Tacizade Sa'di Celebi. *Munje'at.* Diedit oleh Necati Lugal dan Adnan Erzi. Istanbul: istanbul Fetih Dernegi, istanbul Enstitisü Yayinlari, 1956.
Tardshnamah. (i) Ibu Suleymaniye Kütüphanesi (Istanbul), Haci Mahmud 3843/ 3, fol. 7a-9b. (2) Ibu Süleymaniye Kütuphanesi (Istanbul), Izmir 793/5, fols. 90a-92a. (3) Ibu Suleymaniye Kutuphanesi (Istanbul), Pertev Pasa 635/3, fol. 22a-24b.
'Ubayd-i Zakini. *Hajviyat va hazliyat.* Tabriz: Intisharat-i Ibnu Sina, 1347sh/1968.
Vahidi. *Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can.* Dalam Ahmet T. Karamustafa, *Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can karya Vahidi: Critical Edition and Analysis,* 88–293. Sumber-sumber Bahasa dan Sastra Oriental 17, Sumber-sumber Turki 15. Cambridge, Mass.: Jurusan Bahasa dan Peradaban Timur Dekat, Universitas Harvard, 1993.
Va'iz Kashifi, Fakhr al-Din 'Ali bin Husain. *Rashahat 'ayn al-hayat.* 2 jilid. Diedit oleh 'Ali Asghar Mu'iniyan. Silsilah-i Intisharat-i Bunyad-i Nikukari-yi Nuriyani, no. 15. Teheran: Bunyad-i Nikukari-yi Nuriyani, 1977.
Nama Vilayet: Manakib-i Haci Bektas-i Veli. Diedit oleh Abdülbaki Golpinarli. Istanbul: Inkilap Kitapevi, 1958.
al-Wasiti, Taqi al-Din 'Abd al-Rahman. *Tiryaq al-muhibbfn fi tabaqat khirqat al-mashayikh al-'arifin.* Kairo: Matba'at Muhammad Mustafa, 1305/1888.
Yemlni. *Nama Fazilet-i emirü'l-mü'minin 'Alt.* Disunting oleh Ahmed Hilir. Istanbul: Cihan Matba'asi, 1327/1909.

Sumber Sekunder

Abu-Lugod, Janet L. *Sebelum Hegemoni Eropa: Sistem Dunia 1250–1350 M.* New York: Oxford University Press, 1989.
Adamec, Ludwig, penyunting. *Lembaran Sejarah Iran.* Vol 2, *Meshed dan Iran Timur Laut.* Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1981.
Ahmad, Aziz. *Sejarah Intelektual Islam di India.* Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1969.
Ahmad, Muhammad Tagi. "Siapakah Qalandar?" *Jurnal Sejarah India* 33 (1955): 155–70.
Algar, Hamid. "Baraq Baba." Dalam *Ensiklopedia Iranica, 3:754–55.*
Algar, Hamid, Frederick de Jong, dan Colin Imber. "Malamatiyya." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 6:223–28.
Allouche, Adel. "Asal-usul dan Perkembangan Konflik Ottoman-Safavid (906-962/1500-555)." Disertasi Ph.D., Universitas Utah, 1980.
Andrae, Tor. *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism.* Diterjemahkan oleh Birgitta Sharpe. Albany: State University of New York Press, 1987.
Ansari, AS Bazmee. "Badi al-Din." Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi baru, I:858–859.
. "Djalal al-Din Husain al-Bukhari." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 2:392.
. "Al-Djazari." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 2:522–23. Arberry, ArthurJohn. *Sufisme: Sebuah Catatan tentang Para Mistikus Islam.* London: George Allen dan Unwin, 1950.
Arjomand, Said Amir. *Bayangan Tuhan dan Imam yang Tersembunyi: Agama, Tatanan Politik, dan Perubahan Masyarakat di Iran Syiah dari Awal hingga 1890.* Chicago: University of Chicago Press, 1984.
'Ashur, Sa'id 'Abd al-Fattah. *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi : Syekh wa tariqatuh.* Kairo: al-Dar al-Misriyah li'l-Ta'lif wa-al-Tarjamah, 1966. Aubin, Jean. "Un santon quhistani de l'epoque timouride." *Revue des Etudes Islamiques 35* (1967): 185–216.
. "Syekh Ibrahim Zahid Gilani (1218?-1 301)." *Tursika* 21–23 (1991): 39–53.
Aydin, Filiz. "Seyitgazi Aslanbey koyünde 'Seyh Sücaeddin' külliyesi." *Vakiflar Dergisi* 9 (1971): 201–25.
Ayverdi, Ekrem Hakkl. *Osmanli Mimarisinin Ilk Devri.* 4 jilid. Istanbul: Istanbul Fetih Cemiyeti, 1966–74.
Babinger, Franz. "Koyun Baba." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 5:283.

Baldick, Julian. *Mistik Islam: Pengantar Sufi.* New York: New York University Press, 1989.
Barkan, Omer Lutfi. “Osmanh Imparatorlugunda bir iskin ve kolonizasyon metodu olarak vakiflar ve temlikler: I, Istila devirlerinin kolonizator Turk dervisleri ve zaviyeler.” *Vakiflar Dergisi* 2 (1942): 279–386.
Bausani, Alessandro. “Hurifiyya.” Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi baru, 3:600–601.
Bayramoglu, Fuat. *Haci Bayram-i Veli: Yasami, Soyu, Vakfi.* 2 jilid. Ankara: Tirk Tarih Kurumu, 1983.
Bell, Catherine. “Agama dan Budaya Tiongkok: Menuju Penilaian ‘Agama Populer.’ *“Sejarah Agama* 29 (1989): 35–57.
Bernand, M. “Idjmia.” Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi baru, 3:1023–26.
Birge, John Kingsley. *Ordo Darwis Bektashi.* Hartford, Connecticut: Hartford Seminary Press, 1937.
Boratav, Pertev Naili. Pertempuran. Dalam *Islam Ansiklopedisi,* 1:344–51.
Bosworth, Clifford Edmund. “Karramiyya.” Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 4:667–69.
Dunia Bawah Tanah Islam Abad Pertengahan: Banu Sasan dalam Masyarakat dan Sastra Arab. 2 jilid. Leiden: EJ Brill, 1976.
Bowering, Gerhard. “Baqa' dan Fana'.” Dalam *Ensiklopedia Iranica,* 3:722–24.
. “Bestami, Biyazid.” Dalam *Ensiklopedia Iranica,* 4:183–86.
Visi Mistik *tentang Eksistensi dalam Islam Klasik: Hermeneutika Al-Qur'an Sufi Sahl At-Tustari (w. 283/896).* Berlin: Walter de Gruyter, 1980.
Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur.* 2 jilid. (Edisi ke-2d) dan 3 tambahan. jilid. Leiden: EJ Brill, 1937–49.
Brown, John. *The Darvisches atau Spiritualisme Oriental.* Diedit oleh HA Rose. London: Oxford University Press, 1927. Cetak ulang, London: Frank Cass, 1968.
Brown, Peter. *Tubuh dan Masyarakat: Pria, Wanita, dan Penolakan Seksual dalam Kekristenan Awal.* New York: Columbia University Press, 1988.
Kultus Orang Suci: Kebangkitan dan Fungsinya dalam Kekristenan Latin. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
Browne, Edward Granville. *Sejarah Sastra Persia.* 4 jilid. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
Bulliet, Richard W. *Kaum Patrician Nishapur: Sebuah Studi tentang Sejarah Sosial Islam Abad Pertengahan.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.
Burgel, Johann Christoph. “The Pious Rogue: Sebuah Studi tentang Makna *Qalandar* dan *Rend* dalam Puisi Muhammad Iqbal.” *Edebiyat* 4 (1979): 43–64.

Burrill, Katheen R. F *Syair Nesimi: Hurufi Turcic Abad Keempat Belas.* Den Haag: Mouton, 1972. Canard, M., dan Melikoff, I. "Battal." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 1:1102–4.
Chabbi, Jacqueline. "Khankah." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 4:1025–26.
. "Refleksi sur le soufisme iranien primitif." *Jurnal Asiatique* 266 (1978): 37-55-
. "Catatan tentang sejarah perkembangan pergerakan ascétiques et mystiques au Khurasan." *Studia Islamica* 46 (1977): 5–72.
Chodkiewicz, Michel. *Le sceau des saints: Prophetie et saintete dalam doktrin Ibnu Arabi.* Paris: Edisi Gallimard, 1986.
Clauson, Gerard. *Kamus Etimologi Bahasa Turki Pra-Abad Ketiga Belas.* Oxford: Oxford University Press, 1972.
Clecak, Peter. *Pencarian Diri Ideal Amerika: Perbedaan Pendapat dan Kepuasan di Tahun 60-an dan 70-an.* Oxford: Oxford University Press, 1983.
Cohen, Hayyim J. "Latar Belakang Ekonomi dan Pekerjaan Sekuler Para Ahli Hukum dan Tradisi Muslim pada Periode Klasik Islam (hingga Pertengahan Abad Kesebelas). *"Jurnal Sejarah Ekonomi dan Sosial Timur* 13 (1970): 16–61.
Constable, Giles. *Sikap terhadap Penderitaan yang Ditimbulkan Sendiri pada Abad Pertengahan.* Brookline, Mass.: Hellenic College Press, 1982.
Cook, Michael. *Dogma Muslim Awal: Sebuah Studi Kritis Sumber.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Cornell, Vincent. "Cermin Kenabian: Evolusi Citra Guru Spiritual di Maghrib Barat dari Asal Mula Sufi hingga Akhir Abad ke- 16 ." Disertasi Ph.D., UCLA, 1990.
Dabashi, Hamid. *Otoritas dalam Islam: Dari Kebangkitan Muhammad hingga Pembentukan Umayyah.* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1989.
Dankoff, Robert. "Baraq dan Buraq." *Jurnal Asia Tengah* 15 (1971): 102–17.
De Bruijn, JTP " *Qalandariyyat* dalam Puisi Mistik Persia, dari Sanai dan Seterusnya." Dalam *Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan,* diedit oleh Leonard Lewisohn, 75–86. London: Publikasi Khaniqahi Nimatullahi, 1992.
Digby, Simon. "Qalandars dan Kelompok Terkait: Elemen Penyimpangan Sosial dalam Kehidupan Beragama Kesultanan Delhi pada Abad ke-13 dan ke-14 ." Dalam *Islam di Asia Selatan,* vol. I, *Asia Selatan,* disunting oleh Yohanan Friedmann, 60–108. Yerusalem: Magnes Press/Universitas Ibrani, 1984.
Dihkhuda, 'Ali Akbar. *Kitab-i amsal va hikam.* 4 jilid. Teheran: Matba'at-i Majlis, 1310sh/1931.
. *Lughatnamah.* Teheran: Danishgah-i Tihran, Danishkadah-i Adabiyat, Sazman-i Lughatnamah, 1327-60sh/1948-81.
Dols, Michael W. Majnun: *Orang Gila dalam Masyarakat Islam Abad Pertengahan.* Diedit oleh Diana E. Immisch. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Selama, Jean. *Musique et extase: L'Audition mystique dans la tradisi soufie.* Paris: Albin Michel, 1988.
Eaton, Richard M. *Sufis of Bijapur 1300–1700: Peran Sosial Sufis di India Abad Pertengahan.* Princeton: Princeton University Press, 1978.
Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektasi Edebiyati Antolojisi: Bektasi Sairleri dan Nefesleri.* edisi ke-2. 3 jilid. di 2. Istanbul: Maarif Kitaphanesi, 1955–56.
. *Saileri Turki.* 3 jilid. Istanbul: Bozkurt (dan lainnya), 1936–45.
Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mistisisme, Sejarah, dan Politik di Pusat Sufi Asia Selatan* . Albany: State University of New York Press, 1992. *Kata-kata Ekstasi dalam Sufi.* Albany: State University of New York Press, 1985.
Esin, Emel. "'Eren': Les *dervis* heterodoxes turcs d'Asie centrale et peintre surnommé 'Siyih-Kalam.' " *Tursika* 17 (1985): 7–41.
Ewing, Kathy. *"Malangs* of the Punjab: Intoxication or *Adab* as the Path to God?" Dalam *Moral Conduct and Authority: The Place* of Adab *in South Asian Islam,* disunting oleh Barbara Daly Metcalf, 357–71. Berkeley: University of California Press, 1984.
Ya, Semavi. "Klrehir'de Karakurt (Kalender Baba) Ilicasi." *Universitas Istanbul Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsu Dergisi* 2 (1971): 229–54.
. "Varna ile Balcik arasinda Akyazili Sultan Tekkesi." *Belleten* 31 (1967): 551–600.
Faroqhi, Suraiya. *Der Bektaschi-Orden di Anatolien (vom spaten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826).* Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes, Sonderband 2. Wina: Verlag des Institutes für Orientalistik der Universitat Wien, 1981.
"Seyyid Gazi Ditinjau Kembali: Fondasi Sebagaimana Dilihat melalui Dokumen Abad Keenam Belas." *Turcica* 13 (1981): 90–122.
Fehmi, Hüseyin. "Otman Baba dan Vilayetnamesi." *Turki Yurdu* 5 (1927): 239–44.
Fernandes, Leonor. *Evolusi Lembaga Sufi di Mamluk Mesir:* Khanqah. Islamkundliche Untersuchungen, 134. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
Fleischer, Cornell H. *Birokrat dan Intelektual di Kekaisaran Ottoman: Sejarawan Mustafa Ali (1541–1600).* Princeton: Princeton University Press, 1986.
Furuzanfar, Badi' al-Zaman. *Ahadits-i Masnavl.* Teheran: Intisharat-i Danishgah-i Tihran, 1334sh/1955.
. *Sharh-i ahval va tahlil-i dsar-i Syekh Farid al-Din Muhammad 'Attar NTshdburi.* Nomor 41. Teheran: Intishiart-i Anjuman-i Asar-i Milli, 1339-40sh/ 1960–61.
Gaborieau, Marc. *Kaum minoritas muslim dans le royaume hindou du Nepal.* Paris: Klincksieck, 1977.

Gellner, Ernest. “Fluks dan Refluks dalam Iman Manusia.” Dalam *Masyarakat Muslim,* I-85. Studi Cambridge dalam Antropologi Budaya, no. 32. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Ghani, Qisim. *Bahs dar asar va afkar va ahval-i Hafiz.* 2 jilid. Teheran: Matba'ah-i Bank-i Milli-i Iran, 1321-22sh/1942-43.
Astaga, Jamini Mohan. *Sannyasi dan Fakir Raiders di Bengal.* Calcutta: Depot Buku Sekretariat Bengal, 1930.
Goitein, Shelomo Dov. “Bangkitnya Kaum Borjuis Timur Dekat pada Awal Zaman Islam. *“Jurnal Sejarah Dunia* 3 (1956): 583–604.
Goldziher, Ignaz. Abdal. Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 1:94–95.
“Asketisme dan Sufisme.” Dalam *Pengantar Teologi dan Hukum Islam,* trans. Andras Hamori dan Ruth Hamori, I 6–34. Princeton: Princeton University Press, 1981.
“Penghormatan terhadap Orang Suci dalam Islam.” Dalam *Studi Muslim,* disunting oleh SM Stern, diterjemahkan oleh CR Barber dan SM Stern, 2:255–341. London: George Allen dan Unwin, 1971.
Gokbilgin, Tayyib. *XV-XVI. Asirlarda Edirne dan Pasa Livasi: Vakiflar, Mülkler, Mukataalar.* Nomor 508. Istanbul: Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi Yayinlari, 1952.. “XVI. aslrda Karaman eyaleti ve Larende (Karaman) vakif dan muesseseleri.” *Vaklflar Dergisi* 7 (1968): 29–38.
[Golpinarli, Abdülbaki.] “Akyazili Sultan.” Dalam *Turki Ansiklopedisi,* 1:395.
Golpinarli, Abdülbaki. *Alevi-Bektai' Nefesleri.* Istanbul: Remzi Kitabevi, 1963.
[Golpinarh, Abdulbaki.] “Bektasilik.” Dalam *Turk Ansiklopedisi,* 6:34–38.
. *Katalog Hurufilik Metinleri.* Ankara: Tirk Tarih Kurumu, 1973.
. “Kalenderiye.” Dalam *Turk Ansiklopedisi,* 21:157–61.
. *Kaygusuz Abdal, Hatayi, Kul Himmet.* edisi ke-2. Istanbul: Varhk Yayinevi, 1962.
. “Kizilba.” Dalam *Islam Ansiklopedisi,* 6:789–95.
. *Mevlana Celaleddin: Hayati, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Secmeler.* Istanbul: Inkilap Kitabevi, 1952.
. *Mevlanadan Sonra Mevlevilik.* Istanbul: Inkilap Kitabevi, 1953.
. *Yunus Emre Divan: Metinler, Sizlik, A(llama.* 3 jilid dalam 2. Istanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943–48.
. *Yunus Emre : Hayatt.* Istanbul: Bozkurt Basimevi, 1936.
. *Yunus Emre dan Tasavvuf* Istanbul: Remzi Kitabevi, 1961.
. *100 Soruda Tarkiye'de Mezhepler dan Tarikatler.* Istanbul: Gercek, 1969. Gombrich, Richard F *Theravcda Buddhism: Sejarah Sosial dari Benares Kuno hingga Kolombo Modern.* London: Routledge dan Kegan Paul, 1988. Goyünc, Nejat. “Kalenderhane Camü.” *Tarih Dergisi* 34 (1984): 485–94. Gramlich, Richard. Madjdhub. Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 5:1029.

. Die Schütischen Derwischorden Persiens. 3 jilid. Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes, nos. 26.1–4 dan 45.2. Wiesbaden: Franz Steiner, 1965–81.

Giuzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal (Alaaddin Gaybi) Bibliyografyasi.* Kültur ve Turizm Bakanhgi Milli Folklor Arastirma Dairesi Yayinlari 71, Biyografiler Bibliyografyalar Dizisi 13. Ankara: Kultur ve Turizm Bakanlhgi, 1986.

Hallaq, Wael B. "Tentang Kewenangan Konsensus Sunni." *Jurnal Internasional Studi Timur Tengah 1* 8 (1986): 427–54.

Hamel, Chouki El. "Fath ash-Shakur: Hommes de lettres, para murid dan enseignement dans le Takrur du XVI dan debut du XIX' siecle." Ph.D. tesis, Universite de Paris I-Pantheon-Sorbonne, 1992.

Hamori, Andras. "Puisi Pertapa *(Zuhdiyyat)."* Dalam *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres,* disunting oleh Julia Ashtiany dkk., 265–74. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Haq, MM "Shah Badi'al-Din Madar dan Tariqahnya di *Bengal."Jurnal Masyarakat Asiatik Pakistan 1* 2 (1967): 95-110.

Haravi, N.Mayil. *Sharh-i hal va asar-i Amir Husayni Ghurr HaravT, mutawajfi 718.* Kabul: Vizarat-i Ittilia't va Kultur, 1344sh/1965.

Hickmann, William C. "Siapakah Ummi Kemal?" *Bogazifi Universitesi Dergisi* 4–5 (1976–77): 57–82.

Hodgson, Marshall GS *Usaha Islam: Hati Nurani dan Sejarah dalam Peradaban Dunia.* 3 jilid. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Holbrook, Victoria Rowe. "Beragam Selera dalam Kehidupan Spiritual: Permainan Tekstual dalam Penyebaran Tarekat Rumi." Dalam *The Legacy of Medieval Persian Sufism,* disunting oleh Leonard Lewisohn, 99–120. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992.

Hourani, George F "Dasar Otoritas Konsensus dalam Islam Sunni." Studia Islamica 16 (1962): 13–40; dicetak ulang dalam Reason and Tradition in Islamic Ethics, 190–226. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Ibnu Yuisuf Shirazi. *Fihrist-i Kitabkhanah-i Madrasah-i 'Al-i Sipahsalar.* 2 jilid. Teheran: Chapkhinah-i Majlis, 1313-18/1934-39.

Ibrahim, Mahmood. *Modal Dagang dan Islam.* Austin: University of Texas Press, 1990.

Ilgurel, Sevim. "Hibri'nin 'Enis'ul-musamirn'i." *Güney Dogu Avrupa Arastirmalari Dergisi* 2–3 (1973–74): 137–58.

Imber, Colin H. "Penganiayaan terhadap Syiah Ottoman menurut Miuhimme Defterleri, 1565–1585." *Der Islam* 56 (1979): 245–73.

"Para Darwis Pengembara." Dalam Mashriq: Prosiding Seminar Mediterania Timur, Universitas Manchester, 1977–78, 36–50. Manchester: Universitas Manchester, 1980.

Ivanow, Wladimir. “Biografi Syaikh Ahmad-i Jam.” *Jurnal Royal Asiatic Society* (1917): 291–365.
Iz, Fahir. *Eski Turk Edebiyatinda Nesir: XI V Yizyildan XIX. Yuzyil Ortasina Kadar Yazmalardan Secilmis Metinler.* Istanbul: Osman Yalin Matbaasi, 1964.
Kamali, Muhammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence.* Edisi revisi. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.
Karamustafa, Ahmet T. “Darwis Antinomian sebagai Orang Suci Teladan.” Dalam *Modes de transmisi de la culture religieuse en Islam,* diedit oleh Hassan Elboudrari, 241–60. Kairo: Institut Francais d'Archeo logie Orientale, 1993.
“Sufisme Awal di Anatolia Timur.” Dalam Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi, disunting oleh Leonard Lewisohn, 175–98. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1994.
.” *Kalenders, Abdals, Hayderis* : Pembentukan Bektasiye *pada* Abad Keenam Belas.” Dalam *Suleyman yang Kedua [sic] dan Zamannya,* disunting oleh Halil Inalcik dan Cemal Kafadar, 121–29. Istanbul: Isis Press, 1993.
Kennedy, Hughes. “Dari P *olis* ke *Madinah:* Perubahan Kota di Suriah pada Akhir Zaman Kuno dan Awal Zaman Islam.” *Past & Present* 106 (1985): 3–27.
Kiel, Machiel. “Bulgaristan'da eski Osmanh mimarisinin bir yapiti: KalugerevoNova Zagora'daki Kldemli Baba Sultan bektasi tekkesi.” *Belleten* 35 (1971): 45–60.
. “Turbe Sari Saltik di Babadag-Dobrudja: Catatan Sejarah dan Arsitektur Singkat.” *Güney Dogu Avrupa Arastirmalari Dergisi* 6–7 (1977–78): 205–25.
Kinberg, Leah. “Kompromi Perdagangan: Sebuah Studi tentang Tradisi Awal tentang Kemiskinan dan Kekayaan.” *Der Islam* 66 (1989): 193–212.
“Apa yang dimaksud dengan *Zuhd?” Studia Islamica* 61 (1985): 27–44.
Berciuman, Hans Joachim. “Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenlindischen Gesellschaft* 103 (1953): 233–89.
.“Einiges uber den Zejnije-Orden di Osmanischen Reich.” *Der Islam* 39 (1964): 143–79.
Kocatürk, Sadeddin. “Dar barah-i firqah-i qalandariyah va qalandar'namah-i Khatib-i Farisi, ma' na-yi kalimah-i qalandar.” *Dogu Dilleri* (Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dogu Dil ve Edebiyatlari Arastirmalari Enstitusü) 2 (1971): 89–121.
. “Iran'da Islamiyetten sonraki yüzyillarda fikir akimlarina toplu bir bakis ve 'kalenderiye tarikati' ile ilgili bir risale.” *Ankara Universitesi Dil ve Tarih Cografya Fakültesi Dergisi* 28 (1970): 215–3 1. Koprülü, Mehmed Fuad. “Ahmed Yesevi.” Dalam *Islam Ansiklopedisi,* 1:210–15.
. “Anadolu'da Islamiyet: Turk istilasindan sonra Anadolu tirih-i dinisine bir nazar ve bu tarihif menba'lari.” *Darü'l-fünun Edebiyat Fakültesi Mecmu'asi* 2 (1922–23):

281–311, 385–420, 457–86. Terjemahan bahasa Inggris: Islam di Anatolia setelah Invasi Turki (Prolegomena). Diterjemahkan, diedit, dan dengan pengantar oleh Gary Leiser. Kota Salt Lake: Universitas Utah Press, 1993.
. *Pengaruh chamanisme turco-mongol pada tatanan mistik musulmans* . Istanbul: Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Universite de Stanboul, 1929.
. *Turki EdebTyattnda Ilk Mutasavvtflar.* Istanbul: Matba'a-i 'Amire, 1918.
. *Turki Halkedebiyatt Ansiklopedisi.* Istanbul: Turkiyat Enstitüsu Yayinlan, 1935.
Koprulü, Orhan. "Velayet-nama-i Sultan Sucaeddin." *Turkiyat Mecmuasi* 17 (1972): 177–84.
Kreiser, Klaus, "Deniz AbdilEin Derwisch unter drei Sultanen." *Wiener Zeitschrifit fur die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986): 199–207.
Kufrevi, Kaslm. "Birgewi." Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi baru, I:1235.
Landolt, Hermann. " *K* selalu." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 4:990–91.
"Walayah." Dalam *Ensiklopedia Agama,* 15:316–23.
Lane, Edward William. *Tata Krama dan Kebiasaan Orang Mesir Modern.* London: JM Dent and Sons, 1908.
Loust, Henri. "Ibnu Taimiyah." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 3:951-55-
Lapidus, Ira M. *Sejarah Masyarakat Islam.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Lawrence, Bruce B. "Abfi Bakr TusT Haydari." Dalam *Ensiklopedia Iranica,* 1:265.
Lawrence, Clifford H. *Monastisisme Abad Pertengahan: Bentuk-Bentuk Kehidupan Beragama di Eropa Barat pada Abad Pertengahan.* London: Longman, 1984.
Le Chitelier, Alfred. *Les confreries musulmanes du Hedjaz.* Bibliotheque Orientale Elzevirienne, no. 52. Paris: Ernest Leroux, 1887.
Levend, Agah Sirri. *Turki Edebyati Tarihi.* Jil. Aku, *Giris.* Ankara: Tirk Tarih Kurumu, 1973.
Little, Donald P. "Sifat *Khanqah, Ribat,* dan *Zawiya* di bawah Mamluk." Dalam *Studi Islam yang Disampaikan kepada Charles J. Adams,* disunting oleh Wael B. Hallaq dan Donald P. Little, 91–105. Leiden: EJ Brill, 1991.
"Agama di Bawah Mamlluk." Muslim World 73 (1983): 165–81.
Little, Lester K. *Kemiskinan Agama dan Ekonomi Keuntungan di Eropa Abad Pertengahan.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.
"Liwat." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 5:776–79 (ditulis oleh redaksi).
Lorenzen, David N. *Kapalika dan Kalamukha: Dua Sekte Saivite yang Hilang.* Berkeley: University of California Press, 1972.

"Saivisme: Kipilikas." Dalam *Ensiklopedia Agama,* 13:18–20.
Lutfi, Huda. *Al-Quds al-Mamlukiyya: Sejarah Mamlvk Yerusalem Berdasarkan Dokumen Haram.* Islamkundliche Untersuchungen, no. 113.Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985.
Lyons, MC "Catatan tentang Formulir *Maqama* ." *Pembroke Papers* I (1990): 115–22.
Macdonald, Duncan Black. "Darwi *sh* ." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 2:164–65. Madelung, Wilferd. "Mur *dj* i'a." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 7:605–7.
Tren Keagamaan di Iran pada Awal Zaman Islam. Kuliah Columbia tentang Studi Iran 4. Albany: Bibliotheca Persica, 1988.
Mahmud, 'Abd al-Halim. *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi.* Kairo: Dar al-Sha'b, 1389/1969.
Makdisi, George. "Islam Hanbali." Dalam *Studi tentang Islam,* disunting oleh Merlin L. Swartz, 216–74. Oxford: Oxford University Press, 1981.
Makdisi, George, Dominique Sourdel, dan Janine Sourdel-Thomine, eds. *La notion d'autorite au Moyen Age: Islam, Byzance, Barat.* Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
Margoliouth, DS "Al-Rifa'i." Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi pertama, 6: 1156–57.
Massignon, Louis. "Haririyya." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 3:222.
Mazzaoui, Michel M. *Asal Usul Safawid: Si'isme, Sufisme dan Gulat.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.
Meier, Fritz. *Abu Sa'id-i Abu l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende.* Acta Iranica, jilid. SAYA . Teheran: Bibliotheque Pahlavi, 1976.
"Ahmad-i Djam." Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi baru, 1:283–84.
. "Der Derwischtanz: Benar sekali Uberblicks." *Asiatische Studien* I-4 (1954): 107–36.
."Biografi Zur Ahmad-i Gam dan Nafahatu'l-uns karya Quellenkunde von Gami." *Z eitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 97(1943): 47–67.
Melikoff, Irene. *Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradisi epique turco-iranienne.* Paris: Adrien Maisonneuve, 1962.
. "Un ordre des derviches colonisateurs, les Bektachis: Peran sosial dan hubungan baik dengan perdana menteri sultan ottoman." Dalam *Peringatan Omer Lütfi Barkan,* 149–57. Bibliotheque de l'Institut Francais d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, no. 28. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1980.
Memon, Muhammad Umar. *Perjuangan Ibn Taimiya melawan Agama Populer, dengan Terjemahan Beranotasi* Kitab iqtidi' as-sirat al-mustaqim mukhalafat ashab al-jahim. Agama dan Masyarakat, no. I. Den Haag: Mouton, 1976.

Menzel, Theodor. “Beitrage zur Kenntnis der Derwisch-tig.” Dalam *Festschrift Georg Jacob,* diedit oleh Theodor Menzel, 174–99. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932.

. “Das Bektasi-Kloster Sejjid-i Ghazi.” *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 28 (1925): 92–125.

Michon, Jean-Louis. “Musik dan Tari Sakral dalam Islam.” Dalam *Spiritualitas Islam: Manifestasi,* disunting oleh Seyyid Hossein Nasr, 469–505. Spiritualitas Dunia: Sejarah Ensiklopedis Pencarian Keagamaan, vol. 20. New York: Crossroad, 1991.

Miller, Timothy. *Kaum Hippies dan Nilai-Nilai Amerika.* Knoxville: University of Tennessee Press, 1991.

Minuvi, MujtabI. “Az khaza'in-i Turkiyah.” *Majallah-i Danishkadah-i Adabiyat* (Teheran) 4 (1335sh/1956): 42–75·

Mir Ja'fari, Husain. “Haydari va Ni'mati.” *Ayandah* 9 (1362sh/1983): 741–54. Versi bahasa Inggris sebelumnya: “Konflik Haydari-Ni'mati di Iran.” *Studi Iran* 12 (1979): 61–142. Miroglu, Ismet. *Kemah Sancagi dan Erzincan Kazasi (1520–1566).* Ankara: Atatürk Kultür, Dil ve Tarih Yuksek Kurumu Turk Tarih Kurumu Yayinlari, 1990.

Tahi lalat, Marijan. “La danse extatique en Islam.” Dalam *Les danses sakral,* 145–280. Sumber Orientales 6. Paris: Editions du Seuil, 1963.

Morgan, Edward P. *Pengalaman Tahun Enam Puluhan: Pelajaran Berat tentang Amerika Modern.* Philadelphia: Temple University Press, 1991.

Morrison, George, Julian Baldick, dan Shafi'i Kadkani. *Sejarah Sastra Persia dari Awal Periode Islam hingga Sekarang*. Handbuch der Orientalistik, pt. I, vol. 4, bagian 2, no. 2. Leiden: EJ Brill, 1981.

Muller-Wiener, Wolfgang. *Bildlexicon zur Topographie Istanbuls: Byzantion Konstantinupolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts.* Institut Deutsches Archaologisches. Tibingen: Verlag Ernst Wasmuth, 1977.

Munzavi, Ahmad. *Fihrist-i nuskhaha-yi khatti-i Farsi.* 6 jilid. Teheran: Mu'assasah-i Farhang-i Mintaqa'i, nd

Nafisi, Sa'id. *Justuju dar ahlal va dsar-i Farid al-Din 'Attar Nitsaburi.* Teheran: Iqbil, 1320sh/1941.

Nizami, Khaliq Ahmad. “Abu 'Ali Qalandar, Saraf-al-Din Panipati.” Dalam *Ensiklopedia Iranica,* 1:258.

“Fakir.” Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi baru, 2:757–78.

Beberapa Aspek Agama dan Politik di India pada Abad Ketiga Belas. Bombay: Asia Publishing House, 1961.

Ocak, Ahmet Yasar. *Bektasi Menakibncmelerinde Islam Oncesi Inanc Motifieri.* Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

. “Kalenderiler dan Bektasilik.” Dalam *Dogumunun 100. yilinda Atatürk'e Armagan* , 297–308. Istanbul: Universitas Istanbul Yaynlari, 1981.
. *Osmanli Imparatorlugunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yuzyillar)* . Ankara: Atatürk Kultur, Dil ve Tarih Ytiksek Kurumu Turk Tarih Kurumu Yayinlari, 1992.
. “Ada komentar tentang peran derviches kalenderis dans les mouvements populaires dan les activites anarchiques aux XVC et XVI' siecles dans l'empire Ottoman.” Osmanli Arastirmalari 3 (1982): 69–80.
Olivelle, Patrick. *Samnyasa Upanisads: Kitab Suci Hindi tentang Pertapaan dan Pelepasan Keduniawian.* New York: Oxford University Press, 1992.
Potter, Lawrence G. “Dinasti Kart Herat: Agama dan Politik di Iran Abad Pertengahan.” Disertasi Ph.D., Universitas Columbia, 1992.
Pouzet, Louis. *Damas au VII e /XIII e siecle: Vie et struktur agama dari metropolis islamique*. Recherches (L'Universite Saint-Joseph, Beirut), seri baru, A. Langue arabe et pensee islamique, vol. 15. Beirut: Editor Dar al-Machreq Sari, 1988.
Qalandar Lal Shahbaz. Departemen Hubungan Masyarakat, Pemerintah Sind. Karachi: Ferozsons, nd
Qazi, NBG *Lal Shahbaz Qalandar: 'Utsman Marwandi.* 26. Lahore: Publikasi Institut Kebudayaan RCD, 1971.
Radtke, Bernd. “Konsep *Wilaya* dalam Sufisme Awal.” Dalam *Sufisme Persia Klasik: Dari Asal-usulnya hingga Rumi,* disunting oleh Leonard Lewisohn, 483–96. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1994.
Rahman, Fazlur. *Islam.* edisi ke-2. Chicago: Pers Universitas Chicago, 1979.
Tema-Tema Utama Al-Qur'an. Edisi ke-2. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.
Reeves, Edward B. *Pemerintahan Tersembunyi: Ritual, Klientisme, dan Legitimasi di Mesir Utara.* Salt Lake City: University of Utah Press, 1990. Reinert, Benedikt. “'Attar, Farid-al-Din.” Dalam *Encyclopaedia Iranica,* 3:21–25.
. *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik.* Berlin: Walter de Gruyter dan Co., 1968.
Rieu, Charles. *Katalog Naskah Persia di British Museum.* 3 jilid dan 1 jilid tambahan. London: British Museum, 1879–95.
Katalog Naskah Turki di British Museum. London: British Museum, 1888.
Ritter, Helmut. “Abu Yazid al-Bistami.” Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi baru, I:162–63.
“'Attir.” Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi baru, 1:752–55.
. *Das Meer der Seele: Mensch, Welt dan Gott di den Geschichten des Fariduddin 'Attar.* Leiden: EJ Brill, 1955.
.“Filologika XV: Fariduddin 'Attar III. 7. Der Diwan.” *Oriens 1* 2 (1959): i-88.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Sejarah Tasawuf di India.* Jil. Saya. *Tasawuf Awal dan Sejarahnya di India hingga 1600 M* New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978.
Rodinson, Maxime. *Islam dan Kapitalisme.* Diterjemahkan oleh Brian Pearce. New York: Pantheon Books, 1973.
Rose, HA, ed. *Glosarium Suku dan Kasta di Provinsi Punjab dan Perbatasan Barat Laut.* 3 jilid. Punjab: Jurusan Bahasa, 1970.
Rosenthal, Franz. *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society.* Leiden: EJ Brill, 1971.
Rossi, Ettore. " 'Torlak' kelimesine dair." *Orang Turki Dili Arastirmalari YilligiBelleten* (1955): 9–10.
Safa, Zabih Allah. *Tarikh-i Adabiyat dar Iran. 5* jilid. di 7. Teheran: Ibnu Sina/ Intisharat-i Danishgah-i Tihran/Shirkat-i Mu'allifan va Mutarjiman-i Iran, 1332-62sh/1953-83.
Sarraf, Murtaza. "Ayin-i qalandari." *Armaghan* 52dawrah-i si-yu nuhum (1349sh/1970): 705–15 dan 53dawrah-i chihilum(i 350sh/1971): 15–21.
Schimmel, Annemarie. *Islam di Subbenua India.* Leiden: EJ Brill, 1980.
Sesen, Ramadhan. *Saldhaddin Devrinde Eyyubiler Devleti.* 2864. Istanbul: Istanbul Universitesi Edebiyat Fakultesi Yayinlar, 1983.
Shoshan, Boaz. "Budaya Tinggi dan Budaya Populer dalam Islam Abad Pertengahan." *Studia Islamica* 73 (1991): 67–107.
Sohrweide, Hanna. "Der Sieg der Safaviden di Persien u. seine Rückwirkung auf die Schüten Anatoliens im 16. Jh." *Der Islam* 41 (1965): 95–223.
Stillman, Yedida K., Norman A. Stillman, dan T. Majda. "Libas." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 5:732–53.
Storey, Charles Ambrose. *Sastra Persia: Survei Biografi dan Bibliografi.* Vol. I, pt. 2. *Biografi.* London: Luzac and Co., 1953.
Sviri, Sara. "Hakim Tirmidzi dan Gerakan *Malamati* dalam Sufisme Awal." Dalam *Sufisme Persia Klasik: Dari Asal-usulnya hingga Rumi,* disunting oleh Leonard Lewisohn, 583–613. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1994.
Taeschner, Franz. *Zunfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa.* Zürich: Artemis Verlag, 1979.
Taylor, Christopher Schurman. "Pemujaan Orang Suci di Mesir Akhir Abad Pertengahan." Disertasi Ph.D., Universitas Princeton, 1989.
Trimingham, J. Spencer. Tarekat Sufi dalam Islam. Oxford: Oxford University Press, 197 I
Tyan, Emile. " *Dj* ihad." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 2:538–40.
Uzuncarsili, Ismail Hakki. *Osmanli Devleti Teskilatindan Kapikulu Ocaklari.* 2 jilid. Ankara: Tirk Tarih Kurumu, 1943–44.
Vollers, K., dan E. Littman. "Ahmad al-Badawi." Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 1:280–81.

Weber, Max. “Penolakan Agama terhadap Dunia dan Arahnya.” Dalam *From Max Weber: Essays in Sociology,* diterjemahkan dan disunting oleh HH Gerth dan C. Wright Mills, 323–59. New York: Oxford University Press, 1946, 1977.
Wensinck, Arent Jan. “ *Kh* amr, I. Aspek Hukum.” Dalam *Ensiklopedia Islam,* edisi baru, 4:994–97.
Widengren, Geo. “Harlekintracht dan Monchskutte, Clownhut dan Derwischmütze.” *Orientalia Suecana* 2 (1953): 41-III.
Wilson, Peter Lamborn. *Skandal: Esai-esai tentang Bid'ah Islam.* Brooklyn, NY: Autonomedia, sekitar tahun 1988.
Winter, Michael M. *Masyarakat dan Agama di Mesir Awal Masa Kekuasaan Ottoman: Kajian tentang Tulisan-tulisan 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani.* New Brunswick: Transaction Books, 1982.
Yazici, Tahsin. Kalandar. Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 4:472–73.
. Kalandariyya. Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 4:473–74.
Yazici, Tahsin, DS Margoliouth, dan Frederick de Jong. “Mawlawiyya.” Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* edisi baru, 6:883–88.
Yuksel, I. Aydin. *II. Bayezid-Yavuz Selim Devri* [lanjutan dari Ekrem Hakki Ayverdi, *Osmanli Mimadrsinin Ilk Devri.* 4 jilid. (Istanbul: Istanbul Fetih Cemiyeti, 1966–74)]. Istanbul: Istanbul Fetih Cemiyeti, 1983.
Zarrinkub, 'Abd al-Husain. “Ahl-i malamat va rah-i Qalandar.” *Majallah-i Danishkadah-i Adabiyat va 'Ulum-i Insani* (Teheran) 22 (1354sh/1975): 61–100. Dicetak ulang *dalam Justuju dar tasavvuf-i Iran,* 335–79. Teheran: Amir Kabir, 1357sh/ 1978.
. *Justuju dar tasavvuf-i Iran* . Teheran: Amir Kabir, 1357sh/1978.

Catatan Kaki

[1] Muhammad ibn Mansur Mubarak'Shah, dikenal sebagai Fakhr-i Mudabbir, *Adab al-harb va al-shajdaah,* ed. Ahmad Suhayli Khvansari, 446–47; Meier, sI, n. 250.
[2] Hamid Algar, "Baraq Baba," dalam *EIR* , 3:754–55. Barak Baba dibahas dalam bab 5 di bawah ini.
[3] Ruy Gonzales de Clavijo, *Clavijo: Kedutaan Besar untuk Temerlane 1403–1406,* trans. Guy Le Aneh, 139–40.
[4] Periodisasi sejarah Islam mengikuti Hodgson, khususnya 1:96. Skema Hodgson dalam penanggalan Masehi adalah sebagai berikut: Periode Sisani Akhir dan Periode Kekhalifahan Primitif, ca. (485)-692; Periode Kekhalifahan Tinggi, ca. 692–945; Periode Islam Pertengahan Awal, ca. 945–1258; Periode Islam Pertengahan Akhir, ca. 1258–1503; Periode Kekaisaran Bubuk Mesiu, ca. 1503–1789; Zaman Teknis Modern, ca. 1789-sekarang.
[5] Bagian ini diadopsi dengan banyak perubahan dari Ahmet T. Karamustafa, "The Antinomian Dervish as Model Saint," dalam *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam,* ed. Hassan Elboudrari, 241–60.
[6] Studi penting tentang Qalandar adalah Mahammad Tagi Ahmad, "Who Is a Qalandar?" *Jurnal Sejarah India* 33 (1955): 155–70; Digby; Abdülbaki G61pinarh, "Kalenderiye," dalam *TA,* 21:157–61; Meier, 494–516; Ahmet Yasar Ocak, "Kalenderiler ve Bektasllik," dalam *Dogumunun 100. ylrnda Atatürk'e Armagan,* 297–308; idem, "Quelques remarques sur le role des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et

les activit6s anarchiques aux XVC et XVI' siecles dans l'empire Ottoman," *Osmanlt Arastirmalari* 3 (1982): 69–80; Ocak; Tahsin Yazici, "Kalandar" dan "Kalandariyya," dalam *El,* 4:472–74; dan Zarrinkfb, khususnya 78–92 (juga tentang Haydaris), dicetak ulang in idem, *Justuju dar tasavvuf-i Iran,* khususnya 359–75 Haydaris dan Abdils dari Rim dibahas sekilas pada banyak kesempatan dalam karya-karya besar Mehmed Fuad Köprülü dan Abdülbaki Gélpinarli yang dikutip kemudian dalam karya ini dan dalam karya-karya Ocak yang dikutip di atas (Ocak sangat bergantung pada Köprülü dan Golpinarll).

[7] Ocak merupakan kajian paling komprehensif yang ada. Ocak mengawali kajiannya dengan liputan panjang tentang tren penolakan (yang secara kolektif ia sebut sebagai "Kalenderilik") dalam sejarah Islam hingga abad kedelapan/keempat belas dan mempertahankan definisi penolakan yang luas di seluruh buku. Namun, ia tidak mengidentifikasi penolakan baru sebagai fase yang berbeda dalam sejarah religiositas Islam dan, lebih jauh, membatasi fokusnya pada Kekaisaran Ottoman. Kajian Ocak menarik perhatian saya setelah monograf ini selesai.

[8] Jawbari, fols. 17b- 8a. Kisah Al-Jawbari tentang Qalandars dan Haydaris diparafrasekan dalam bab 5 di bawah ini.

[9] Lihat bab 5, catatan 3, untuk dokumentasi lengkap.

[10] Khatib, 531–64 (teks Persia pada 553–64); pujian untuk bangsa Mongol ada di 53b.

[11] Lihat bab 5, catatan 24 dan 44.

[12] Vahidi, fols. hal. 52a-52b.

[13] Latifi, i io (biografi penyair Temennayi).

[14] Mengenai kata *torlak,* "pemuda tampan dan tak berjanggut," lihat Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish,* 546, col. Ü; dan Ettore Rossi, "

'Torlak' kelimesine dair," *Turk Dili Arastirmalan Ytlllgl-Belleten* (1955): 9–10.

[15] Menavino, 79–82; terjemahan bahasa Jerman, 36b-37b. Menavino menghabiskan beberapa tahun di Istanbul selama pemerintahan sultan Ottoman Bayezid II (memerintah 886–98/1481–1512) dan Selim I (memerintah 918-26/1512-20).

[16] Edward William Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians,* 234. Lane tinggal di Kairo dari tahun 1825 hingga 1828 dan 1833 hingga 1835.

[17] K6prüliu , 299–300 (kalimat terakhir dari n. I pada 300). Bandingkan terjemahan bahasa Inggris: *Islam di Anatolia setelah Invasi Turki (Prolegomena),* trans. dan ed. Gary Leiser, 12–13 dan n. 41 (70).

[18] Fazlur Rahman, *Islam,* 153.

[19] Untuk diskusi kritis tentang "model agama dua tingkat," lihat Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity,* 12–22. Tinjauan komprehensif tentang penggunaan konsep agama populer dalam studi agama dapat ditemukan dalam Catherine Bell, "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of 'Popular Religion,' " *History of Religions* 29 (1989): 35–57. Ernest Gellner, "Flux and Reflux in the Faith of Men," dalam *Muslim Society,* 1–85, merupakan upaya menarik untuk memperbaiki bias psikologis dari model agama dua tingkat seperti yang ditemukan dalam pemikiran David Hume melalui penggabungan dengan model sosiologis Ibn Khaldun, meskipun model penjelasan Gellner sendiri, anehnya, juga ahistoris. Untuk pembahasan klasik tentang religiositas Islam berdasarkan model dua tingkat ("kebutuhan politeistik dalam monoteisme"), lihat Ignaz Goldziher, "Veneration of Saints in Islam," dalam *Muslim Studies,* ed. SM Stern, trans. CR Barber dan SM Stern, 2:255–

341. Evaluasi ulang terkini tentang model budaya dua tingkat dalam konteks Islam abad pertengahan adalah Boaz Shoshan, "High Culture and Popular Culture in Medieval Islam," *SA* 73 (1991): 67–107.

[20] Ira M. Lapidus, *Sejarah Masyarakat Islam,* 162.

[21] Hal ini merupakan gejala dari konsepsi agama populer yang sepenuhnya ahistoris bahwa argumen yang disajikan di sini bukanlah ringkasan dari pandangan yang berkembang dengan baik tentang subjek tersebut dalam literatur sekunder, yang tidak terbukti, melainkan konstruksi baru dari petunjuk dan asumsi implisit yang ditemukan dalam catatan ilmiah yang bersifat umum. Lihat, misalnya, Rahman, *Islam,* 153–56.

[22] Mengenai pertanyaan tentang kelangsungan hidup dan pengaruh, khususnya yang berkaitan dengan perdukunan Asia Tengah dan asketisme Hindu dan Buddha Asia Selatan, lihat, misalnya, Mehmed Fuad Koprulu, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans;* Emel Esin, "'Eren': Les *dervTs* heterodoxes turcs d'Asie centrale et le peintre surnomme 'Siyah-Kalam,' " *Turcica* 17 (1985): 7–41; dan Digby, 66. Deskripsi berikut tentang para petapa Saivite Kapalika, yang sangat mirip penampilannya dengan para darwis yang menyimpang, dengan baik menunjukkan mengapa teori kelangsungan hidup atau pengaruh bisa begitu menggoda: "Mereka mengembara dengan mangkuk pengemis tengkorak, tubuh mereka diolesi abu, mengenakan hiasan tulang atau tengkorak dan cawat dari kulit binatang, dengan rambut mereka diikat dengan kuncir kusut. Kadang-kadang mereka membawa tongkat khusus... yang terdiri dari tengkorak yang dipasang pada tongkat" (David N. Lorenzen, "Saivism: Kapalikas," dalam *The Encyclopedia of Religion,* 13:19). Akan tetapi, kesamaan dalam

penampilan fisik tidak berarti kesamaan dalam kepercayaan dan praktik: pengamatan yang lebih dekat pada Kapilikas mengungkap kesulitan membandingkan mereka dengan para darwis Muslim; lihat David N. Lorenzen, *The Kdpalikas and Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects.*

[23] Dihkhuda, sv "Darvish." Duncan Black Macdonald, "Darwish," dalam *EI,* 2:164–65, tidak menarik. Mengenai istilah Arab *faqtr,* lihat Khaliq Ahmad Nizami, "Fakir," dalam *EI,* 2:757–78.

[24] Ketiga virtuoso pertapa yang disebutkan di sini dibahas secara rinci dengan referensi di bab 4 di bawah, di mana informasi yang digunakan dalam diskusi ini didokumentasikan dengan baik.

[25] Biografi suci Jamal al-Din Sivi, yang disusun pada tahun 748/1347-48 oleh seorang Qalandar, secara eksplisit menyebutkan hal ini; lihat Firisi; referensi halaman yang tepat mengenai topik kemiskinan dalam karya ini diberikan dalam bab 4, catatan 8.

[26] Vahidi, fol. 43a.

[27] Bab 12 Al-Qur'an dikhususkan untuk Yussuf. Kebetulan, tidak mungkin untuk mengatakan apakah pengendalian diri Jamal al-Din disertai dengan kebencian terhadap wanita, seperti yang terjadi pada asketisme Kristen awal di Mesir; lihat Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity,* 241–58.

[28] Lih. Giles Constable, *Sikap terhadap Penderitaan yang Ditimbulkan Sendiri pada Abad Pertengahan* , II.

[29] Domestikasi asketisme oleh Sufisme selama Periode Khalifah Tinggi (sekitar 692–945 M) dibahas di bawah dalam bab 3.

[30] Richard Gramlich, "Madjdhub," dalam *El,* 5:1029; Michael W. Dols, Majnun: *Orang Gila dalam Masyarakat Islam Abad Pertengahan,* ed. Diana E. Immish, 388–410.
[31] Farisi, edisi Yazlci, 33, baris 3 (amal al-Din dan Jalal Darguzini), dan 71, baris 17 (Muhammad Balkhi); edisi Zarrinkub, ayat 708 dan 1389, masing-masing; Abdal, beberapa referensi pada doa ritual, misalnya fol. 54a.
[32] Algar, "Baraq Baba," 754.
[33] Penulis Qalandari Khatib Firisi mengakhiri setiap bagian Manaqib *dengan* refrain "mari kita tinggalkan dunia ini / [dan] ucapkan *takbir* seperti Qalandars" *(bi-ya ta dast az in 'alam bi-shiu'm / qalandarvar takbiff bi-giu'm).* Sementara itu, kaum Abdals, "mengucapkan empat *takbir* pada waktu shalat lima waktu dan tidak mengambil wudhu atau menunggu panggilan shalat atau mengindahkan pemimpin shalat" ('Asik, fol. 175a). Meskipun *takbir* menonjol dalam semua ritual Islam, rujukan di sini jelas mengacu pada *takbir* empat kali dalam shalat jenazah yang dilakukan sambil berdiri, tanpa sujud.
[34] Mengenai aturan berpakaian yang dianjurkan oleh *sunnah,* lihat, misalnya, Muhammad al-Bukhari, *Sahih,* edisi dwibahasa Arab-Inggris oleh Muhammad Muhsin Khan, 7:454–551 (Buku 72: Kitab Berpakaian). Mengenai busana Islam secara umum, lihat Yedida K. Stillman, Norman A. Stillman, dan T. Majda, "Libis," dalam *El,* 5:732–53. Pembahasan tentang pakaian yang pantas muncul dalam buku-buku panduan Sufi utama; lihat, misalnya, 'Ali ibn 'Uthman al-Jullabl al-Hujwiri, *The Kashfal-Mahjfub: The Oldest Persian Treatise on Sufism oleh al-Hujwirn,* trans. Reynold A. Nicholson, 45–57; juga Suhrawardi, 318–24 (bab 44); terjemahan Jerman, 306-II. Mengenai tutup kepala sufi, lihat John Brown, *The Darvisches or Oriental*

Spiritualism, ed. HA Mawar, 57–62; dan Theodor Menzel, "Beitrage zur Kenntnis der Derwisch-tag," dalam *Festschrift Georg Jacob,* ed. Theodor Menzel, 174–99. Untuk upaya menelusuri asal usul kostum sufi dan darwis, lihat Geo Widengren, "Harlekintracht und Monchskutte, Clownhut und Derwischmütze," *Orientalia Suecana* 2 (1953): 41-11.

[35] Lihat misalnya al-Bukhari, *SahTh,* 7:514 dan 517 (Kitab 72, laporan 63 dan 65, masing-masing).

[36] Lihat MC Lyons, "A Note on the *Maqdma* Form," *Pembroke Papers I* (1990): 117, untuk referensi contoh-contoh mencukur jenggot sebagai "sebuah aib yang ditimpakan kepada lawan yang dibius oleh orang yang licik" dalam literatur populer Arab abad pertengahan *(Sirat Hamzah, Srrat Baybars,* dan *Sirat Dhat al-Himmah)* serta dalam *Maqdmah* Saymarah milik Badi al-Zaman al-Hamadhani (w. 398/1008). Lih. Widengren, "Harlekintracht," 51, n. 3.

[37] Mengenai bercukur dalam Sufisme, lihat Gramlich, i:88, dan rujukan yang dikutip di sana. Meskipun para darwis tampaknya telah meninggalkan sebuah komposisi pendek sekitar tujuh puluh lima ayat dalam bahasa Persia yang disebut *Tarashnamah,* tidak ada kesepakatan di antara para sarjana tentang kepengarangannya: EE Bertels, "Le Taras-nama: Un poeme didactique des dervishes Jaldli," *Comptes Rendus de l'Academie des Sciences des I'URSS* (1926): 35–38, sebagaimana dilaporkan oleh Gramlich (bibliografi), tampaknya mengaitkannya dengan para darwis Jalali, sementara Glpinarll, 140, berpikir bahwa karya tersebut disusun oleh penyair Shams-i Tabrizi $ahidi (w. 957/1550). Tarashnamah , yang masih ada dalam banyak manuskrip (lihat, misalnya, Süleymaniye Kütüphanesi [Istanbul],

Ms. Haci Mahmud 3843/3, fols. 7a-9b), tidak mengungkapkan hal baru apa pun tentang praktik bercukur.

[38] Penemuan efek "meningkatkan" daun ganja oleh Qutb alDin dilaporkan oleh 'Imad al-Din Abu al-Fadl al-Hasan al-'Uqbari (kemungkinan wafat 690/1291), *Kitdb al-sawanih al -adabiyah fi al-mada'ih al-qinnabiyah,* direproduksi di Rosenthal, 51–53. Muhammad ibn Bahadur al-Zarkashi, *Zahr al-'arish fi ahkam (atau tahrfm) al-hashish,* teks dalam Rosenthal, 177, memiliki laporan yang lebih pendek dengan efek yang sama, di mana Jamal al-Din juga disebutkan sebagai Ahmad al-Sawaji al-Qalandari.

[39] Deskripsi paling gamblang mengenai konsumsi ganja dalam suasana ritual oleh para darwis ditemukan dalam catatan Menavino tentang Abdals dari Rim, Menavino, 76–79; lihat bab 6 untuk terjemahan lengkap catatan ini ke dalam bahasa Inggris.

[40] Mengenai larangan hukum terhadap minuman anggur, lihat Arent Jan Wensinck, "Khamr, I. Juridical Aspects," dalam *El,* 4:994–97. Implikasi hukum dan sosial dari penggunaan halusinogen dibahas dalam Rosenthal.

[41] Jean-Louis Michon, "Musik dan Tarian Suci dalam Islam," dalam *Spiritualitas Islam: Manifestasi,* ed. Seyyid Hossein Nasr, 469–505; Jean Selama, *Musique et extase: L'Audition mystique dans la tradisi soufie;* Marijan Mole, "La danse extatique en Islam," dalam *Les danses sakral,* 145–280; Fritz Meier, "Der Derwischtanz: Versuch eines Uberblicks," *Asiatische Studien* 1–4 (1954): 107–36.

[42] Mengenai sodomi dan homoseksualitas dalam sejarah Islam, lihat "Liwat," di *El,* 5:776–79 (ditulis oleh editor).

[43] Mengenai *mutu qabla an tamutu,* lihat 'Ali Akbar Dihkhuda, *Kitab-i amsal va hikam,* 4:1753; Badi? al-Zaman Furuzanfar, *Ahaddth-i Masnavf,* 116, no. 353; dan Ritter, 583.

Biografi Jamal al-Din, sebagaimana dilaporkan dalam berbagai sumber, memuat demonstrasi yang cukup tentang kegemarannya terhadap kuburan. Secara khusus, hagiografinya memiliki satu bagian utuh tentang subjek ini, berjudul "Dalil guftan-i Sayyid dar b5b-i ankih dar guristan nishastan[ra] martabah chist": lihat Farisi, edisi Yazici, 82, baris i, hingga 85, baris 5; edisi Zarrinkub, bait 1609–68. Lokasi pusat-pusat Qalandar kemudian di Kairo dan Yerusalem di dalam atau di sekitar kuburan tidak diragukan lagi merupakan warisan Jamal al-Din. Mempraktikkan retret di kuburan tentu saja bukan hal khusus bagi orang Qalandar: Ibn al-'Arabi (w. 638/1240), misalnya, seorang kontemporer Jamil al-Din, diketahui telah mengikuti praktik ini; lihat Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints: Prophetie et saintete dans la doktrin d'Ibn Arabi,* 16.

[45] Mengenai "melihat anak laki-laki tanpa jenggot," *nazar ila al-murd* dalam bahasa Arab dan *shahidbazi* dalam bahasa Persia, lihat Ritter, 459–77. Kutukan yang jelas terhadap praktik ini oleh seorang Sufi terdapat dalam al-Jullabi, *Kashf al-Ma.hjib,* 416–17; untuk padanan non-Sufi, lihat 'Abd alRahman ibn 'Ali ibn al-Jawzi, *Talbis Iblis,* 264–78. Bandingkan Peter Lamborn Wilson, *Scandal: Essays in Islamic Heresy,* 93–121.

[46] Alessandro Bausani, "Hurufiyya," dalam *EI,* 3:600–601; dan Abdülbaki Golpinarh, *Hurufilik Metinleri Katalogu.*

[47] Jalan pelepasan keduniawian secara alamiah tetap menjadi sebuah pilihan yang dapat diadopsi untuk alasan-alasan selain pencapaian pencerahan spiritual. Seperti yang diamati Digby, misalnya, "pakaian dan penampilan pribadi seorang Qalandar dapat diadopsi oleh seorang pria terpelajar sebagai masalah pilihan, orang mungkin hampir menyebutnya kepura-puraan" (Digby, 71). Untuk contoh Malik Sa'd al-Din Mantiqi yang Digby

sebutkan dalam konteks ini, orang dapat menambahkan contoh Mawlana Mir Jamal, seorang ahli logika dan matematika terkenal: kisah konfrontasinya yang menghibur dengan guru Naqshbandi Khvajah 'Ubayd Allah Ahrar (806-96/1403-90) diriwayatkan oleh Fakhr al-Din 'Ali ibn Husayn Va'iz Kashifi, *Rashahat 'ayn al-hayat,* ed. 'All Asghar Mucniyan, 2:643–45.

[48] Sumber inspirasi di sini adalah Max Weber, "Religious Rejections of the World and Their Directions," dalam *From Max Weber: Essays in Sociology,* trans. dan ed. HH Gerth dan C. Wright Mills, 323–59. Lihat Said Amir Ajomand, *The Shadow ofGod and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890, 16–18* , untuk pengamatan yang mencerahkan tentang diskusi Weber.

[49] Al-Qur'an, 10:7-8 dan 24; 11:15-16; 13:26; 14:3; 16:107; 18:45-46; 20:131; 27:60; 29:64; 40:39; 42:34; 57:20. Ayat-ayat ini menekankan keunggulan kehidupan di akhirat atas kehidupan di dunia ini, yang digambarkan sebagai hiburan dan permainan sementara.

[50] Ayat-ayat yang relevan terlalu banyak untuk disebutkan di sini. Penjelasan yang ringkas dan jelas tentang hakikat pesan Al-Qur'an yang bersifat duniawi dapat ditemukan dalam Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'n,* 37–64.

[51] Leah Kinberg, "Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions Regarding Poverty and Wealth," *Der Islam* 66 (1989): 193–212, dengan baik menunjukkan fleksibilitas sunnah .

[52] Emile Tyan, "Djihad," dalam *El,* 2:538–40.

[53] Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study,* 43. Wilferd Madelung, "Murdji'a," dalam *El,* 7:605, dengan tepat menunjukkan bahwa ketenangan politik bukanlah

komponen penting dari gerakan Murji'i dan banyak Murji'i yang aktif berpolitik.

[54] Mahmood Ibrahim, *Merchant Capital and Islam;* Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism,* trans. Brian Pearce; Shelomo Dov Goitein, "The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times," *Journal of World History* 3 (1956): 583–604. Pentingnya modal pedagang bagi kajian agama ditunjukkan dalam HayyimJ. Cohen, "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (until the Mid of the Eleventh Century)," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970): 16–61. Peran perdagangan dalam pembentukan kota-kota Islam dipelajari dalam Hughes Kennedy, "From *Polis* to *Medina:* Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria," *Past & Present 1* 06 (1985): 3–27.

[55] Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence,* 168–96; George F. Hourani, "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam," *SA* 16 (1962): 13–40, dicetak ulang dalam *Reason and Tradition in Islamic Ethics,* 190–226; M. Bernand, "Idjma'," dalam *EI,* 3:1 023–26; Wael B. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus," *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 427–54. Mengenai otoritas dalam Islam Sunni, lihat juga Hamid Dabashi, *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads,* 71–93; dan bab-bab yang relevan dalam George Makdisi, Dominique Sourdel, dan Janine SourdelThomine, eds., *La notion d'autorite au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident.*

[56] Bisa dikatakan bahwa Hanbalisme adalah lambang sikap yang mengutamakan komunitas ini: lihat George Makdisi, "Hanbalite

Islam," dalam *Studies on Islam,* ed. Merlin L. Swartz, 216–74, khususnya 251–64.

[57] Untuk pembahasan lebih rinci tentang asketisme Islam awal, lihat Ignaz Goldziher, "Asceticism and Sufism," dalam *Introduction to Islamic Theology and Law,* trans. Andras Hamori dan Ruth Hamori, 116–34; Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism,* trans. Birgitta Sharpe, 33–71; Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam,* 31–44; dan Leah Kinberg, "What Is Meant by *Zuhd?" SA* 61 (1985): 27–44.

[58] Mengenai peralihan ke era *tawakkul* , lihat Benedikt Reinert, *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik.*

[59] Goitein, "Bangkitnya Kaum Borjuis Timur Dekat," 586–87.

[60] Kinberg, "Compromise of Commerce," berpendapat bahwa "penolakan terhadap harta benda duniawi selalu menjadi arus utama dalam Islam, dan [bahwa] tradisi [yaitu, *hadis]* yang mendukung kepemilikan dan kekayaan hanya muncul sebagai konsesi terhadap meningkatnya kekuatan ekonomi kaum borjuis" (195).

[61] Goldziher, "Asceticism and Sufism," 130–31. Survei terbaru Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism,* menunjukkan bahwa perhatian terhadap pengaruh eksternal, yang memiliki sejarah panjang, terus menjadi agenda.

[62] Andras Hamori, "Puisi Pertapa *(Zuhdiyyat),"* dalam *Sejarah Sastra Arab Cambridge: 'Abbasid Belles-Lettres,* ed. Julia Ashtiany dkk., 265–74.

[63] Untuk ungkapan "mistisisme dunia dalam," lihat Weber, "Religious Rejections," 325–26.

[64] Pembahasan tentang subjek pekerjaan yang menguntungkan dan perbandingan antara kemiskinan dan kekayaan muncul

dalam semua buku panduan Sufi utama dengan berbagai judul. Untuk contoh bagus tentang tren duniawi yang disebutkan di sini, lihat al-Jullabi, *KashfalMahjub,* 19–29 dan 58–61.

[65] Lihat, misalnya, diskusi mengenai pengasingan dalam Hermann Landolt, "Khalwa," dalam *EI,* 4:990–91.

[66] Jacqueline Chabbi, "Khankah," dalam *EI,* 4:1025–26.

[67] Mengenai Malamatiyah, lihat Hamid Algar, Frederick deJong, dan Colin Imber, "Malamatiyya," dalam *EI,* 6:223–28; dan Sara Sviri, "Hakim Tirmidhi and the *Malamati* Movement in Early Sufism," dalam *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi* , ed. Leonard Lewisohn, 583–613. Mengenai Karramiyah, lihat Clifford Edmund Bosworth, "Karramiyya," dalam EI, 4:667–69; dan Wilferd Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, 39–53. Pembahasan paling komprehensif mengenai fituwwah, dengan banyak rujukan, adalah Franz Taeschner, Zunfie und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa.

[68] Untuk perbandingan sufisme Malamatiyah, Karramiyah, dan "Irak", lihat Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le d6veloppement historique des mouvements asc6tiques et mystiques au Khurasan," *SA* 46 (1977): 5–72; dan idem, "Refleksi sur le soufisme iranien *primitif," Jurnal Asiatique* 266 (1978): 37-55- Bdk. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: Sebuah Studi dalam Sejarah Sosial Islam Abad Pertengahan,* 41–46.

[69] Ini jelas merupakan interpretasi "sosiologis" dari konsep tersebut, yang, bagaimanapun, tidak absen dari pemahaman Sufi tentang *baqa'.* Untuk interpretasi eksperiensial standar, lihat Gerhard Böwering, "Baqa' dan Fana'," dalam *EIR,* 3:722–24.

[70] Suhrawardi, 84–86; Terjemahan bahasa Jerman, 93–94 (bab io, 16–20).

[71] “Sehubungan dengan kemajuan pribadi, ... sabda Nabi benar: 'Satu daya tarik tunggal dari Allah setara dengan aktivitas manusia dan jin' “ (Gramlich, “Madjdhub, 5:1 29).
[72] Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism,* adalah sebuah usaha yang mengagumkan dalam arah ini yang mendekati subjek melalui prisma *shathiyat* (ekspresi ekstase).
[73] Asal usul dan makna kata *qalandar* masih belum dapat dipastikan hingga saat ini. Derivasi yang paling sering dikutip, dan memang sejauh ini satu-satunya yang masuk akal, adalah yang dikemukakan oleh para leksikografer Muhammad Husayn ibn Khalafal-Tabrizi dan 'Abd al-Rashid al-Tattavl, yang menganggap kata tersebut sebagai variasi dari kata *kalandar dalam bahasa Persia,* "tongkat kasar; orang yang kasar dan tidak berbudaya." Al-Tabrizi menganggap transformasi awal kata kf menjadi *qdf sebagai* bentuk arabisasi *(Burhan-i qati', ed.* Muhammad Mu'in, 3:1540 dan 1680); al-Tattavi mengaitkannya dengan "berlalunya waktu dan perubahan bahasa" *(Farhang-i Rashfdl,* ed. Zuilfiqar 'Ali dan 'Azlz alRahman, 2:164). Lih. Murtaza Sarraf, “Ayin-i qalandari,” *Armaghtin* 52-dawrahi si-yu nuhum-(1349sh/1970): 705–15 dan 53-dawrah-i chihilum (1350sh/1971): 15–21. Dalam bahasa Arab, kata *qalandar,* yang juga ditemukan dalam bentuk metatesis *qarandal* dalam sumber-sumber abad ketujuh/ketiga belas dan kedelapan/keempat belas, tampaknya tidak pernah berarti lebih dari “darwis pengemis,” yang akan menentang kemungkinan asal-usul bahasa Arab, dan etimologi bahasa Arab itu sendiri sangat tidak mungkin karena alasan linguistik; lihat catatan Mu'in dalam al-Tabrizi, *Burhan-i qati',* 3:1 540; Meier, 500–501, nn. 183–87; dan Yazici, “Kalandar,” 472–73. Kemungkinan asal usul bahasa India tidak dapat sepenuhnya

dikesampingkan, meskipun etimologi India yang masuk akal belum dikemukakan. Untuk etimologi bahasa Sansekerta yang tidak sepenuhnya dapat saya pahami, lihat Sadeddin Kocaturk, "Dar barah-i firqah-i qalandariyah va qalandar'nimah-i Khatib-i Farisi, ma'na-yi kalimah-i qalandar," *Dogu Dilleri* (Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dogu Dil ve Edebiyatlari Arastlrmalari Enstitüsi) 2 (1971): 89. Kata tersebut bertahan dalam bahasa Turki masa kini sebagai *kalender* dan dalam bahasa Persia dan Urdu sebagai *qalandar,* atau lebih sering sebagai *qalandaranah,* yang merujuk pada orang atau perilaku yang riang, sederhana, bohemian, atau tidak konvensional. Di India utara, kata *qalandar* biasanya merujuk pada pengemis atau lebih sering pemain monyet atau beruang; lihat Digby, 65; Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India,* 45; dan Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent,* 34–35, n. 71 (berdasarkan Digby). Di Pakistan, kata *qalandar* sebagian besar dapat dipertukarkan dengan *malang,* istilah lain yang digunakan untuk merujuk pada kaum darwis antinomian (saya berutang informasi ini kepada Jamal Elias).

[74] Untuk gambaran umum, lihat JTP De Bruijn, " *Qalandariyydt* dalam Puisi Mistik Persia, dari Sanai dan Selanjutnya," dalam *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism,* ed. Leonard Lewisohn, 75–86.

[75] "Akulah pengembara yang bernama Qalandar; / Aku tidak punya rumah, barang, atau dapur. / Ketika siang tiba, aku mengembara mengelilingi dunia; / ketika malam tiba, aku meletakkan kepalaku di atas batu bata" (Baba Tahir 'Uryan Hamadani, *Divdn-i Baba Tahir'Uryan Hamaddni,* ed. Manuchihr Adamiyat, 8). Lih. Mujtabi Minuvi, "Az khaza'in-i

Turkiyah," *Majallah-i Ddnishkadah-i AdabTlyt* (Tehran) 4 (1335sh/1956): 57. Terjemahan bahasa Inggrisnya oleh Digby, 61.

[76] Abu Sa'id-i Abu al-Khayr, *Sukhanan-i manzum-i Aba Sa'Td-i Abu alKhayr,* ed. Sa'id Nafisi, 41 dan 58, no. 281 dan 397, masing-masing.

[77] 'Abd Allih Ansari Haravi, *Risalah-i Qalandar'namah,* dalam *Rasa'il-i jami'-i 'arif-i qarn-i chahdrum-i hijrf Khvajah 'Abd Alldh Ansari,* ed. Vahid Dastgirdi, 92–99. Lih. Meier, *495;* dan De Bruijn, *"Qalandariyyat,"* 78, tentang pertanyaan kepenulisan. Juga lih. karakterisasi Qalandar'ndmah *dalam* Yazici, "Kalandariyya," 4:473: "suatu sistem pemikiran yang menganjurkan kepuasan batin, tidak pentingnya pembelajaran, penghindaran semua tampilan dan penghinaan terhadap dunia sementara dan segala isinya."

[78] Untuk daftar dan analisis *QalandarTyat,* lihat Helmut Ritter, "Philologika XV: Fariduddin 'Attar III. 7. Der Diwan," *Oriens* 12 (1959): I-88; Ritter, indeks, sv *"Qalandarlyat";* juga De Bruijn, *"Qalandariyydt";* dan Johann Christoph Birgel, "Si Bajingan yang Saleh: Kajian Makna *Qalandar* dan *Rend* dalam Puisi Muhammad Iqbal," *Edebiyat* 4 (1979): 43–49.

[79] Tentang Amir Husayni, lihat Zabih Allah Safa, *arikh-i AdabTyat dar Iran, 3,* Ü:751–63 (dengan banyak referensi); dan N. Mayil Haravi, *Sharh-i hal va iasar-i Amir Husaynr Ghuri Haravi, mutavafai 718.* Untuk teks Qalandar'namah *,* lihat Sadeddin Kocaturk, "Iran'da Islamiyetten sonraki yizyillarda fikir aklmlarina toplu bir bakil ve 'kalenderiye tarikati' ile ilgili bir risale," *Universitas Ankara Dil ve Tarih-Cografya Fakiltesi Dergisi* 28 (1970): 227–29. Meier dan Haravi hanya mengandalkan empat belas ayat saja, seperti yang muncul dalam

Riza Quli Khan Hidayat, *Majma' alfiusaha,* 2:15. Keempat belas bait ini dapat ditemukan dalam teks lengkapnya. Kocaturk mengandalkan naskah di London dan Teheran dan melaporkan keberadaan dua salinan lebih lanjut di Ayasofya (sekarang di Süleymaniye Kütüphanesi), Istanbul, tanpa menyebutkan nomor panggilannya, yaitu: diberikan sebagai tahun 1914 dan 2032 oleh Golpinarh dalam beberapa karyanya (misalnya, *ioo Soruda Turkiye'de Mezhepler ve Tarikatler,* 259). Salinan kelima di Paris dilaporkan oleh Ahmad Munzavi, *Fihrist-i nuskhaha-yi khatti-i Farsi,* 4:3049, tidak. 32937. Dapat ditambahkan di sini bahwa "Shihab-i Millah va Din" yang disebutkan Amir Husayni dalam ayat 54 kemungkinan besar adalah Shihib alDin Abui Hafs 'Umar al-Suhrawardi, yang kepadanya Husayni terhubung melalui gurunya sendiri Baha' al- Din Zakariya' Multini. Karena komposisi Amir Husayni adalah satu-satunya puisi panjang independen tentang Qalandar-topos, maka ada baiknya untuk merangkum tema-tema utama di sini: ketidakpedulian terhadap dunia ini dan akhirat; penerimaan atas dosa-dosa seseorang, dan kecaman atas tindakan-tindakan seseorang. dari pengabdian; pengembaraan; Qalandars sebagai gudang rahasia ciptaan dan dihiasi dengan rahmat Tuhan, "krim" ciptaan; kegembiraan dan kegembiraan, tarian dan ekstase, minum anggur, melihat anak laki-laki tanpa janggut; kebebasan dari kemunafikan, penipuan , penipuan; ketergantungan pada cinta sampai mengabaikan akal sehat; satu-satunya jalan menuju Tuhan adalah jalan Qalandar. Perlu dicatat di sini bahwa Vahidi Ottoman memiliki akses ke karya Husayni dan memasukkan banyak syairnya dalam terjemahan bahasa Turki ke dalam *Menaklb-nya,* meskipun utangnya kepada Husayni tidak sampai total ketergantungan pada teksnya (Vah.idi, 54, n. 40).

[80] Profesor JTP De Bruijn saat ini sedang mempersiapkan studi ekstensif tentang *Qalandariyat* dalam puisi Persia awal (korespondensi lisan, Mei 1992).
[81] Digby, 62 (n. 4) menulis: “Pertumbuhan dan penyebaran kelompok Qalandar pengembara dibuktikan oleh sebuah anekdot dalam puisi terkenal 'At.tr, *Mantiq al-tayr,* yang disusun paling lambat tahun 573/1177. Seorang Arab, yang datang ke 'Ajam (Iran dan daerah-daerah berbahasa Persia di sekitarnya), merasa kagum dengan adat istiadat yang tidak dikenal di negeri itu. Dalam perjalanannya, ia bertemu dengan sekelompok Qalandar yang bercukur, orang-orang yang belum pernah ia lihat sebelumnya. Ia bergabung dengan mereka, mencukur rambutnya, dan berpartisipasi dalam berbagai pengalaman yang dijelaskan secara tidak jelas tetapi mungkin orgiastik dengan mereka; tetapi dianiaya, diserang, dan dirampok oleh mereka sebelum ia kembali ke negerinya sendiri. Anekdot tersebut tampaknya menunjukkan bahwa kelompok Qalandar pengembara menjadi tontonan di Khurasan pada kuartal ketiga abad kedua belas; tetapi saat itu belum mencapai Timur Tengah Arab. Mereka pada saat itu juga dicirikan oleh perilaku liar dan antinomian yang mirip dengan yang ditemukan dalam anekdot abad ketiga belas yang dibahas dalam makalah ini, dan telah mengadopsi praktik mencukur alis dan rambut wajah mereka.
[82] Suhrawardi, 66; terjemahan Jerman, 85 (9:23); terjemahan Jerman yang lebih awal dari bagian ini disediakan oleh Ritter, “Philologika XV,” 14–16. Terjemahan bahasa Inggris ditemukan dalam berbagai kajian sekunder (misalnya, Trimingham, 267).
[83] Ahmad ibn 'All al-Maqrizl, *al-Mawa~iz wa-al-i'tibar bi-dzikir al-khitat waal-thar,* 4:301; 'Abd al-Rahman ibn Ahmad Jami, *Nafahat al-uns min hazardt alquds,* ed. Mahdi Tauhidi'Pur, 14–15. Untuk

sumber lain yang mengutip dari *'Auwrif al-ma'arif,* lihat Koprilfi I, 298, n. 3.

[84] Untuk tanggal penulisan *'Awarifal-ma'arif* , lihat pengantar Gramlich pada terjemahan bahasa Jermannya, 14–15. Tentu saja, mungkin saja nama Qalandar belum dikaitkan dengan anggota lingkaran Jamal al-Din pada tahap awal ini.

[85] Meier, 51 2, berpendapat bahwa al-Suhrawardi pasti menggambarkan tahap awal gerakan Qalandari.

[86] Paul Rycaut, *Sejarah Keadaan Kekaisaran Ottoman Saat Ini,* 260.

[87] Farisi. Dalam mengutip karya ini dalam pembahasan berikut, rujukan halaman dan baris merujuk pada edisi Yazici dan nomor bait pada edisi Zarrinkub, masing-masing; dengan demikian 6.5/82 adalah halaman 6, baris 5, dalam teks Yazici dan bait 82 dalam teks Zarrinkub. Judul karya tersebut tidak disebutkan dalam teks. Nama pena pengarang, Khatib Firisi, muncul pada 6.5/82, 55.1 4/1068, 89.1/1746, dan 90.3/1768. Ia mencantumkan nama pirnya *pada* 5.2/58. Bahwa ia lahir pada tahun 697/1297-98 dapat disimpulkan dari pernyataannya di akhir karya tersebut bahwa ia berusia lima puluh satu tahun ketika ia menyelesaikan komposisinya, 90.3/1768.

[88] Khatib Farisi menyebutkan tanggal lahir Jamil al-Din adalah 382/992-93 hingga 463/1070-71. Karena Bayazid diketahui meninggal paling lambat pada tahun 260-an/870-an, lebih dari satu abad sebelum tanggal lahir Jamal al-Din, Farisi jelas tidak memiliki bakat untuk akurasi sejarah. Mengenai Biyazid, lihat Helmut Ritter, “Abi Yazid al-Bistami,” dalam *El,* 1:162–63; dan Gerhard B6wering, “Bestami, Bayazid,” dalam *EIR,* 4:183–86.

[89] Farisi, 18.4/319-25.21/468; persamaan dalam *Mirsad* didokumentasikan oleh Zarrinkub dalam catatannya

pada teks pada halaman 121–25. Tentu saja, mustahil untuk merekonstruksi asal-usul penggunaan bahan-bahan umum ini oleh Najm al-Din Razi dan Khatib Firisi, meskipun mungkin saja yang terakhir (atau Jamil al-Din sendiri) hanya meminjam dari yang pertama.

[90] Lihat bab 2, no. 21, untuk referensi tentang *hadits ini.*

[91] Semua praktik yang disebutkan menerima perawatan yang lebih luas dalam biografi suci Jamal al-Din. Mengenai tinggal di kuburan, lihat khususnya 82-84/ 1609–1668, bagian berjudul *dalil gufian-i Sayyid dar bab-i ankih dar guristan nishastan[ra] martaba chist* (di Damaskus dan Damietta Jamal al-Din hanya tinggal di kuburan); tentang ketelanjangan, 31.5-7/567-69, 32.10-14/593-97, 42.6/796; tentang berdiam diri, 33.2/607, 41.9/778, 42.6/796, 46.3/875, 80.2-3/1565-66, 80. 16/1579, dan 84 (seluruh halaman)/1646-63; tentang berpantang makan, 33.5-6/610-11 (memakan rumput liar sekitar seminggu sekali), 36.7-15/672-80 (menolak makanan yang "dimasak"/makanan orang lain), 37.20, 41.9/778, 42.5/795, 47.20-21/910-11; tentang menjaga kewaspadaan, 41.9/778, 42.6/796; tentang pentingnya rambut, 32.5/588, khususnya bagian yang disebut *dar hikmat va maw'izah va tahsin:* 46.7/879 hingga 47.16/907.

[92] Perbuatan ajaib Abu Bakr Isfahani di Damaskus diriwayatkan pada 47. 18/908–53.15/1026.

[93] Mukjizat tumbuhnya jenggot juga tercatat sebagai berikut dalam Battutah, 1:61–63. Beberapa waktu setelah Jamal al-Din tiba di Damietta dan menetap di pemakamannya, ia sempat bertemu dengan hakim kota *(qd41)* , seseorang bernama Ibn al-'Amid, yang langsung menegur Jamal al-Din atas inovasinya mencukur jenggot. Sementara itu, Jamal al-Din menyatakan hakim itu bodoh karena, saat menunggangi keledai di

pemakaman, Ibn al-'Amid tampaknya tidak menyadari bahwa orang yang sudah meninggal juga pantas mendapatkan rasa hormat yang sama seperti orang yang masih hidup. Ketika Ibn al-'Amid menjawab bahwa mencukur jenggot adalah pelanggaran yang lebih serius, Jamil al-Din menjawab, “Apakah ini yang kau maksud?” dan sambil berteriak keras, tumbuhlah jenggot hitam yang lebat. Pada teriakan kedua, jenggot ini memutih dan pada teriakan ketiga menghilang sama sekali. Setelah mukjizat ini, Ibn al-'Amid menjadi pengikut setia Jamal al-Din dan membangun sebuah rumah perawatan *(zawiyah)* atas namanya, tempat Jamal al-Din dimakamkan setelah kematiannya.

[94] Bagian pengantar “Tentang Hakikat Kemiskinan” *(dar sifat-i fazglat-i faqr)* terdapat pada 6.7/85-8.11/126. Untuk penekanan pada pilihan Muhammad untuk hidup dalam kemiskinan, lihat 3.2-4/17-19 dan 6.2–7.I/89-105; tentang Jamal al-Din sebagai raja kemiskinan, lihat io. 18/172 dan 11.13-15/190-92.

[95] Qalandar, 130–32 *(majlis* 37). Karya ini, yang mencatat “wacana lisan” *(malfizat)* guru Chishti Nas r al-Din Chiragh-i Dihli (w. 757/ 1356), disusun setelah 754/1353; lihat Digby, 96, nn. Ü dan 112. Anekdot yang mengandung julukan “perpustakaan berjalan” mungkin merupakan item umum dalam cerita rakyat Chishti, karena juga muncul, tanpa menyebutkan nama Jamal al-Din, dalam versi yang lebih pendek dalam percakapan guru Nasir al-Din, Nizam al-Din Awliya' (w. 725/1325); lihat Amir Hasan Sijzi, *Fava'id al-fu'ad,* 3; Terjemahan bahasa Inggris: *Nizam ad-Din Awliya: Moral untuk Hati,* diterjemahkan oleh Bruce B. Lawrence, 84.

[96] Untuk kisah tentang peralihan Hamid Qalandar ke jalan Qalandars sejak kecil serta kesaksiannya sendiri tentang nilai yang ia berikan pada kesetiaannya kepada Qalandar, lihat

Qalandar, 6; juga Digby, 71–72. Pembahasan terkini tentang tempat Khayr *al-majalis* dalam literatur Chishti *malfizat* muncul dalam Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center,* 68–71, di mana pertanyaan tentang kesarjanaan Hamid juga dibahas.

[97] Shams al-Din Muhammad al-Jazari mencatat dalam riwayatnya bahwa ia melihat beberapa jilid *tafsir* Al-Qur'an yang ditulis tangan oleh Jamal al-Din sendiri; lihat Dhahabi, 398 (al-Dhahabi wafat pada tahun 748/1348 atau 752/1352-53); mengandalkan al-Dhahabi, Safadi, 293 (al-Safadi wafat pada tahun 764/1363); Nu'aymi, 2:210–12 (al-Nu'aymi wafat pada tahun 927/1520-21). Untuk Shams al-Din, Muhammad al-Jazari, lihat Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur,* Suppl. 2:33 dan 45; lih. AS Bazmee Ansari, "Al-Djazari," dalam *El,* 2:522–23.

[98] Dhahabi, 397; Safadi, 292; Khatib (ditulis tahun 683/1284-85), slb.

[99] Khatib, 51b.

[100] Kutipan ini dari Syams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Utsman al-Dimashqi al-Dhahabi, *al-'Ibar fi khabar man ghabar,* ed. Abu Hajir Muhammad al-Sa'id bin Bisyuni Zaghlul, 3:357. Lihat juga Ibn al-Kathir, 'Imad al-Din Ismail ibn 'Umar (ca. 700-774/1300-1373), *al-Bidayah wa-al-nihayah,* 13:307; Nu'aymi, 2:197; dan Ibn al-'Imad, 'Abd al-Hayy ibn Ahmad, *Shadharat al-dhahabftakhbar man dhahab* (sampai 1080/1670), 5:3 89.

[101] Khatib melaporkan nama pertapa muda itu sebagai Garfibad. Qalandar, 131, satu-satunya sumber yang mengaitkan pertobatan Jamal al-Din dengan pertemuannya dengan kelompok yang dikenal sebagai "para pemakai besi." Meskipun agak lemah, bukti ini berfungsi untuk mengarahkan perhatian pada fakta bahwa

Haydaris, seorang pemakai besi, memang bisa saja memberikan pengaruh pada peralihan Jamal al-Din ke pertapaan.

[102] Farisi, 30-34/546-629. Dhahabi, 397; Safadi, 292; dan Nu'aymi, 2:210–12 juga menyebutkan 'Utsman Kuhi al-Farisi bersama Jalal Darguzini dalam cerita ini.

[103] Batutah, 1:61–63; Ebu'l-Hayr Rimi, *Saltukndme,* ed. Fahir iz, 363b-69a; Muhammad Qasim Hindui'Shah Astarabadi, dikenal sebagai Firishtah, *Gulshan-i Ibrahimi,* biasa disebut *arÜkh-i Firishtah,* 2:407–8; Qasim Ghani, *Bahs dar asar va ajkar va ahvil-i Hafiz,* 2:442–43.

[104] Yang penting, anekdot ini tidak disebutkan dalam biografi suci Jamal al-Din, *Manaqib,* yang ditulis oleh salah satu pengikutnya di kemudian hari. Fakta bahwa sumber-sumber tidak sepakat mengenai waktu dan tempat anekdot tersebut merupakan alasan lebih lanjut untuk mencurigai keasliannya. Selain itu, motif yang sama ditemukan dalam materi hagiografi lainnya: pada dasarnya cerita yang sama, tanpa episode bercukur dan dengan akhir yang berbeda, dilaporkan tentang seorang Shaqran ibn 'Ubayd Allah dalam satu sumber Arab awal abad ketujuh/ketiga belas dan dua sumber awal abad kesembilan/kelima belas; lihat Christopher Schurman Taylor, “The Cult of the Saints in Late Medieval Egypt,” 158–59.

[105] Keberadaan panti asuhan Qalandar di Damietta dilaporkan dalam Battutah, 1:61. Selain sumber-sumber yang disebutkan dalam pembahasan di atas, ada beberapa referensi lain yang lebih tidak langsung tentang Jamil al-Din dalam sumber-sumber tersebut. Jika kita perhatikan dengan seksama dalam Hamd Allih Mustawfi Qazvini, *The 7arikh-i GuzTdah* (730/1329-30), ed. Edward G. Browne, 1:790, memang merujuk pada Jamil al-Din Sivi dan bukan pada Syaikh lain yang bernama Jamal al-Din,

maka tanggal kematiannya adalah 4 Syawal 65 r/ 27 November 1253. Selain itu, dalam *Zahr al-'arsh fi ahkam (atau tahrim) alhashish,* Muhammad ibn Bahidur al-Zarkashi (w. 794/1392) menyebutkan Ahmad *[sic]* al-Sawaji al-Qalandari, bersama dengan Syaikh Haydar, sebagai "penemu" hashish; lihat bab 2, n. 16.

[106] Tentang kota Zivah, lihat Dihkhudi, sv "Zavah."

[107] Hanya Mu'in al-Din Muhammad Zamaji Isfizari, *Rawzat al-jannat f awsif madinah Harat* (ditulis 897/1491-92), ed. SM Kizim Imam, 229, menulis bahwa Haydar bepergian dari satu negara ke negara lain; sumber lain bungkam tentang masalah ini.

[108] Ludwig Adamec, ed., *Historical Gazetteer Iran,* vol. 2, *Meshed dan Iran Timur Laut,* 653–55.

[109] Sumber-sumber berikut mengutip 617 atau 618/1220-22 sebagai tanggal kematian Qutb al-Din dan juga melaporkan bahwa ia berusia seratus tahun pada saat kematiannya: al-'Uqbari (kemungkinan meninggal 690/1291), *Kitcb al-sawanih ,* di Rosenthal, 51–53; Qazwini, 382–83; Hamd Allah Mustawfi, *7Trfkh-i Guzfdah,* 792–93; idem, *Bagian Geografis Nuzhat-al-Qulub Disusun oleh Hamd-Allah Mustawf10f Qazwin tahun 740 (1340),* ed. Guy Le Aneh, 151–54; Giyas al-Din ibn Humim al-Din Khvandamir, *Tarikh-i habib al-siyar f akhbar al-bashar,* ed. oleh Jalil al-Din Humü, 3:332; Karbala'i 1:444. Dawlat'Shih ibn 'Ali' al-Dawlah Bakhti'Shih al-Ghizi al-Samarqandi, *Tadhkirat al-shu'ara',* ed. Edward G. Browne, 192, bagaimanapun, mengklaim bahwa Qutb alDin meninggal pada tahun 597/1200-1201 atau 602/1205-6, sedangkan Fasih al-Din Ahmad ibn Muhammad, yang dikenal sebagai Fasih al-Khvafi, *Mujmal-i Fasiht (* sampai 845/1441-42), edisi. Mahmud Farrukh, 2:288, menyuruhnya meninggal pada tahun 613/1216-

17. Zivah dibakar dan penduduknya dibantai oleh bangsa Mongol pada tahun 617/1220; lihat 'Ali' al-Din 'Ata Malik Juvayni, *Sejarah Sang Penakluk Dunia* [*Tarikh-i Jahan'gusha],* trans. John Andrew Boyle, 1:144.

[110] Fasih al-Khvifi, *Mujmal-i Fasihf,* 2:288, mengutip nama lengkap Qutb al-Din sebagai Qutb al-Din ibn Timir ibn Abi Bakr ibn Sultan'Shah ibn Sultan KhIn al-Siluri. Dawlat'Shah, *Tadhkirat al-shu'arad,* 192, mengklaim bahwa Haydar adalah keturunan sultan Turkistan melalui ayahnya, Shihvar. Dalam terjemahannya yang diperluas ke dalam Chagatay dari *Nafahdt al-uns karya Jimi,* 'Ali Sir Nevil juga melaporkan bahwa Qutb alDin Haydar adalah putra seorang sultan Turkistan; lihat *Nesdyimü'l-mahabbe min jemayimi'l-fütivve* (komp. 901/1495-96), ed. Kemal Eraslan, 383–84. Karbala'i, 1:444, mengulang laporan tentang keturunan Turki Qutb al-Din Haydar. Isfizari, *Rawzdt al-jannat,* 216, mencatat bahwa ia melihat silsilah Qutb al-Din Haydar tercatat dalam *Nasabndmah* Qizi Shams al- Din Muhammad-i Zizan; namun, karya ini tidak ada lagi; lihat catatan editor di *Rawzat al-jannat* , 217,n. 4. Kemungkinan bahwa Qutb al-Din Haydar memiliki daya tarik khusus di antara orang Turki muncul dari kesaksian dari kosmografi dan geografi terkenal Zakariy' al-Qazwini yang melihat (kira-kira setengah abad setelah kematian Qutb al-Din, mungkin di Zivah) budak-budak Turki yang sangat cantik, bertelanjang kaki dan berpakaian dari kain flanel; dia diberitahu bahwa mereka adalah pengikut Haydar (Qazwini, 382–83).

[111] Sumber-sumber selanjutnya tentang Qutb al-Din Haydar memperoleh informasinya dari sumber-sumber sebelumnya yang dikutip di atas tanpa menambahkannya dengan cara apa pun; lihat misalnya Ahmad Amin Rizi, *Haft iqlim,* ed. Javid Fazil, 2:188;

Zayn al-'Abidin Shirvini, *Bustan al-siyahah* , ed. Sayyid 'Abd Allah Mustawfi, 219; dan Ma'sum 'Ali'Shah ibn Rahmat 'Ali Ni'mat Allahi al-Shirazi, *Tardaiq al-haqa'iq* , ed. Muhammad Ja'far Mahjuib, 2:642. Sumber lain masih bingung membedakan Qutb al-Din Haydar dengan Sultan Mir Haydar Tuni, yang juga dikenal sebagai Qutb al-Din, yang tinggal di Tabriz dan meninggal di sana pada tahun 830/1426-27; lihat, misalnya, Nur Allah ibn Sayyid Sharif Husayni Mar'ashi Shushtari, *Majalis al-mu'minin* , 36 dan 267; dan Dihkhuda, sv “Qutb al-Din Tuni” dan “Haydar, Qutb al-Din.” Sumber lain yang mengacaukan kedua Qutb al-Dins tercantum dalam Husain Mir Ja'fari, “Haydari va Ni'mati,” Ayandah 9 (1362sh/1983): 742–45 (versi bahasa Inggris sebelumnya: “The Haydari-Ni'mati Konflik di Iran,” *Studi Iran* 12 [1979]: 61–142). Catatan yang paling dapat diandalkan tentang Tuni tampaknya adalah catatan Karbal'i, 1:467–68. Dlvan-i Qutb al-Din Haydar yang dilaporkan dalam Ibn Yusuf Shirazi, *Fihrist-i Kitabkhanah-i Madrasah-i 'Ali-i Sipahsalar* , entri 564, berada di Perpustakaan Madrasah-i Sipahsalar tampaknya milik Qutb al -Din Haydar luni; lihat Sacid Nafisi, *Justujü dar ahval va iasar-i Farid al-Dmn 'Attar Nishaburn* , mim/dal-mim/ha, di mana, bagaimanapun, Nafisi mengacaukan kedua Qutb al-Dins.

[112] Qalandar, 174–76, menjadikan Qutb al-Din Haydar sebagai murid Syaikh Luqman, sedangkan Nev'i, *Nesayimü-l-mahabbe,* 383–84; Karbala'i, 1:597; dan *Nama Vilayet: Manaklb-i Hacl Bektaj-i Vell,* ed. Abdülbaki G61pinarh, 9-I, menggambarkan dia sebagai pengikut Ahmed Yesevi. Untuk referensi tentang Syaikh Luqman, lihat Meier, 411–12. Catatan singkat tentang Yesevi adalah Mehmed Fuad K6prilü, “Ahmed Yesevi,” dalam *Islam Ansiklopedisi,* I:210–15. Artikel ini berisi perbaikan atas studi K6prüli sebelumnya tentang Yesevi, *Turk Edebiyattnda*

Ilk Mutasavvflar. Pandangan bahwa Qutb al-Din Haydar adalah murid Jamal al-Din Savi (lihat, misalnya, Trimingham, 39; dan Digby, 82) tidak berdasar dan harus ditolak.

[113] Khvandamir, *Tarikh-i habib al-siyar,* 2:332. Ruba ′ yang dimaksud berbunyi sebagai berikut: “rindi didam nishastah bar khushk-i zamin / nah kufr u nah islam u nah dunya u nah din / nah haqq nah haqiqat nah tariqat nah yaqin / andar du jahan ki ra buvad zahrah-i in .” Ruba'i yang sama , dengan sedikit perubahan, dikaitkan dengan Fakhr al-Din al-Razi (w. 606/1209) dalam Karbala'i, 1:444; dia dikatakan telah menyusunnya untuk Baba Faraj (yang lihat Dihkhuda, sv “Baba Faraj”). Pada halaman yang sama, al-Qurrai mencatat bahwa syair tersebut juga muncul dalam beberapa koleksi yang dikaitkan dengan Khayyam (w. 526/1131); lihat misalnya, 'Umar ibn Ibrahim Nishaburi, dikenal sebagai Khayyam, *Taranaha-yi Khayydm,* ed Sadiq Hidayat, 102, no. 104. Dalam hubungan ini, perlu dicatat bahwa Shah-i Sanjan cukup dekat dengan Qutb al- Din Haydar baik dalam waktu maupun ruang untuk menjadikan kemungkinan nyata bahwa syair di atas ditujukan kepadanya. Mengenai Shah-i Sanjan, lihat Dihkhuda, sv, “Shah-i Sanjan,” dan daftar rujukan yang dikutip di dalamnya. Mengenai hal ini daftar pertama harus ditambahkan Qalandar, 174–76, yang secara signifikan melaporkan bahwa Haydar-i Zavah dan Shah-i Sanjan merupakan pengikut Syaikh Luqman.

[114] Dawlat'Shah, *Tadhkirat al-shu'arad,* 192. Tidak diketahui apakah 'Attar benar-benar menggubah *Haydarnmah* . Ritter, 139, menulis, “Dass 'Attar ein *Haidarnama* verfasst hat, steht durch sein selbsterzeugnis im *Lisan al-gaib* fest,” namun dalam artikelnya kemudian “'Attar,” dalam *El,* 1:754, ia memasukkan *Lisan al-ghayb* ke dalam kelompok karya apokrif

yang kemudian dikaitkan dengan 'Attar tetapi tentu saja tidak dikarang olehnya. Benedikt Reinert, "'Attar, Farid-al-Din," dalam *EIR,* 3:25, setuju dengan penilaian terakhir ini tanpa menyinggung Haydarnmah . Nafisi, *Justuju,* 97 dan Ilo, n: 16, hanya mencatat bahwa sumber paling awal yang mengaitkan *Haydarnamah* dengan 'Attar adalah *Tadhkirat al-shu'ara' karya Dawlat'Shah,* bahwa Katib Qelebi juga menyebutkan sebuah *Haydarnmah* (lihat Mustafa ibn 'Abdullah, yang dikenal sebagai K5tib (elebi, *Kashf al- zunun* , ed. Serefettin Yaltkaya dan Kilisli Rifat Bilge, 1:694, yang tidak menyebutkan nama pengarangnya), dan bahwa tidak ada *Haydarnmah* seperti itu yang terungkap. Badi al-Zaman Furiuznfar, *Sharh-i ahliul va tahlil-i dsar-i Shaykh Farid al-Din Muhammad 'Attar Nishdburi* , 31 dan 76, mencatat bahwa entri Dawlat'Shah pada 'Attar tidak dapat dipercaya secara keseluruhan dan mengesampingkan kemungkinan bahwa 'Attar dapat menulis sebuah *Haydarnamah* . Safa, *Tarikh-i Adabiyat dar Iran* , 1:861–62, yang hanya mengandalkan Nafisi, tidak punya pendapat baru mengenai topik ini. Lih. Munzavi, *Fihrist-i nuskhaha-yi khatti-i Farsi* , 4:2777, no. 29315.

[115] Qalandar, 176.

[116] Al-'Uqbari, *Kitab al-sawdanih,* sebagaimana dilaporkan dalam Rosenthal, 51–53. Di sini tercatat, berdasarkan otoritas seorang Syaikh Ja'far ibn Muhammad al-Shirazi yang ditemui al-'Uqbari di Tustar pada tahun 658/1260, bahwa penggunaan hasis sebagai zat memabukkan pertama kali "ditemukan" oleh Syaikh Haydar ketika ia menjalani kehidupan sebagai seorang pertapa di sebuah *zawiyah* kecil yang terletak di sebuah gunung antara Nishipur dan Zavah di Khorasan. Kisah penemuan hasis ini diulang dalam ringkasan di *Zahr al-'arish fi ahkam (atau tahrim)*

al-hashish karya Muhammad ibn Bahadur alZarkashi, 170, dengan informasi tambahan bahwa penemuan itu terjadi sekitar tahun 550/1155–56.

[117] Qazwini, 382.

[118] Sijzi, *Favadid al-fu'ad,* 12; versi bahasa Inggris: *Moralsfor the Heart,* 101–2, juga 360. Edisi Persia menyebut "Haydar'zidah" dan bukan "Haydar-i Zavah." Bacaan yang sama muncul dalam edisi Hamd Allah Mustawfi, *Tanrkh-i Guzidah;* dan Khvindamir, *Tarikh-i habfb al-siyar,* 3:332, sementara editor Qalandar, 176, memilih bacaan "Haydar-i Zaviyah." Semua ini di sini dikoreksi menjadi "Haydar-i Zavah." Lih. Digby, 105, n. 76.

[119] *Velayetname-i Otman Baba* bertahan dalam dua naskah: (i) Abdal; (2) Ibu Adnan Otuken il Halk Kütüphanesi (Ankara), no. 495 (tanggal 1316/1899, penyalin Hasan Tebrizi). Untuk ringkasan isinya, lihat Hüseyin Fehmi, "Otman Baba ve Vilayetnamesi," *Turk Yurdu* 5 (1927): 239–44 (Fehmi menggunakan ms. i, yang salah diberi tanggal pada 1073/1663); dan Ahmet Yasar Ocak, *Bektaji Menaklbnamelerinde Islam Oncesi Inanf Motifleri,* 16–17 (Ocak menggunakan ms. 2). Pilihan dari karya (ms. i, fols. iob-isa) muncul di Fahir iz, *Eski Turk EdebiyatInda Nesir: XIV. Yizylldan XIX. Yuzyil Ortasmna Kadar Yazmalardan Sefilmij Metinler,* 330–36. Tanggal pembuatannya tertera pada Abdal, fol. 129a.

[120] Nama Otman Baba dibahas dalam Abdil pada fol. 21b dan kedatangannya serta aktivitas awalnya di Anatolia pada fols. 9b-üb; tanggal lahir dan kematiannya dicatat pada fols. 122b-123b. Tanggal kematiannya juga muncul dalam Yemini, 83. Lihat juga Ocak, 99–102 (berdasarkan naskah i).

[121] Mengenai pandangan Sufi mengenai hubungan antara kewalian dan kenabian, lihat Hermann Landolt, "Waliyah,"

dalam *The Encyclopedia of Religion,* 15:316–23, khususnya 321–22; dan Bernd Radtke, "The Concept of *Wilaya* in Early Sufism," dalam *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi,* ed. Leonard Lewisohn, 483–96; juga Chodkiewicz, *Le sceau des saints.*

[122] Abdal, fols. hal. 5b-6b.

[123] Ibid., fol. 32b. Bagian yang relevan dari Al-Qur'an 7:172, diadopsi dengan sedikit perubahan dari terjemahan Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Glorious Qur'an* (London: Nadim and Co., 1975), 227–28, berbunyi: "Ketika Tuhanmu mengeluarkan dari anak-anak Adam, dari tulang belakang mereka, keturunan mereka, dan membuat mereka bersaksi tentang diri mereka sendiri (dengan mengatakan): 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' mereka berkata: 'Ya, kami bersaksi.' " Penafsiran kreatif ayat ini merupakan ciri pemikiran Sufi sejak fase-fase awalnya; lihat Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Safi Sahl At-Tustari (w. 283/896),* 153–57.

[124] Abdal, fols. 8a dan sob.

[125] Ibid., fol. 6b. Pada *hadits qudst ini, awliyad' tahta qibabl (qabaj'*) *la ya'rifuhum ghayrn,* lihat Furuzanfar, *Ahadlth-i Masnavl,* 52, no. 13 ; dan Nur al-Din 'Abd alRahman Isfarayini, *Kashifal-asrar,* ed. Hermann Landolt, 104, n. 144.

[126] Abdal, fols. 6b, 23a-b (tentang "umat panti jompo"), 20a, 21b, 54b, 57b (tentang penolakan hadiah).

[127] Untuk referensi tentang Sultan uüca' dan Haci Bektas, lihat bab 5, n. 62, dan bab 6, n. 71, masing-masing.

[128] Haci Bektas dan Sultan Süca' disebutkan dalam Abdal, fol. 7b. Tentang Bayezid Baba dan Mü'min Dervis, lihat fol. 28b dst; tentang Mahmud (elebi, fols. 112b-113a.

[129] Ibid., fols. 11b dan 32b.
[130] Ibid., fols. 10b dan 19b-21b.
[131] Dhahabi, 398; idem, *al-'Ibar fi khabar man ghabar,* ed. Salah al-Din Munajjid, 5:1 41–42; Safadi, 293.
[132] Ibn al-Kathir, *al-Biddyah wa-al-nihayah,* 13:196; Nu'aymi, 2:212. *Vilayetname,* 9–11, juga merujuk pada periode penahanan dalam kehidupan Qutb al-Din Haydar. Menurut karya ini, Qutb al-Din ditawan oleh "kaum kafir Badakhshan" (di timur laut Afghanistan saat ini), mungkin kaum Isma'ilis, dan diselamatkan dari penahanan oleh Haci Bektas.
[133] Ibn al-Fuft 'Abd al-Razzaq ibn Ahmad, *al-Hawadith al-jami'ah* (Baghdad, 1351/1932), 342, sebagaimana dikutip dalam Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: S&'ism, Safism and the Gulat,* 43, n. 3; juga Meier, 500. Versi yang agak berbeda dari cerita yang sama ditemukan dalam 'Ubayd-i Zakani, *Hajvyadt va hazITyat,* 39; lihat juga Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia,* 3:251; dan George Morrison, Julian Baldick, dan Shafü Kadkani, *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day,* 66.
[134] Tentang al-Hariri, lihat catatan 17 di bawah.
[135] Ibnu al-Kathir, *al-Bidayah,* 1:344; al-Maqrizi, *al-Mawa'iz,* 4:301–2.
[136] Nu'aymi, 2:209–10. Tentang Qalandars dan Haydaris di Damaskus, lihat juga Pouzet, 228–29.
[137] Batutah, 1:61. Takrur adalah nama yang diberikan secara khusus untuk Mauritania dan Mali saat ini, meskipun juga digunakan secara lebih umum untuk menunjukkan wilayah Sahara yang membentang dari Sungai Nil hingga Atlantik; lihat Chouki El Hamel, "Fath ash-Shakur: Hommes de lettres, para

murid dan enseignement dans le Takrur du XVI e au Tebut du XIX e siecle," 74–75.

[138] Al-Maqrizi, *al-Mawa'iz,* 4:301–2.

[139] Mujir al-Din al-'Ulaymi al-Hanbali, *al-Uns al-jal'l bi-ta'rikh al-quds wa-alkhalll,* 2:413–14. *Lihat juga* Huda Lutfi, *Al-Quds al-Mamlikiyya: Sejarah Mamluk Yerusalem Berdasarkan Dokumen Haram,* 115 (Zawiyat al-Syaikh Ibrahim).

[140] Jawbari, fol. 18a, baris 4–6. Mengenai al-Jawbari, lihat Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur,* 1:655 (497) dan Suppl. I:910. Uraian tentang isi karya ini muncul dalam Clifford Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banu Sdsan in Arabic Society and Literature,* 1:106–18. Saya sependapat dengan Brockelmann dalam menyebutkan nama pribadi al-Jawbari sebagai 'Abd al-Rahman; manuskrip Süleymaniye mencatatnya sebagai 'Abd al-Rahim.

[141] Jawbari, fol. 17a. Salinan manuskrip ini bertuliskan "Rifa'iyah" bukannya "Haydariyah" (diikuti oleh Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld,* 113), namun terjemahan *Kashf al-Asrar dalam bahasa Prancis,* berdasarkan salinan-salinan lainnya, menyebutkan nama "Haydariyah": *Le voile arrache: L'autre visage de l'Islam,* trans. Rene R. Khawam, 83.

[142] Taqi al-Din Ahmad ibn Taymiyah, *Majmu'at al-rasd'il wa-al-masd'il,* 1:33 dan 64–65. Lih. Muhammad Umar Memon, *Perjuangan Ibnu Taimiya Melawan Agama Populer, dengan Terjemahan Beranotasi dari* Kitab iqtida' ass-irat al-mustaqim mukhalafat ashab al-jahim, 61–62 dan 65–66.

[143] Muhammad ibn Shakir al-Kutubi, *Fawat al-wafayat,* vol. 3, ed. Ihsan 'Abbas, 36–37; dan Meier, 505–6, di mana puisi tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman.

[144] Saya membaca *julnak/jalnak/jilnak,* bukan *jilink* (bahasa Persia *jiling,* "sejenis kain sutra") seperti yang dilakukan Meier, dan menganggap kata ini sebagai bahasa Arab dari bahasa Turki *goülek,* "baju." Pembacaan *jilink* tidak begitu masuk akal dalam konteks ini. Teks tersebut berbunyi: "nalbisu 'iwada hadha al-kattan julnak min *suf* al-khirfan aw dalaq aw nusbihu 'uryan."
[145] Va'iz Kashifi, *Rashahat 'ayn al-hayat,* 2:460–61.
[146] Kitab alflaylah wa-laylah, ed. Muhsin Mahdi, 137; terjemahan bahasa Inggris: Arabian Nights, trans. Husain Haddawy, 76 ("Kisah Sang Portir dan Tiga Wanita"). Untuk bukti-bukti sastra yang didokumentasikan di atas, seseorang juga dapat menambahkan pembahasan Abi Hafs 'Umar al-Suhrawardi (w. 632/1234) tentang Qalandar dalam buku panduan Sufi-nya yang terkenal 'Awarif al-ma'arif (Suhrawardi, 66), yang dibahas dalam bab 3 di atas. Qalandar bertahan hidup di Mesir hingga abad kesepuluh/keenam belas; lihat, misalnya, Michael M. Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of'Abd al-Wahhab al-Sha'rani, 121, n. 52.
[147] Untuk daftar rujukan tentang al-Harri, lihat Meier, 507, n. 226. Lihat pula K6prilü I, 301 (kelanjutan n. 2 dari 300); Louis Massignon, "Haririyya," dalam *El,* 3:222; Pouzet, 220–21; Aflaki, 2:640–41 (4/32), 2:677–78 (4/79); dan Jawbari, fols. 18a-Igb. Mengenai gerakan darwis terkait lainnya di Damaskus, khususnya muwallahun *,* lihat Pouzet, 222–26. Mengenai Ahmad al-Badawi, lihat K. Vollers dan E. Littmann, "Ahmad al-Badawl," dalam *El,* 1:280–81. Kompilasi terpenting tentang hidupnya adalah 'Abd al-Samad Zayn al-Din, *al-Jawahir al-sanlyah fi alkaramat al-ahmadlyah,* yang dicetak berulang kali; dua studi modern tentangnya adalah Sa'id 'Abd al-Fattah 'Ashur, *al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Shaykh wa tariqatuh;* dan 'Abd al-Halim

Mahmid, *al-Sayyid Ahmad al-Badawl.* Untuk studi tentang kultusnya di Mesir kontemporer, lihat Edward B. Reeves, *The Hidden Government: Ritual, Clientalism, and Legitimation in Northern Egypt.* Bandingkan Alfred Le Chatelier, *Les confriries musulmanes du Hedjaz,* 161–82.

[148] Tentang Ahmad al-Rifa'i, lihat DS Margoliouth, "Al-Rifa'i," dalam *The Encyclopedia of Islam,* edisi pertama, 6:1156–57; sumber acuan dalam hidupnya adalah Taqi alDin 'Abd al-Rahman al-Wasiti, *Tirycq al-muhibbin fi tabaqat khirqat al-mashayikh al-'ariftn.* Bahwa Rifa'i mengenakan kalung besi dibuktikan dalam Ibn Taymiyah, *Majmu'at alrasd'il,* 1:131–154. Tentang Rifa'iyah di Damaskus pada abad ketujuh/tiga belas, lihat Pouzet, 227; tentang Rifa'iyah secara umum, lihat Trimingham, 37–40.

[149] Dalam hubungan ini, ada kemungkinan untuk berspekulasi bahwa intoleransi awal bangsa Mongol memaksa suku Qalandar untuk beremigrasi ke negeri-negeri Islam lainnya dan secara umum mencegah mereka memasuki wilayah bangsa Mongol. Muhammad al-Khatib, misalnya, menulis, tentu saja dengan banyak melebih-lebihkan yang disebabkan oleh permusuhannya yang ekstrem terhadap "kaum bidah" *(zanddiqah):* "jika bukan karena kekuatan tentara bangsa Mongol, hampir seluruh wilayah dunia akan dipenuhi oleh kelompok-kelompok yang tidak beragama ini" (Khatib, 53b). Yang lebih mengesankan adalah eksekusi sekelompok suku Qalandar atas perintah Hülegü di Harrin pada tahun 658/1259-60; lihat bab i.

[150] Fakhr al-Din Ibrahim Hamadani 'Iraqi, *Kulliyat-i d'vdn-i Syaikh Fakhr alDin Ibrahim Hamaddnf mutakhallas bi"Iradq,* ed. M. Darvish, "Muqaddimah-i jami'-i dipan," 21–23.

[151] Aflaki, 2:631 (4/28).

[152] Rosenthal, 51.

[153] Tavakkuli ibn Isma'il, Ibn al-Bazzaz, *Safvat al-safJ'* (Bombay, 1329/1911), 63; dan Rashid al-Din Fazl Allah, *Geschichte der Ilhane Abaga bis Gaihatu 1265–95* (s'Gravenhage, 1957), 47 dan 56, sebagaimana dikutip dalam Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien u. seine Rückwirkung auf die Schüten Anatoliens im 16. Jh.," *Der Islam* 41 (1965): 103–4.

[154] Tavakkuli ibn Isma'il, Ibn al-Bazzaz, *Safvat al-sajf,* 31, sebagaimana dikutip dalam Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien," 103; juga Meier, 498, n. 165; dan Jean Aubin, "Syaikh Ibrahim Zihid Gilani (1218?-1 301)," *Turcica* 21–23 (1991): 41–43. Sohrweide mencatat bahwa Syaikh Safi terlalu membenci Qalandars, merujuk pada *Safvat al-saja',* 120, 214, dan 258.

[155] Khatib, 52a-b. Awhad al-Din Kirmini sendiri akrab dengan Qalandars; lihat Meier, 500, n. 179.

[156] Abu Khalid dilaporkan dalam al-'Uqbari, *Kitab al-sawanih,* sebagaimana dikutip dalam Rosenthal, 51–53; dan Haiji Mubarak di Aflaki, 1:215 (3/123) dan 467–68 (3/437).

[157] Battutah, 3:79–80.

[158] Teks karya Taj al-Din ibn Bahl al-Din Jami (Pür-i Baha) yang berjudul *Karndma-yi awqdf diberikan dalam transliterasi dan terjemahan Jerman di Birgitt Hoffmann, "* Von falschen Asketen und 'unfrommen' Stiftungen," dalam *Prosiding Konferensi Eropa Pertama Studi Iran yang Diadakan di Turin, 7-11 September 1987 oleh Societas Iranologica Europaea,* bagian 2, *Studi Iran Pertengahan dan Baru,* ed. Gherardo Gnoli dan Antonio Panaino, 409–85 (teks pada 422–83). Deskripsi tentang sang darwis dan teman mudanya ada di 444–45 (bait 130–37). Hoffmann keliru mengira bahwa anak laki-laki tanpa janggut itu adalah putra darwis, meskipun Pur-i Bahl secara eksplisit menyebut anak laki-laki itu sebagai "saksi" darwis

Haydari *(syahid;* bait 133). Saya berterima kasih kepada Profesor J. T. P de Bruijn karena telah membawakan saya informasi *tentang wakaf Kanmmayi* .

[159] Qazwini, 382–83.

[160] "[Baba Resul] telah pergi ke Iran bersama dengan orang-orang lain yang diasingkan dari Anatolia selama kampanye Temür dan tinggal di sana. Setelah lama menempuh pendidikan agama di negeri-negeri tersebut, ia ingin [bergabung dengan] tarekat Sufi *,* dan menjadi seorang Abdil dengan menghabiskan waktu berbulan-bulan dan bertahun-tahun di *zaviyah* Kutbeddin Haydar" (Halvacibazizade Mahmud H.ulvi, *Lemezat-i hulviye ez leme'at-i 'ulviye,* Ms. Süleymaniye Kfitüphanesi, Halet Efendi 281 [tanpa tanggal], fol. 186b).

[161] Karbala'i, 1:467–68, namun Tumni dikatakan sebagai seorang Qalandar; dan Shushtari, *Majalis al-mu'minin,* 36 dan 267. Untuk dua pandangan berbeda mengenai Haydaris di Tabriz dan konflik Haydari-Ni'mati yang terjadi kemudian di kota-kota besar Iran, lihat Zarrinkub, 85–87; dan MirJa'fari, "Haydari va Ni'mati," 745 dst

[162] Tacizade Sa'di (Celebi, *Müne'at,* ed. Necati Lugal dan Adnan Erzi, 28; MirJa'fari, "Haydari va Ni'mati," 746. Orang yang disebut Ni'mat Haydari, yang bertanggung jawab atas terjadinya insiden tidak mengenakkan yang harus dialami penyair Jimi di Baghdad dalam perjalanan pulang dari ziarah pada tahun 877-78/ 1472–74, juga menentang identifikasi lebih lanjut, meskipun dalam kasus ini setidaknya jelas bahwa, seperti pengikut Qutb al-Din Haydar, ia memiliki kumis yang luar biasa panjang; lihat Va'iz Kashifi, *Rashahat 'ayn al-hayat* 1:257–58; dan Koprului I, 477.

[163] Meier, 509 (berdasarkan *Mazarat-i Kirmdn* of Mihrabi, ed. Husayn Kuhl Kirmani [Teheran, 1330], 54–60; dan Fasih al-Khvifi, *Mujmal-i Fasihi,* 3:147).
[164] Jean Aubin, "Un santon quhistani de l'6poque timouride," *Revue des Etudes Islamiques* 35 (1967): 208; Meier, 510, n. 241. Aubin mengutip, tanpa referensi halaman, dari 'Ali b. Rawzat al-salikmn karya Mahmud Abivardi Kurani , biografi Naqsybandi 'Ali' al-Din Muhammad Abizhl Cd. 892/1487).
[165] 'Abd al-Husain Nava 51, *Asnad va mukatabat-i tarikhi-i Iran az Timur ta Shah Ismad'I,* 410–11; Meier, 505; N. 215.
[166] Jimi, *Nafahat al-uns,* 14–15. Akan tetapi, perlu dicatat bahwa Jimi mendasarkan pembahasannya terutama pada *'Awdrifal-ma'arif karya al-Suhrawardi.* Lebih jauh, lihat Najm alDin 'Abd Allah ibn Muhammad Razi "Dayah," *Jalan Para Budak Tuhan dari Asal hingga Kembali,* trans. Hamid Algar, indeks, sv "qalandar."
[167] Untuk sejarah Qalandars di Iran selama periode Safawi dan seterusnya, lihat Iskandar Bag Munshi, *History of Shah 'Abbas the Great,* trans. Roger M. Gurih, I:195; Adam Olearius, *Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen dan Persischen Reyse,* ed. Dieter Lohmeier, 685; Raphael Du Mans, *Estat de la Perse pada tahun 1660,* ed. Bab. Schefer, 216; Muhammad Tahir Nasrabadi, *Tazkirah-i NasrabadL,* ed. Vahid Dastgirdi, 264 (Baba Sultan Qalandar, yang juga lihat Meier, 509, n. 2); Ma'sum 'Ali'Shah, *Tara'iq al-haqadiq,* 2:354, mengutip dari *Riyaz al-siyahah* (comp. 1237/1821-22) dari Zayn al-'Abidin ibn Iskandar Shirvani; terjemahan Jerman dari bagian ini muncul dalam Meier, SIo. Kita juga harus merujuk pada Gramlich, 1:70–82, yang mencoba menelusuri sejarah awal kaum darwis Khiksar masa kini di Iran; lih. Zarrinkub, 92 dst.

[168] Tentang La'l Shahbaz, lihat Barani, 67–68; Ghulim Sarvar Lahiri, *Khazinat alasfiya',* 2:46–47; Rizvi, 306 (mengandalkan *Ma'arij al-vilayah* dari Ghulam Mu'in al-Din 'Abd Allah Khvashgi); Digby, 70–71, 78, l00, 102 (mengandalkan Barani, 67–68; dan *Tazkirah-i masha'ikh-i Sivistan,* ed. SH Rashdi [Mihran, 1974], 205); Gramlich, 1:78 (catatan 48, mengandalkan Lhuiri, *Khazlnat al-asfiyad,* 2:46–47); Zarrinkib, 89; Meier, 508–9; dan NBG Qazi, *Lal Shahbaz Qalandar: 'Uthman Marwandi,* yang memuat beberapa puisi Persia yang dikaitkan dengan La'l Shahbaz (39–44). Ada juga pamflet berjudul *Qalandar Lal Shahbaz* yang diterbitkan oleh Departemen Hubungan Masyarakat, Pemerintah Sind, yang bukannya tanpa minat.

[169] Lihat Nizami, 295; Rizvi, 304; dan Digby, 63, 84–85. Ketiga cendekiawan tersebut mengandalkan *Akhbar al-akhyar f asrar al-abrar* (bandingkan *999/1590-91)* karya 'Abd alHaqq ibn Sayf al-Din al-Turk al-Dihlavi (w. 1052/1642-43); Rizvi juga memanfaatkan *Mir'at al-asrar* (bandingkan 1065/1654) karya 'Abd al-Rahman al-Chishti, Ms. British Library, untuk itu lihat Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum,* I:359b. Selain itu, kita juga bisa menambahkan *Usul al-maqsud* Turab ‘Ali Kakoravi (w. 1275/1858), sebagaimana dikutip dalam Storey, 1035–37, no. 1378 (2).

[170] Lihat Khaliq Ahmad Nizami, “Abu 'All Qalandar, Saraf-al-Din Pinipati,” dalam *EIR,* 1:258; Rizvi, 305; dan Digby, 100–102.

[171] Ketika Baha' al-Din menolak memberi sedekah kepada sekelompok Qalandar, mereka mulai melemparkan batu bata ke pintu khanqahnya *;* lihat Digby, 87; dan Nizami, 295. Seorang Qalandar yang menyendiri, marah karena ia tidak diizinkan untuk menghabiskan minuman rami dengan tenang, pada awalnya ingin memukul seorang murid Baba Farid yang bernama Badr al-Din

Ishaq dengan mangkuk pengemisnya, tetapi, atas campur tangan Baba Farid sendiri, ia puas untuk menghancurkan mangkuknya ke dinding; lihat Qalandar, 130–31; Digby, 88–89, dan Nizami, 296. Baba Farid yang sama mengalami pertemuan merepotkan lainnya dengan sosok yang mirip Qalandar; lihat Digby, 92–93. Walaupun Digby menggambarkan kejadian ini sebagai serangan pembunuhan terhadap Baba Farid sesuai dengan pandangan yang diungkapkan dalam sumber utamanya, hal itu tentu dapat diartikan sebagai kunjungan tidak berbahaya oleh seorang darwis yang kemungkinan besar seorang Haydari.

[172] Barani, 91–92; Digby, 63 dan 71; dan Rizvi, 304. Karena perkakas dari logam merupakan ciri utama bukan dari kaum Qalandar, melainkan dari kaum darwis Haydari, maka penggunaan istilah Qalandar oleh Barani di sini mungkin tidak akurat.

[173] Qalandar, 6, 74, 112–13, 130–31, 250, 286–87; Digby, 71–72, 94–97. Hamid Qalandar sendiri adalah seorang Qalandar yang "masuk Islam" pada masa Nizam al-Din Awliya'. Nasir al-Din Chiragh-i Dihli mungkin menjadi sasaran serangan pembunuhan oleh seorang Qalandar, meskipun identifikasi penyerangnya sebagai seorang Qalandar masih cukup bermasalah (meskipun Digby berpendapat sebaliknya).

[174] Digby, 69, 78–80. Sebuah catatan yang lebih rinci tentang Qalandar di India Muslim pada abad ketujuh-kedelapan/ketiga belas-keempat belas ditemukan dalam studi Digby ini. Untuk sejarah Qalandar di India selanjutnya, lihat, selain Digby, 69–70, 77, 99, karya-karya berikut yang dikutip dalam Storey: *Usul al-masqsud* (comp. 1225-26/ 1810-II) dari Turab 'Ali Kakoravi, Storey, 1036, no. 1378; *al-Rawz al-azharfi ma'asir al-Qalandar* dari Taql'All Kakoravi (w. 1290/1873), Storey, 1046, no.

1399; *Bahr-i zakhkar* (komp. 1203/1788-89) dari Wajih al-Din Ashraf, Storey, 1031–32, no. 1374; *Tahrmr al-anwar fi tafstr al-qalandar* dari 'Ali Anwar Qalandar bin 'Ali Akbar, Tingkat, 1047, no. 1400 (2).

[175] Barani, 212. Mengenai Abfi Bakr Tusi, lihat Bruce B. Lawrence, "Abu Bakr Tuisi Haydari," dalam EIR, 1:265. Untuk sumber-sumber selanjutnya dan catatan terperinci tentang peristiwa Sidi Muwallih, lihat Digby, 91–92; Nizami, 288–90; dan Rizvi, 307–9. Untuk laporan-laporan lain tentang Haydari dalam literatur Sufi India-Persia, lihat referensi dalam Ahmad, Intellectual History, 45; dan Nizami, 286. Nizami melaporkan dari Siyar al-AriJin karya Hamid ibn Fazl Allah Jamali (Delhi, 13 11/1893), 67, bahwa praktik Haydari dengan memasukkan cincin timah melalui uretra dikenal sebagai sikh muhr, "tusuk sate atau segel peniti." Mengenai Jamali, lihat Storey, 968–72.

[176] Battutah, 2:6–7, 3:439, dan 4:61; lihat juga 3:309–11.

[177] AS Bazmee Ansari, "Badl' al-Din," dalam *El,* I:858–59; 'Abd al-Rahman al-Chishti, *Mir'at-i Madari,* sebuah biografi suci berskala penuh yang ditulis pada tahun 1064/1654, untuk itu lihat Rieu, *Persian Manuscripts,* I:361a, 3:973a; dan Storey, 0006; [Kaykhusraw Isfandiyar,] *Dabistan-i Mazahib,* ed. Rahim Rizazada Malik, I:1 90–91; HA Rose, ed., *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province,* 3:43–44; Rizvi, 318–20; MM Haq, "Shah Badi'al-Din Madar dan Tariqahnya di Bengal," *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* 12 (1967): 95-10. Untuk Madaris di masa kini, lihat Marc Gaborieau, *Minorites musulmanes dans le royaume hindou du Nepal,* 122–27; dan Kathy Ewing, *"Malangs* of the Punjab: Intoxication or *Adab* as the Path to God?" dalam *Moral Conduct and Authority: The Place* of(Adab) *in South Asian Islam,* ed.

Barbara Daly Metcalf, 357–71. Bandingkan Jamini Mohan Ghosh, *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal.*

[178] AS Bazmee Ansari, "DJalal al-Din Husain al-Bukhari," dalam *El,* 2:392; Lahuri, *Khazfnat al-asfiyd',* 2:35–38; *Dabistdn-i Mazahib,* 1:191–92; Shirvani, *Bustan al-siyahah,* 152–53; Rizvi, 8, 277–82, dan 320; Ahmad, *Sejarah Intelektual,* 44; Zarrinkub, 91–92; Batutah, 2:282; dan Gramlich, 1:71–73.

[179] Ebu'l Hayr Rumi, *Saltukndme,* fols. 364b-65b, melaporkan kehadiran Qalandar di kota-kota ini pada masa Sultan 'Ala' al-Din Kayqubad (memerintah 616-34/1219-37).

[180] Aflaki, 2:596 (3/581). Abu Bakar segera memerintahkan untuk mengorbankan sapi jantan dan membagikannya kepada yang membutuhkan.

[181] Ibid., 1:412 (3/355). JugaJalal al-Din Muhammad ibn Muhammad Balkhi Rumi, yang dikenal sebagai Mawlani, *Masnavi-i ma'navt,* ed. Reynold A.Nicholson, 1:18. Untuk referensi lain tentang Qalandars dalam karya Rumi, lihat Abdulbaki Gélpinarli, *Mevlana Celaleddmn: Hayati, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seameler,* 61–63.

[182] Aflaki, 1:215 (3/123) dan 467–68 (3/437). Al-Aflaki juga mencatat anekdot tentang Muhammad Haydari, murid Hajji Mubarak, 2:773–74.

[183] *Vilayetname,* 64.

[184] Mengenai makna kata *barak,* lihat Robert Dankoff, "Baraq and Buriq," *Central Asiatic Journal* 15 (1971): 111. Untuk referensi tentang San Saltuk, yang kepadanya Saltukname *dipersembahkan* , lihat Machiel Kiel, "The Tfrbe of Sari Saltik at Badabag-Dobrudja: Brief Historical and Architectonical Notes," *Giney Dogu Avrupa Araftlrmalar Dergisi* 6–7 (1977–78): 205–25; biografi singkat tokoh ini diberikan dalam

Ahmet T. Karamustafa, “Early Sufism in Eastern Anatolia,” dalam *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi,* ed. Leonard Lewisohn, 193–96.

[185] Algar, “Bariq Biba,” 3:754–55. Algar memberikan banyak referensi, dan perlu ditambahkan Abdülbaki Golpinarli, *Yunus Emre: Hayatt,* 39–47; dan Donald P Little, “Religion under the Mamluk,” *Muslim World* 73 (1983): 175–76; Gélpinarli dan Little menggunakan sumber-sumber Mamluk tambahan yang tidak dikutip oleh Algar.

[186] Deskripsi tentang Barak Baba dan para darwisnya diberikan di atas dalam bab 1.

[187] Naskah asli komentar Qutb al-'Alavi dalam bahasa Persia beserta terjemahan lengkapnya ke dalam bahasa Turki terdapat dalam Abdulbaki Golpinarll, *Yunus Emre ve Tasavvuf,* 457–72 dan 255–75.

[188] Mengenai Yinus Emre, lihat Golpmarli, *Yunus Emre ve Tasavvuf,* di mana Taptuk Emre juga dibahas, 41–43.

[189] Informasi tentang darwis Abdil Mus ini terdapat dalam puisi terkenal karya Kaygusuz Abdal; lihat Sadeddin Nüzhet Ergun, *Turk Sairleri,* 1:166; dan Abdülbaki G61pinarll, *Kaygusuz Abdal, Hatayi, Kul Himmet,* 34–35. Lih. Kaygusuz Abdal, *Kaygusuz Abdal'in Mensur Eserleri,* ed. Abdurrahman Güzel, 23, yang berisi versi yang sedikit berbeda dengan beberapa bacaan yang lebih baik; misalnya “Alvan golifi” (sebuah danau di Antalya, kampung halaman Kaygusuz Abdil) dan bukan “elvan gölün” biasa. Ada juga biografi suci singkat Abdal Msa, yang direproduksi dalam Ergun, *Turk Sairleri* , 1:166–69, yang tidak terlalu informatif.

[190] Lihat puisi Kaygusuz di G61plnarll, *Kaygusuz Abdal,* terutama no. 6 (40–42), 7 (42–43), dan 9 (46–48).

[191] Daftar karya Kaygusuz Abdal tersedia di Abdurrahman Gizel, *Kaygusuz Abdal (Alaaddin Gaybi) Bibliyografyasi.* Rangkuman pandangannya didasarkan pada karya prosa yang diterbitkannya; lihat Kaygusuz Abdal, *Mensur Eserleri.*

[192] Orhan Koprulü, "Velayet-name-i Sultan Sucaeddin," *Turkiyat Mecmuasl* 17 (1972): 177–84, di mana referensi lain tentang Sultan uica' dapat ditemukan. Untuk ini harus ditambahkan Abdil, fol. 7b. Di Haci Bayram, lihat Fuat Bayramoglu, *Hact Bayram-i Veli: Yaiami, Soyu, Vakfi.* Ummi Kemal dibahas dalam William C. Hickmann, "Who Was Ummi Kemal?" *Bogazici Universitesi Dergisi* 4–5 (197677): 57–82. Tentang Nesimi, lihat Kathleen R.F Burrill, *The Quatrains of Nesimi: Fourteenth Century Turcic Hurufi.*

[193] Untuk rincian kompleks Seyb Süca', lihat Ayverdi, 2:420–21; juga Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asirlarda Edirne dan Pasa Livasi: Vaklflar, Mülkler, Mukataalar,* 34.

[194] Untuk tinjauan terdahulu mengenai topik ini, lihat Ocak dan Colin H. Imber, "The Wandering Dervishes," dalam *Mashriq: Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar, University of Manchester, 1977–78,* 36–50.

[195] Theodoro Spandugino, *Saya komentar di Theodoro Spandvgino Cantacvscino Gentilhuomo Costantinopolitano, dell'origine de' principi turchi, & de' costumi di quella natione,* 193–94; terjemahan Perancis kontemporer: *Petit traicte de l'origine des Turcqz par Theodore Spandouyn Cantacasin,* trans. Balarin de Raconis, penyunting. Charles Schefer, 224–28.

[196] Menavino, 79–82; terjemahan Jerman, 36b-37b. Bagian yang relevan diterjemahkan secara lengkap dalam bab 1 di atas.

[197] Vahidi, fols. 28a-3 Ib. Perlu ditunjukkan bahwa Vahidi sendiri adalah seorang Sufi terhormat yang tidak menyetujui jalan Qalandarl.

[198] Fatih Mehmed II Vakfiyeleri, faksimili, 175–77; teks transliterasi, 259–60 (paragraf 323–28). Jika diteliti lebih cermat, tampaknya mungkin bangunan ini merupakan rumah perawatan bagi para Mevlevi. Bagaimanapun, bangunan tersebut segera diubah menjadi perguruan tinggi agama (madrasah) dan masjid; lihat interpretasi dalam Ayverdi, 3:428 (entri 456–58). Juga Nejat Göyünc, "Kalenderhane Camü," Tarih Dergisi 34 (1984): 485–94; dan Wolfgang Muller-Wiener, Bildlexicon zur Topographie Istanbuls: ByzantionKonstantinupolisIstanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, 153–58.

[199] Tayyib Gokbilgin, "XVI. aslrda Karaman eyaleti ve Larende (Karaman) vaklfve müesseseleri," *Vaklflar Dergisi* 7 (1968): 38, no. 40.

[200] Untuk *kalenderhanes* di Birgi dan Konya, yang tanggalnya tidak pasti, lihat Omer Lutfi Barkan, "OsmanIl Imparatorlugunda bir iskin ve kolonizasyon metodu olarak vaklflar ve temlikler: I, istila devirlerinin kolonizat6r Turk dervialeri ve zaviyeler," *Vaklflar Dergisi* 2 (1942) : 327; dan Semavi Eyice, "Klrsehir'de Karakurt (Kalender Baba) Ilicasl," *Istanbul Universitesi Edebiyat Fakiltesi Tarih Enstitüsi Dergisi* 2 (1971): 247–48, no. 40. *Kalenderhdne* di Bursa dikutip dalam Evliya, 2:18, dan kalenderhdne di Erzincan dicatat dalam dokumen wakaf *(wakaf)* tertanggal 937/1530; lihat Ismet Miroglu, *Kemah Sancagl dan Erzincan Kazasl (1520–1566),* 152.

[201] Edirneli Mecdi, *Hada'ikü's-saka'ik,* ed. Mehmed Recai dengan judul *Terceme-i sakadik-i nu'manTye,* 225.

[202] 'Yusufibn Ya'kub, *Mendakb-i serif ve tarikatname-i piran ve mesayih-i tarfkat-i 'aliye-i halvetiye,* 38–39.
[203] Celalzide Mustafa, dikenal sebagai Koca Nisanc, *Kisah Sultan Suleyman Kanunls dari tahun 1520 hingga 1557 atau Tabakat il-memalik dan derecat ül-mesalik dari Celalzade MustaJa yang dipimpin Koca Nijinca,* ed. Petra Kappert, 348b. Qalandar terus ada di Kekaisaran Ottoman setelah pertengahan abad kesepuluh/keenam belas. Catatan Eropa selanjutnya sebagian besar bergantung pada Menavino (ini juga berlaku untuk kelompok darwis lainnya). Nicolas de Nicolay, yang berada di Istanbul pada tahun 1551 (Nicolas, 189–91; terjemahan bahasa Inggris, 104–5; Salomon Schweigger, di Istanbul antara Januari 1578 dan Mei 158 (*Ein newe Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem,* 195–97); dan Michel Baudier de Languedoc, yang karyanya pertama kali muncul pada tahun 1625 *(Histoire generale de la religion des Tvrcs,* 386–96), semuanya mengulang Menavino baik dalam versi sinoptik maupun yang diperluas. Sir Paul Rycaut *(History,* 258–60), yang berada di Asia Kecil selama pemerintahan Mehmed IV (0058-99/ 1648–87), tampaknya mendasarkan deskripsinya pada pengamatannya sendiri. Barthelemy d'Herbelot *(Bibliotheque Orientale,* 244) bersifat umum dan tidak jelas Qalandars. Seabad kemudian, Mouradja d'Ohsson *(Tableau general de l'Empire Othoman,* vol. 4, pt. I, 684–85) tampaknya menjadi orang pertama yang menyebutkan seseorang bernama "Youssouph Endeloussy" sebagai pendiri Qalandars. Klaimnya diambil alih oleh beberapa penulis kemudian; lihat, misalnya, catatan Rose pada teks Brown dalam John Brown, *Darvisches,* 169–72, n. i (bab 1 buku ini merupakan reproduksi dari catatan d'Ohsson tentang para darwis dan Suf10rders); juga Le Chatelier, *Les confrieries musulmanes*

du Hedjaz, 253–56; dan Trimingham, 268–69. Di pihak Ottoman, sumber paling penting belakangan ini, Harirzide Mehmed Kemaleddin, Tibyan *wasa'il al-haqa'iq fi bayan salasil al-tard'iq,* Ms. Siuleymaniye Kütiphanesi, Ibrahim Efendi 430–32 (akhir abad 13/19), 3:74b-77a, mencurahkan beberapa halaman untuk Qalandariyah, yang merupakan sumber dari Jimi *Nafahat al-uns, Burhan-i qati'* karya Tabrizi , catatan perjalanan Ibnu Battitah, dan *al-Mawa'iz* karya al-Maqrizi dikutip. Penulis sendiri menganggap Qalandariyah sebagai cabang dari Mevleviye yang dibentuk oleh Divane Mehmed (Celebi. Untuk informasi terperinci tentang orang ini, lihat G61pmarll, 101–22. Mehmed (elebi tampaknya bukan seorang Qalandar tetapi seorang Shams-i Tabrizi; lihat bagian tentang Shams-i Tabrizis di bawah dalam bab ini.

[204] Spandugino, *Commentari,* 192; Terjemahan bahasa Prancis: *Petit traicte,* 220 (baca "Calenderi" sebagai ganti "Dynamies" dalam terjemahan bahasa Prancis).

[205] Sulit untuk menguraikan kalimat ini dalam bahasa Turki. Yang terbaik yang dapat saya berikan di sini adalah "Geda olmak dilersen 6zini alhaclk g6r" (Jika Anda ingin menjadi pengemis, Anda harus rendah hati).

[206] Menavino, 75–76; terjemahan Jerman, 35a. Deskripsi Menavino direproduksi hampir kata demi kata dalam Nicolas, 182–83; terjemahan Inggris, 101.

[207] Vahidi, fols. hal. 53b-58a.

[208] Mengenai *taj-i Haydari,* lihat Iskandar Bag Munshi, *History of Shah 'Abbas the Great,* 1:31; dan Abdülbaki G61pinarh, "Klzilbas," dalam *Islam Ansiklopedisi,* 6:789. Lihat juga Adel Allouche, "The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)," 118, n. 94.

[209] Colin H. Imber, "Penganiayaan terhadap Syiah Ottoman menurut Muihimme Defterleri, 1565–1585," *Der Islam* 56 (1979): 245–73.

[210] G6kbilgin, "Karaman eyaleti," 38, n. 41, dilaporkan sebagai "vakf-i zaviye-i hayderbine der nezd-i Alacasoluk" (dalam bahasa Lirende), dengan total pendapatan *3.265 akfes;* dan Miroglu, *Kemah Sancagt,* 152.

[211] Ahmed Refik, *Onuncu 'asr-i hicrtde Istanbul hayati (961–1000),* 209; Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom spaten finfzehnten Jahrhundert bis 1826),* 31–32. Saya mengikuti penanggalan Faroqhi. Perlu ditunjukkan di sini bahwa *haydarhane* di Lirende mungkin saja bukan sebuah rumah perawatan bagi para darwis Haydari tetapi hanya dinamai menurut pendirinya, seorang Haydar. Untuk contoh kasus seperti itu, lihat Hafiz Hüseyn ibn Isma'il Ayvansarayl, *Hadikatü'l-cevmi',* I:88, 89, 94, dan 95; juga Mehmed Süreyyi, *Sicill-i 'Osmani atau Tezkire-i mesahir-i 'Osmaniye,* 2:442, tentang "Hayder Hüseyn Aga," yang konon mendirikan rumah sakit *(dergah)* atas namanya.

[212] Oruq ibn 'Adil, *Tevarfh-i al-i 'Osman,* ed. Franz Babinger, 138; Terjemahan bahasa Jerman: *Der Fromme Sultan Bayezid: Die Geschichte seiner Herrschaft (1481–1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus,* trans. Richard F Kreutel, 59–61. Oruç menulis bahwa pembunuh itu berpenampilan seperti Haydari, dengan anting-anting dan kerah besi di lehernya; dia mengenakan mantel bulu. Kronik Utsmaniyah yang belakangan tercantum dalam Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden," 138, tidak jelas dan menyebut si pembunuh hanya sebagai seorang Qalandar.

[213] "Apakah kalian, teman-teman, tahukah kalian apa itu Haydari? Karena mabuk karena ramuan ganja, mereka berkeliaran di kota dan pasar-pasarnya, sambil terus-menerus membaca puisi dalam bentuk bait. Karena merasa puas berada di rumah perawatan dunia ini, sebagian dari mereka adalah pecandu ganja dan sebagian lagi adalah Abdil" (Fakiri, *Ta'rifat,* Ibu Istanbul Universitesi Kütüphanesi, TY 3051 [tanpa tanggal], fol. 13b).

[214] Nisanci, 234–37. Para darwis yang digambarkan oleh Küçük Nisanci memakai cincin besi di telinga dan leher mereka serta lonceng kecil di bahu dan dada mereka.

[215] 'Asik, fol. 270b. Catatan dalam sumber lain tentang Hayali Beg tidak seinformatif catatan 'Assik Celebi; lihat Sehi Beg, *Hest bihist,* ed. Gdinay Kut, fols. 112a-b; Latifi, 150–51; Klnahzade, 1:354–60; 'Ahdi Ahmed Celebi, *Gülsen-i su'ara,* Ms. British Library, Add. 7876 (tanpa tanggal), fol. 72b; Mustafi 'Ali, *Künhü'lahbar,* Ms. British Library, Or. 32 (tanpa tanggal), fol. 278b; dan Riyai Mehmed, *Riyazü'su-ara,* Ms. British Library, Or. 13501 (tertanggal 1337/1918-19, penyalin Ahmed 'Izzet), fol. 65b.

[216] Untuk Hayderi, lihat Ergun 2, 1:73–76; dan 'Asik, fol. 90a. Bandingkan Kinalizide, 1:314, meskipun tidak jelas apakah Kinalizide melaporkan tentang Hayder yang sama. Mesrebi, yang meninggal pada tahun 962/1554-55, dikatakan sebagai murid Baba 'All Mest yang sama, guru Haylli; lihat Sehi, *Hest bihist,* fol. 116b; Latifi, 3 I -12; 'Ailk, fol. 124a; dan Kinalhzade, 2:903.

[217] Mengenai istilah Arab *abdal* (jamak dari *badal,* secara harafiah berarti "pengganti") sebagaimana digunakan dalam Sufisme, lihat Ignaz Goldziher, "Abdal," dalam *El,* 1:94–95; dan Köprülü 2, 23–29. Mengenai kemungkinan asal-usul dan makna kata Turki *tsik* ("terang, berkilau; kecemerlangan, kilauan"; lih.

Clauson, *Etymological Dictionary,* 977, kol. i), lihat Abdülbaki Gélpinarli, *Yunus Emre Divani: Metinler, Sözlük, Açilama,* 677–79. Seseorang dapat berspekulasi bahwa penggunaan istilah ini, setidaknya pada awalnya, tidak terlepas dari praktik *chahar zarb,* yang dengannya "matahari yang merupakan wajah" dibuat untuk "bersinar dalam semua kecerahannya." Akan tetapi, etimologi yang sama sekali berbeda yang melihat kata Arab *shaykh* sebagai akar dari kata Turki *tsik* telah diusulkan oleh Köprülü 2, 36. Mengenai Seyyid Battal Gazi, lihat M. Canard dan I. Melikoff, "Battal," dalam *El,* 1:1 102–4; dan Pertev Naili Boratav, "Battal," dalam *Islam Ansiklopedisi,* 1:344–51.

[218] Vahidi, fols. hal. 41a-47a.

[219] Mengenai arti penting dan asal muasal kapak Abu Muslim dalam lingkup budaya Turko-Iran, lihat Irene Melikoff, *Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition epique turco-iranienne.* Kata *Üca't* (secara harfiah berarti "seperti ular" atau "berkaitan dengan pahlawan, heroik") kemungkinan besar digunakan untuk menghormati dan mengenang Sultan Süca', guru Abdal terdahulu; lihat bagian tentang Anatolia di bab 5.

[220] Menavino, 76–79; terjemahan Jerman, 35b-36b. Upaya pembunuhan yang dimaksud dilakukan terhadap Bayezid II pada tahun 897/1492 oleh seorang darwis yang digambarkan sebagai seorang Haydari; lihat bagian tentang Haydaris di atas dalam bab ini.

[221] Nicolas, 185–88; terjemahan bahasa Inggris, 102–3.

[222] Konstantin Mihailovic, *Memoirs of a Janissary,* trans. Benjamin Stolz, 69. Meskipun Mihailovic mencampuradukkan Abdals dengan Haydaris pada dua kesempatan (kalimat "Dan mereka mengikat diri mereka dengan rantai dengan cara bersilangan" dan "Dan mereka menyarungkan *instrumentum*

mereka, alias penis, dengan besi"), "derwissler"nya jelas-jelas adalah Abdils.

[223] Dalam sebuah bagian yang terkenal, 'Asikpasazade menyebut Abdalan-i Rum sekilas sebagai salah satu dari empat kelompok pengembara di Asia Kecil: *Die Altosmanische Chronik der 'Asikpasazde,* ed. Friedrich Giese, 201. Fakiri, *Ta'rifat,* fol. 13a, menghasilkan definisi berikut untuk *tsik:* "Seorang *tsik* adalah orang yang telah tersesat dari jalan [yang benar]; semuanya adalah kaum sodomi, pecandu ganja, dan penjahat. Mereka begitu terbakar dan termakan oleh cinta *'Ali* sehingga mereka telah mengambil delapan belas bentuk yang berbeda di dunia ini. Di sisi mereka ada wadah ganja; orang akan mengira mereka adalah anjing-anjing Karbela." Dalam tiga bait selanjutnya (fol. 13b), Fakiri memberikan informasi tambahan tentang *köçeks* (pemuda yang disebutkan dalam kisah Menavino yang dikutip di atas): "Di tempat peristirahatan yang adalah dunia, *kdoeks* adalah mereka yang menunggu [dalam pelayanan] di sisi *para baba.* Kapan pun [sang *baba]* menginginkannya, mereka masuk ke dalam keadaan [khusus] [sebuah kiasan untuk hubungan seksual] dan menjadi Abdals dengan kerendahan hati seperti itu. Mereka adalah pelita dari rumah perawatan waktu; tempat tidur mereka adalah kulit domba [kursi] para *baba."* Köprülü 2, 31, memberikan bacaan yang salah "isik oldur k'olamaz hep de haric" untuk bait pertama dari definisi pertama; bacaan yang benar adalah "isik oldur k'ola mezhebden haric." Nisanci, 234, menyatakan dalam dua bait terpisah bahwa Abdals mencukur kepala mereka dan tidak mengenakan penutup kepala apa pun. Lih. Bait pertama dari Kücük Nisanci dengan Hayali Beg, *Hayali Bey Divani,* ed. Ali Nihat Tarlan, 446, Mukatta'at 9. Mustafa *'Ali, Hulasatu'l-ahval,* ed. Andreas Tietze

dalam “The Poet as Critique of Society: A 16 th Century Ottoman Poem,” *Turcica* 9 (1977): 135, bait 138–39, memuat dua bait tentang *isik:* “Jika Anda cenderung menjadi seorang *isik,* Anda akan terserang demam dan keluhan dari kepala hingga kaki; berkeliaran tanpa alas kaki dan kepala terbuka di musim panas dan musim dingin, Anda akan mendambakan minuman rami dan hashish.”

[224] Tentang H.asan Rumi, lihat Latifi, 131. Tentang Seher Abdil, lihat Ergun I, 1:88–95; dan Abdülbaki Golpinarli, *Alevi-Bektasf Nefesleri,* 18. Untuk Siri, lihat Ergun I, 1:116–25; dan Golpinarh, *Alevi-Bektasi Nefesleri,* 177–78. Kemungkinan besar Seher Abdal dan Siri hidup setelah abad kesepuluh/keenam belas. Muhyiddin Abdil adalah murid Akyazili Sultan, dan Feyü Hasan Baba dari Otman Baba (tentang Akyazili, lihat bagian Abdil Rum di bawah bab ini); lihat Ergun I, 1:141–55; dan Gölpinarli, *Alevi-Bektasi Nefesleri,* 16.

[225] Latifi, 141–43; 'Alsk, fol. 175a; dan Kinalizade, 2:632. Lihat Ergun 2, 2:505–8.

[226] 'Ahdi, *Gülsen-i su'ara,* fol. 149a; Ergun I, 1:81–83, mengutip dari 'Ahdi. Kelami masih hidup dan menjadi penghuni rumah perawatan Karbali ketika 'Ahdi menulis entri tentangnya, yang mungkin terjadi antara tahun 971/1563-64, penyelesaian pertama Gulsen *-i su'ara,* dan tahun 1001/1592-93, tanggal penambahan terakhir 'Ahdi pada karyanya; lihat Agah Sirri Levend, *Turk Edebiyati Tarihi,* vol. I, *Giris,* 270–71. Tampaknya, Gelibolulu Mustafa 'Ali menunjuk Kelami sebagai administrator wakaf salehnya di Karbala'; lihat Cornell H. Fleischer, *Birokrat dan Intelektual di Kekaisaran Ottoman: Sejarawan Mustafa Ali (1541–1600),* 124, n. 38.

[227] 'Asik, fol. 95b.

[228] Yemini. Untuk deskripsi singkat isi *Faziletname* , lihat Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum* 173–74, ms. Add. 19805. Untuk Akyazili Sultan, lihat bagian di bawah ini.

[229] Semsi tercatat dalam Latifi, 209–10; 'Asik, fol. 205a; dan Kinalizade, 1:521. Menurut Latifi, ia meninggal sebelum akhir masa pemerintahan Sultan Selim I. Untuk bait-bait Deh *murg yang relevan,* lihat semsi, *Deh murg,* (i) Ms. British Library, Or. 7113, fols. 130b-50b (bertanggal 998/1589-90, penyalin 'Abdilkerim ibn Bakir ibn Ibrahim ibn Iskender ibn 'Abdullah), fols. 140a-b; dan (2) Ms. British Library, Or. 7203, (tanpa tanggal), fols. 12b-14b, meskipun dua salinan yang dirujuk hanya berisi teks yang sangat rusak. Saya tidak dapat berkonsultasi dengan IG Kaya, "Dervis Semsi ve 'Deh Murg,'" *Sesler* 19 (1983): 103–17.

[230] Tentang Hayreti, lihat pengantar edisi kritis kumpulan puisinya *(dipan)* di Hayreti, *Divan: Tenkidli Basim,* ed. Mehmed Cavusoglu dan M. Ali Tanyeri, X-XVII. Yang paling penting sehubungan dengan *Abdal* adalah *kaside* no. 8 (19–21), berjudul "Der beyin-i seyr ü süluk-i abdal-i Hüda ve 'ussaki bi-ser ü pa," dan *musammats* nos. 11 hingga 15 (91–99).

[231] Lihat secara khusus *Musammat* no. 13, Hayreti, *Divan,* 94–95, berjudul "Der keyfiyyet-i beng ve halet-i esrar guyed," dengan refrain "Cur'adani getür abdal yine hayran olalum."

[232] Hayretl, *Divan,* 19, bait 8 dan 4, berturut-turut. Bandingkan bait 6 dan 7. Dapat ditambahkan di sini bahwa Keprülü, yang pertama kali menarik perhatian pada beberapa penyair Abdal yang disebutkan di atas, berpendapat bahwa Hüseyn10f Rumeli, yang dicatat oleh Latifi, 132, juga seorang Abdal. Akan tetapi, catatan yang lebih rinci tentang penyair ini dalam 'Asik, fol. 88a, membuktikan bahwa Hüseyni hanyalah seorang plagiator.

[233] Kedua puisi yang dimaksud dapat ditemukan di Ergun 2, 1:234–39.
[234] Lihat 'Ata'ullah ibn Yahya Nev'izade, *Hadaikü'l-haka'ik fi tektileti's-akadik,* ed. Mehmed Reca'i, 56.
[235] Vahidi, fol. 28b, 1.8, dan di tempat lain, secara konsisten mendefinisikan *müfred* sebagai murid "yang duduk di bawah gurunya, yaitu, 'orang kedua yang bertanggung jawab.' " Lihat Dihkhudi, sv "Mufrad" untuk makna kata ini.
[236] 'Asik, fol. 175a-b.
[237] Untuk rincian serta referensi ke studi sebelumnya, lihat studi menyeluruh dokumen-dokumen ini dalam Suraiya Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through Sixteenth Century Documents," *Turcica* 13 (1981): 90–122. *Tekke* tersebut dikatakan didirikan oleh Mehmed ibn 'Ali Mibal pada tahun 917/1511; lihat Theodor Menzel, "Das Bektisi-Kloster Sejjid-i Ghazi," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 28 (1925): 113; dan I. Aydin Yüksel, *II. Bayezid-Yavuz Selim Devri* (kelanjutan dari Ayverdi), 317. Catatan Evliya Qelebi dapat ditemukan dalam Evliyi, 3:13–14.
[238] Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited," 94. Dokumen yang dimaksud memuat nama dan jabatan empat puluh delapan pegawai lembaga tersebut. Yang penting, Faroqhi mengartikan dokumen tersebut sebagai "tidak ada guru turun-temurun, *seyh,"* di lembaga tersebut dan, dengan mengacu pada dua dokumen selanjutnya (masing-masing bertanggal 937/1530 dan 938/1531-32), ia melanjutkan dengan menyatakan bahwa "para darwis yang tinggal di sana memiliki hak untuk memilih *seyh mereka sendiri," (95).*
[239] 'AJik, fol. 175b; Nev'izide, *Hada'ikü'l-haka'ik,* 56; Niaincl, 234–37; dan Kaprulu 2, 32.

[240] Faroqhi, "Seyyid Gazi Ditinjau Kembali," 101–5.
[241] Ibid., 113.
[242] Abdal-abdal perorangan terus ada selama dan setelah abad ke-11/17. Saksikan, misalnya, laporan berikut dari Dr. John Covel, yang berada di Turki antara tahun 1670 dan 1679 M: "Saya ingat dua Kalenderis di atas Viner ...; mereka memiliki topi seorang Dervise pengembara, tetapi dalam semua hal lain seperti kebiasaan Kalenderi, di Mr. Rycaut, ia menjadikan mereka santon, tetapi dengan sungguh-sungguh mereka hanyalah Tomes of Bedlam. Yang satu memiliki tanduk yang diikatkan di bahunya (seperti kambing liar tetapi lebih panjang); ia meniupnya seperti babi betina kita, tinggi ke rendah. Ia memiliki kendi tangan yang besar, pentungan pohon kepiting yang mengerikan, semacam rok dalam dari kulit di bagian tengahnya, telanjang di atas dan di bawah. Saat itu bulan Mei atau Juni. Ia memiliki Arnout Jamurluck yang kasar. Dia minum anggur (seperti air ikan) yang kami berikan kepadanya untuk meniup rumahnya" U. Theodore Bent, ed., *Early Voyages in the Levant: 1. The Diary of Master Thomas Dallam, 1599–1600; 2. Extracts from the Diaries of Dr. John Covel, 1670–1679, 153).* Bandingkan pengamatan Adam Olearius, yang melihat Abdals Syiah di Iran selama perjalanannya di negara itu pada tahun 1637 *(Newe Beschreibung,* 684–85). Orang juga dapat menarik perhatian pada kesaksian Sieur du Loir yang membingungkan dalam sebuah surat yang ditulisnya dari Istanbul pada tahun 1640 *(Les voyage du Sieur du Loir,* 149–59). Untuk laporan yang jauh lebih baru, lihat Brown, *Darvisches,* 93.
[243] Menzel, "Das Bektasi-Kloster," 120–25; Yiksel, *II. Bayezid-Yavuz Selim Devri,* 212.

[244] Vahidi, fol. 42b, baris 11. 'Namun, Uryan Baba secara tegas memberikan kesetiaan kepada Otman Baba dan Sultan Süca': fol. 42b, baris 7–8.
[245] Filiz Aydin, "Seyitgazi Aslanbey koyunde 'Seyh Sücaeddin' külliyesi," *Vakiflar Dergisi* 9 (1971): 201–25.
[246] Untuk gambar rumah sakit ini, lihat Semavi Eyice, "Varna ile Balqk arasinda Akyazili Sultan Tekkesi," *Belleten* 31 (1967): 551–600, gambar 20; untuk lokasinya, ibid., 562. Untuk pengesahan sejarah, lihat Barkan, "Turk dervisleri," 340–41, no. 178; Ayverdi, 4:45, tidak. 669; Evliya, 8:766; dan Sevim Ilgürel, "Hibri'nin 'Enis'ül-müsamirin'i," *Giney Dogu Avrupa Arastirmalarn Dergisi* 2–3 (1973–74): 146, no. 53 (laporan dari Hibri's *Ensui'l-müsamirfn,* kompilasi 1046/1636-37).
[247] Yamani, 83.
[248] Untuk evaluasi arsitektur serta referensi ke sumber-sumber primer, termasuk Evliya (Celebi, lihat Eyice, "Akyazilh Sultan Tekkesi"; juga Ayverdi, 4:16–18, gambar 7–12. Biografi singkat Akyazill Sultan sendiri muncul dalam "Akyazilh Sultan," *TA,* 1:395 (mungkin oleh Golpinarli). Tampaknya pasti bahwa Kidemli Baba, yang *tekke* masih berdiri di Kalugerevo-Nove Zagora di Bulgaria, juga merupakan murid Otman Baba atau Akyazili Sultan. Dalam hal ini dikatakan bahwa makam Kidemli Baba, seperti halnya makam Akyazili Sultan, adalah struktur segi enam; Kiel, "Bulgaristan'da eski Osmanli mimarisinin bir yapiti: Kalugerevo-Nova Zagora'daki Kldemli Baba Sultan bektasi tekkesi," *Belleten* 35 (1971): 45–60.
[249] Franz Babinger, "Koyun Baba," dalam *El,* 5:283; Faroqhi, *Bektaschi-Orden,* 134, n. 3; Evliya, 2:1 80ff. Sebuah hagiografi Koyun Baba yang berjudul *Manzuime-i tercime-i mendklb-i Koyun Baba* terdapat di C(orum Merkez Genel

Kütiphanesi, Ms. 1217, meskipun karya ini tidak dapat dirujuk tepat waktu untuk dimasukkan dalam penelitian ini.

[250] Lihat, misalnya, Klaus Kreiser, "Defiz Abdil-ein Derwisch unter drei Sultanen," *Wiener Zeitschriftijr die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986): 199–207.

[251] Spandugino, *Commentari,* 192; terjemahan bahasa Perancis: *Petit traicte,* 220, di mana seseorang harus membaca "Diuami" sebagai ganti "Kalender."

[252] VWahidi, fols. hal. 66a-70a.

[253] Menavino, 72–74; terjemahan bahasa Jerman, 34a-b.

[254] Nicolas, 178–80; terjemahan bahasa Inggris, 99–100. Satu-satunya tambahan signifikan dari Nicolas, selain gambarnya yang direproduksi di plat 4, adalah pernyataan bahwa pakaian Jamis adalah "jubah kecil tanpa lengan ... dibuat dan dibentuk seperti mantel diaken, sangat pendek, sehingga hanya sampai di atas lutut mereka." Untuk referensi lain yang kurang jelas tentang Jamis, lihat Fakiri, *Ta'rTfat,* fol. 13b; Nisanci, 235; dan Celalzade Mustafa, *Geschichte Sultan Sileyman Kanunis,* 348b.

[255] Fritz Meier, "Ahmad-i Djam," dalam *El,* 1:283–84, secara ringkas merangkum penelitian-penelitian sebelumnya tentang Ahmad dari Jm, yang paling penting di antaranya adalah Wladimir Ivanow, "A Biography of Shaykh Ahmad-i Jam ," *Jurnal Royal Asiatic Society* (1917): 291–365; dan Fritz Meier, "Zur Biographie Ahmad-i Gam's und zur Quellenkunde von Gami's Nafahatu'l-uns," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 97 (1943): 47–67. Kita sekarang harus membaca pengantar karya-karya Ahmad Jam yang diterbitkan berikut ini: *Miftah al-najat,* ed. 'Ali Fazil; dan *Rawzat al-muznibin va jannat al-mushtaqin,* ed. 'Ali Fazil. Biografi sucinya juga tersedia dalam bentuk cetak: Khvajah

Sayyid al-Din Muhammad Ghaznavi, *Maqamat-i Zhandah'Pil,* ed. Hismat Allah Mu'ayyad Sanandaji.

[256] Mengenai kumpulan puisi ini *(divan),* lihat Ahmad dari Jim, *Miftah al-najat,* 24–29; dan Ghaznavi, *Maqamat-i Zhandah'Pil,* 24–37. Fazil, editor *Mifath al-najat,* meyakini sebagian besar karya tersebut asli. Meier, "Ahmad-i Djam"; H. Mu'ayyad, editor *Maqamat-i Zhandah'Pil;* dan Zarrinkub, *Justuju,* 83, bagaimanapun, sangat curiga terhadap atribusi seluruh *divan* kepada Ahmad. Gambaran yang cukup menggembirakan tentang Ahmad dari Jam terekam dalam Qalandar, 177.

[257] Mengenai keturunan Ahmad, lihat Ahmad dari Jam, *Rawzat al-muznibin,* 25–57; dan Ghaznavi, *Maqamat-i Zhandah'Pil,* 37–38. Keturunan Ahmad telah dipelajari oleh Lawrence G. Potter, "The Kart Dynasty of Herat: Religion and Politics in Medieval Iran."

[258] Vahidi, fols. hal. 80b-84a.

[259] Ibid., hlm. 89a-94a.

[260] Lihat Golpinarli, 204–43. Ulu 'Arif Celebi dibahas pada 65–95, Divine Mehmed Celeb10n 101–22, Yusuf Sinecak (saudara dari penyair Abdal Hayreti dibahas dalam bagian tentang Abdals of Rim dalam bab ini di atas pada 124–27), dan Sahidi 132–40. Ringkasan dari kisah Glpinarli tersedia dalam Victoria Rowe Holbrook, "Diverse Tastes in the Spiritual Life: Textual Play in the Diffusion of Rumi's Order," dalam *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism,* ed. Leonard Lewisohn, 99–120. Mengenai Mevleviye secara umum, lihat juga Tahsin Yazici, DS Margoliouth, dan Frederick DeJong, "Mawlawiyya," dalam *EI,* 6:883–88.

[261] Sejarah kelembagaan tarekat ini dipelajari secara rinci dalam Faroqhi, *Der Bektashi-Orden,* yang mencakup bibliografi komprehensif tentang studi modern. Studi paling komprehensif tentang kepercayaan dan praktik Bektasi masih ditulis oleh John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes.* Lihat juga "Bektasilik," dalam *TA,* 6:34–38 (mungkin oleh A. Gölpinarli).
[262] Vahidi, fols. hal. 74a-80b.
[263] Perbedaan-perbedaan ini diuraikan dalam Ahmet T. Karamustafa, *"Kalender, Abdals, Hayderis:* Pembentukan Bektasiye *pada* Abad Keenam Belas," dalam *Suleyman yang Kedua [sic] dan Waktunya,* ed. Halil Inalcik dan Cemal Kafadar, 121–29.
[264] Untuk rincian tentang hubungan Janissary-Bektisi, lihat Köprülü I, 405–8; dan Ismail Hakki Uzunarsili, *Osmanli Devleti Teskilatindan Kapikulu Ocaklari,* 1:147–50. Evaluasi terbaru adalah Irene Melikoff, "Un ordre des derviches colonisateurs, les Bektachis: Leur ra1e social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans," dalam *Memorial Omer Lütfi Barkan, 1* 49–57. Tentang Hici Bektas, lihat Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia," 186–90. Bukti jelas paling awal untuk kesetiaan Janissary kepada Hiac Bektis hanya berasal dari masa Mehmed II (memerintah 2 tahun 855-86/1451-81); lihat Abdal, fol. 93a, di mana prajurit yang mendampingi Otman Baba ke Istanbul atas perintah Mehmed II menyatakan bahwa tutup kepalanya meniru tutup kepala Haci Bektas.
[265] Argumen mengenai pembentukan Tarekat Bektari dengan cara seperti yang diuraikan di sini disajikan secara rinci dalam Karamustafa, *"Kalenders, Abdals, Hayderis."*
[266] Hodgson 2:1–151; Lapidus, *Sejarah Masyarakat Islam,* 137–224.

[267] Satu-satunya studi independen berskala penuh mengenai subjek ini masih dilakukan oleh Trimingham. Lihat Hodgson, 2:201–54.
[268] Trimingham, 01–16.
[269] Ibid., 166–217.
[270] Reeves, *The Hidden Government,* 1. Bandingkan dengan Hodgson, 2:217–18. Uraian Trimingham tentang tahap akhir sejarah organisasi Sufisme—pembentukan *ta'ifah*—*memiliki* kelemahan karena menyembunyikan perbedaan analitis antara *tarekat* dan kultus orang-orang suci; lihat Trimingham, 67–104.
[271] Dua penelitian terbaru tentang sejarah pemujaan orang suci dalam Islam adalah Taylor, "The Cult of the Saints"; dan Vincent Cornell, "Mirrors of Prophethood: The Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib from the Origins of Sufism to the End of the 16 th Century."
[272] Mengenai perlindungan Ayyubiyah terhadap kaum Sufi, lihat Ramazan Sesen, *Salahaddin Devrinde Eyyubiler Devleti,* 263–66; mengenai *khanqah* di Mesir Mamluk, lihat Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The* Khanqah; Lih. Pouzet, 210–13; dan Donald P. Little, "The Nature of *Khanqahs, Ribats,* and *Zawiyas* under the Mamliks," dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams,* ed. Wael B. Hallaq dan Donald P. Little, 91–105.
[273] Ernst, *Eternal Garden,* 200–26, menunjukkan bagaimana kuil-kuil Khuldabad Chishti di Deccan dikaitkan dengan berbagai rezim politik sejak pertengahan abad kedelapan/keempat belas dan seterusnya. Proses yang sama didokumentasikan untuk Qidiris dan Chishti di Bijapur pada akhir abad kesebelas/ketujuh

belas dalam Richard M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300–1700: Social Roles of Sufis in Medieval India,* 203–42.

[274] Golpinarli, 153–54; Hans Joachim Kissling, "Einiges über den Zejnije-Orden im Osmanischen Reich," *Der Islam* 39 (1964): 143–79; idem, "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 103 (1953): 233–89.

[275] hal.

[276] Bandingkan studi Eaton tentang hubungan antara Sufi "darat" dan para darwis *majdhub* di Bijapur pada akhir abad ke-11/ke-17: *Sufis of Bijapur,* 203–81.

[277] Meskipun kesimpulan bahwa konversi ke kesalehan darwis terjadi terutama di kalangan pemuda laki-laki dari kalangan elit budaya tentu saja dapat dibenarkan, harus diakui bahwa catatan sejarah tentang masalah ini sedikit. Sumber-sumber tersebut secara alami melaporkan sebagian besar tentang para darwis dari latar belakang sosial yang terkemuka. Akan tetapi, sangat tidak mungkin bahwa bukti kuat tentang komposisi sosial kelompok darwis yang menyimpang akan tersedia di masa mendatang. Dalam keadaan ini, tetap harus diperhatikan di sini bahwa pengamatan sosiologis komparatif mendukung validitas pandangan yang diadopsi di sini. Gerakan Fransiskan di Eropa, misalnya, memberi kita paralel yang dekat: "meskipun mereka [para Fransiskan] merekrut anggota dari semua kelompok sosial, daya tarik utama mereka dapat dimengerti bagi kelas menengah yang lebih kaya dan kaum intelektual klerikal" (Clifford H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages,* 200). Pada catatan yang agak berbeda, bandingkan karya-karya berikut tentang gerakan kontra-budaya tahun 1960-an di Amerika Serikat: Timothy

Miller, *The Hippies and American Values;* Edward P. Morgan, *The Sixties Experience: Hard Lessons About Modern America;* dan Peter Clecak, *America's Questfor the Ideal Self: Dissent and Fulfillment in the 60s and 70s.*

[278] Abu 'Abd Allah Musharrif al-Din ibn Muslih, dikenal sebagai Sa'di, *Bustan,* ed. Muhammad 'All Furughi, 196. Terjemahan bahasa Inggrisnya diambil dari *Morals Pointed and Tales Adorned: The Bustan of Sa'di,* trans. GM Wickens, 195 (bab 7, kisah 129).

[279] Tentang Ibnu Taymiyah, lihat Henri Laoust, "Ibn Taymiyya," dalam *El,* 3:951–55; tentang Birgivi, lihat Kaslm Kufrevi, "Birgewi," dalam *El,* I:1235.

[280] Bandingkan Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: Sejarah Sosial dari Benares Kuno hingga Colombo Modern,* 49–59; dan Patrick Olivelle, *Samnyasa Upanisads: Kitab Suci Hindi tentang Asketisme dan Penolakan,* 29–33.

[281] Lester K. Little, *Kemiskinan Agama dan Ekonomi Keuntungan di Eropa Abad Pertengahan.*

[282] Lihat Janet L. Abu-Lugod, *Sebelum Hegemoni Eropa: Sistem Dunia 1250–1350 M.*

Arsip



A Bektashi dervish.



A Kalenderi dervish (Peaul Ricaut, Historie de l'Etat Présent de l'Empire Ottoman, 1670)



Three Kalenderi dervishes. Left: Câmî dervish, Middle: not specified, Right: Haydarî dervish.



Two Turkish dervishes from the 16–17th centuries (E. Binney, Turkish Miniature Paintings and Manuscripts from the Collection)



Kalenderi Dervishes can be seen in the down left

Tentang Penulis:

Ahmet T. Karamustafa adalah Profesor Sejarah di University of Maryland, College Park. Keahliannya adalah dalam sejarah sosial dan intelektual Islam abad pertengahan dan awal modern di Timur Tengah dan Asia Barat Daya serta dalam teori dan metode dalam studi agama. Ia adalah penulis *God's Unruly Friends* (University of Utah Press, 1994), sebuah buku tentang gerakan asketis dalam Islam abad pertengahan, dan Menakıb-ı Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can karya Vahidi (The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993), sebuah studi tentang teks mistik abad keenam belas dalam bahasa Turki Ottoman. Ia juga menjabat sebagai editor untuk, dan menulis beberapa artikel di, Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies (University of Chicago Press, 1992). Baru-baru ini, ia menyelesaikan tinjauan sejarah komprehensif tentang mistisisme Islam awal berjudul *Sufism: The Formative Period* (diterbitkan secara bersamaan oleh Edinburgh University Press & University of California Press, 2007). Saat ini, ia sedang mengerjakan volume lanjutan berjudul *The Flowering of Sufism* serta proyek buku lainnya, *Vernacular Islam: Everyday Muslim Religious Life in Medieval Turkey*. Karamustafa telah memegang beberapa posisi administratif, termasuk masa jabatan lima tahun sebagai direktur *Religious Studies Program* di Washington University di St. Louis. Ia adalah wakil ketua *Study of Islam Section di American Academy of Religion* antara tahun 2008 dan 2011.