

SPIRITUALITAS DAN KESUSASTERAAN INDO-MUSLIM

Oleh: Annemarie Schimmel*

Spiritualitas Islam di India

Barangkali reaksi pertama yang timbul dalam pikiran seorang Barat ketika mendengar kata "India" adalah Taj Mahal, karena Taj ini dipandang sebagai pengejawantahan dari keindahan India. Orang yang tertarik kepada sejarah agama mungkin akan berpikir bahwa *Upanishad* adalah ungkapan kearifan tertinggi, sejak Anquetil-Duperron menerjemahkannya ke dalam bahasa Latin pada tahun 1801. Tetapi sedikit orang yang mengetahui bahwa Taj Mahal adalah suatu karya seni Islam dan terjemahan *Upanishad* dalam bahasa Persia, yang menjadi dasar terjemahan Anquetil-Duperron, adalah karya Dārā Shikoh, seorang putera mahkota Imperium Mughal yang cenderung kepada mistik, yang dieksekusi oleh adiknya, Aurangzeb, pada tahun 1069/1659 karena dianggap telah menyimpang. Kedua pangeran tersebut termasuk di antara 14 putera Mumtāz Mahal, yang untuk mengenang dirinyalah Taj Mahal itu dibangun, dari suaminya Shahjahan, penguasa Mughal kelima dari keturunan Timur di India.

Andil umat Islam dalam spiritual India secara umum telah dilupakan orang, bahkan ahli keislaman jarang yang menyadari kekayaan yang begitu mendalam dari warisan mistik dan keagamaan secara keseluruhan dalam bangsa India. Meskipun demikian, sejarah warisan ini telah bermula dari awal tahun 92/711, ketika serombongan kecil bangsa Arab di bawah pimpinan Muhammad ibn al-Qasim menaklukkan Sind, di belahan selatan dari Pakistan sekarang, yang memperluas kekuasaan muslim sampai ke Multan. Propinsi baru tersebut harus menghadapi sejumlah besar warga yang beragama Buddha dan Hindu, yang diperlakukan oleh Muhammad sebagai *ahl al-kitab*, seperti orang-orang Yahudi dan Kristen di Timur Dekat.

Pengaruh al-Hallāj

Sind dan Multan menjadi jalur utama perkembangan matematika, astronomi, dan ilmu pengobatan dari bangsa India ke bagian-bagian penting dunia Islam. Studi kesusasteraan agama tampaknya telah populer di kalangan

*Artikel ini diterjemahkan oleh Syaifan Nur, dari tulisan Annemarie Schimmel, "Indo-Muslim Spirituality and Literature", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Manifestations* (New York: Crossroad, 1991), hal. 362-363.

sarjana Muslim di ibu kota-ibu kota utama Sind, dan bertambah meningkat dengan adanya emigran-emigran ke Bagdad serta termpat-tempat penting lainnya. Meskipun kehidupan agama masyarakat hampir tidak diketahui, orang dapat menduga adanya minat-minat tertentu dalam pemikiran mistik. Nama mistikus pertama yang terkait dengan Sind, paling tidak sebagiannya, adalah al-Husain ibn Mansūr al-Hallāj, yang mengembara melalui Gujarat, Sind, dan mungkin juga Kashmir pada awal tahun 287/900 "untuk menyeru manusia menuju Tuhan". Pengalaman mistik al-Hallāj, yang melibatkan hubungan yang sangat personal dengan Tuhan, bisa dipandang sebagai klimaks pertama kehidupan mistik pada permulaan Islam, dan dia harus membayarnya dengan hidupnya karena keberaniannya menginterpretasikan cinta yang esensial antara manusia dan Tuhan. Dia kemudian menjadi martir dari Islam mistik (w. 309/922). Tidak diketahui secara tepat apakah dia berhubungan dengan orang-orang Kāramitah ataukah tidak, yang pada waktu kunjungannya tersebut mulai berkuasa di wilayah Multan. Pada perkembangan berikutnya, pemerintahan di Bagdad menuduhnya mempunyai hubungan dengan "musuh-musuh" khalifah Abbasiyah ini.

Menarik untuk diperhatikan bahwa pada abad-abad berikutnya nama "Mansūr" al-Hallāj menjadi simbol mistik yang favorit di belahan barat India (sebagian juga di Bengal dan Deccan). Barangkali, fenomena ini bisa dijelaskan dengan adanya pemasukan secara konstan puisi mistik Persia, di mana martir-mistik itu dan ungkapannya *anā al-haqq*, "Akulah Kebenaran Kreatif", sering disebut-sebut. Tetapi, sebanyak namanya dikenal di seluruh dunia Muslim, tidak ada tradisi lain yang begitu sering memunculkannya dibandingkan dengan tradisi Indo-Muslim, terutama dalam syair Sindhi dan Punjabi. Para penyair rakyat, yang memandangnya sebagai wakil dari *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud), melantunkan syair-syair yang sangat ekstatik dalam namanya, yang menurut pernyataan mereka telah mencapai suatu tahapan di mana hanya *al-haqq*, Realitas Tuhan, yang tinggal dan tidak ada yang lain yang berarti. Pada tahapan tersebut, sudah tidak ada lagi perbedaan antara Mansūr dan hakimnya, antara Musa dan Fi'aun, antara Abu Hanifah dan Hanuman. Demikian pula, para penyair rakyat yang telah menyepi "anggur Mansūr" melihatnya sebagai prototipe pencinta yang, dalam keadaan mabuk, telah membukakan rahasia penyatuan antara manusia yang mencintai dan Tuhan yang dicintai. Akibat dari itu, dia menerima hukuman dengan dieksekusi: karena rahasia cinta tidak boleh dibukakan kepada yang tidak mengenalnya. Mereka melantunkan syair-syair yang benar-benar baru mengenai suasana bahagia ketika al-Hallāj mengalami upacara kematiannya, ketika "tiang gantungan menjadi pelaminannya". Menurut tradisi sufisme, "kematian adalah keindahan karena merupakan jembatan yang membawa pencinta kepada yang Dicintai", juga berdasarkan syair yang sering diucapkan al-Hallāj, *uqtulūnti yā siqāti*:

Bunuhlah daku, wahai sahabat-sahabatku yang terpercaya, karena dalam kematianku terdapat kehidupanku.

Syair-syair semacam ini telah diperlihatkan dari abad kesembilan/keenambelas dalam kesusasteraan populer, tetapi mungkin telah digunakan lebih awal lagi. Tamsil yang berulang dan serupa dalam hampir semua bahasa daerah India digunakan oleh umat Islam, bahkan disaring ke dalam *ginān-ginān*, nyanyian mistik dari kelompok Ismā'īlī di wilayah-wilayah Gujarat dan Sind. Seolah-olah benih-benih spiritual yang ditanamkan Hallaj di lembah Indus di sekitar tahun 287/900 membuah hasil yang lama setelah itu.¹

Hujwīrī, sufi pertama yang menetap di barat laut India setelah penaklukan Muslim pada awal abad kelima/kesebelas, juga menulis suatu buku mengenai al-Hallāj. Sekalipun buku tersebut telah hilang, tetapi kita berhutang budi kepadanya karena telah menyusun karya teoritis yang komprehensif tentang sufisme dalam bahasa Persia, yaitu *Kasyf al-Mahjūb* yang sangat diperlukan. Kesalahannya telah membuatnya disayangi oleh masyarakat Lahore, di mana dia menetap dan dimakamkan (w. kira-kira 463/1071). Sampai saat ini, mereka cenderung menyebutnya Dātā Ganj Bakhsh, dan selama berabad-abad, telah menjadi kebiasaan bagi para sufi yang memasuki India dari barat laut untuk lebih dulu menziarahi makamnya, dalam rangka meminta izin untuk meneruskan perjalanan ke dalam negeri tersebut.

Kesusasteraan Chishtī

Kesusasteraan Chishtī telah harum semerbak di lingkungan pengajaran Nizām ad-Dīn Awliyā' di Delhi. Di antara pengagum setianya adalah Amīr Khusraw dan Hasan Sijzī, dua penyair Persia terkemuka pada masanya. Amīr Khusraw, "Si Burung Nuri India" (w. 725/1325), dipercayai sebagai penemu beberapa instrumen musik dan pembentuk tradisi musik Hindustani. Karena pembahasan-pembahasan tentang musik (*qawwālī*) telah menjadi aspek kehidupan agama yang khas di *dargāh-dargāh* Chishtī, partisipasi Amīr Khusraw dalam pembahasan-pembahasan tersebut mungkin telah mengantarkannya kepada penemuan bentuk-bentuk dan gaya-gaya yang baru. Puisi pujiannya yang menawan tetap menjadi favorit bagi para *qawwāl* Indo-Pakistan. Meskipun dia berupayamenandingi bentuk-bentuk kesusasteraan Persia yang lebih awal, terutama puisi dari Nizāmi, dia juga menemukan tipe-tipe puisi naratif Persia yang baru dan dipandang sebagai penemu syair-syair dan teka-teki Hindi.

Hasan Sijzī juga menggubah puisi-puisi yang sangat menyenangkan, tetapi perlu diingat karena dia mengumpulkan ucapan-ucapan gurunya yang sudah lanjut usia, yang dimulai dari tahun 717/1317, dan meneruskan kegiatan

¹Mengenai perkembangan ini, lihat A. Schimmel, "The Martyr-mystic Hallaj in Sindhi Folk-Poetry", *Numen* 9 (1963) 161-200.

ini selama bertahun-tahun, yang kemudian berada di bawah pengawasan Nizām ad-Dīn. Jadi, dia telah memberikan gaya *malfūzāt* ("peribahasa-peribahasa") ke dalam kesusasteraan anak benua (India), suatu gaya yang menjadi populer di kalangan sufi. Gaya sastra ini tidak hanya memberikan penghayatan ke dalam proses pemikiran dan metode-metode pengajaran dari guru-guru mistik, tetapi juga ke dalam problem-problem manusia yang sering dimintakan kepada guru untuk memecahkannya.

Qadiriyyah

(Tarekat) Qadiriyyah telah sampai di India pada abad kedelapan/keempatbelas dan memiliki tokoh-tokoh yang menonjol di negeri ini, seperti Miyan Mir, yang disebut Iqbal sebagai "seruling cinta", dan Dārā Shikoh, salah seorang tokoh penting di bidang sastra dan mistik. Dārā Shikoh, seorang wakil dari *wahdat al-wujūd* yang khas, berupaya menjembatani jurang antara Islam dan Hinduisme, dan mencapai suatu "pertemuan dari dua samudera" (Quran, 18:65). Menurut pemikirannya (sebagaimana juga sebagian ahli sejarah agama setelahnya), kebijaksanaan yang paling dalam dari Weda Upanishad dan al-Quran adalah sama; kenyataannya, dia memandang Upanishad sebagai "kitab yang tersembunyi", sebagaimana disinggung oleh Quran, 56:78. Oleh karena itu, dia menerjemahkan 50 ayat Upanishad ke dalam bahasa Persia, dengan bantuan beberapa orang pandit.² Terjemahan ini kurang populer jika dibandingkan dengan usaha-usaha Akbar, kakeknya yang sangat terkenal, yang menerjemahkan beberapa epik Hindu ke dalam bahasa Persia agar orang-orang Muslim mengenal pemikiran-pemikiran tetangga mereka yang beragama Hindu. Namun, usaha tersebut sangat tidak disenangi oleh sebagian umat Muslim.

Sufisme dan Pertumbuhan Kesusasteraan Pribumi di Anak Benua India

Tulisan-tulisan Bāyazīd Ansārī, pendiri tarekat Rawsyana'iyyah, menjadi pengantar bagi pertumbuhan kesusasteraan Pashto, dan ini mengantarkan kita kepada aspek penting dari sufisme di India, yaitu peranan sufi dalam perkembangan bahasa-bahasa pribumi. Dari abad ketujuh/ketigabelas, kalimat-kalimat dalam bahasa India terpelihara dalam biografi-biografi para wali sufi. Segera menjadi kewajibab bagi mereka untuk menyampaikan khotbah dalam idiom yang tidak hanya bisa dipahami oleh kalangan elit tetapi juga oleh

²Karya-karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Persia dengan judul *Sirr-i akbar* (Rahasia Besar, ed. J. Na'ini (Tehran: Taban Press, 1961). Kesusasteraan mistik dan keagamaan Sanskrit yang diterjemahkan ke dalam bahasa Persia merupakan suatu kategori sastra penting, yang perlu dipertimbangkan dalam studi yang lengkap mengenai kesusasteraan mistik yang dikaitkan dengan umat Muslim di anak benua India.

masyarakat awam. Sebagian kecil kalangan elit Muslim telah mengenal bahasa Arab, bahasa al-Quran, dan Persia, bahasa dari peradaban yang tinggi dan korespondensi resmi. Tetapi, untuk meraih yang di atas dari semua itu, kaum sufi harus kembali kepada bahasa-bahasa pribumi.

Di sekitar tahun 800/1398, beberapa mistikus di Bengal, Deccan, dan India utara mengemukakan pendapat bahwa bahasa-bahasa lokal adalah sarana-sarana penting bagi penyebaran kebenaran. Pada abad kesembilan/kelimabelas, puisi Bengali Muslim menampakkan diri, di mana pemujaan yang bersifat mistik kepada Nabi memainkan peranan penting. Pada waktu yang sama, disusunlah risalah-risalah mistik dalam bahasa Dakhni Urdu untuk pertama kali. Dengan kehadiran Bāyazīd Ansārī, kesusasteraan Pashto mulai menjadi bahasa sastra yang ekspresif. Tokoh-tokoh yang sezaman dengannya, Qādī Qādān di Sind (w. 958/1551) dan Mādho Lāl Husain di Lahore (w. 1001/1593) mengungkapkan kerinduan mereka kepada Tuhan yang Dicintai dalam syair-syair yang ringkas dan menyentuh dalam bahasa-bahasa ibu mereka, yaitu Sindhi dan Punjabi. Sebagaimana halnya yang dilakukan oleh sebagian besar sufi dalam bahasa sehari-hari, mereka menggunakan bentuk-bentuk puitis India.

Para penyair ini mampu mengungkapkan rahasia-rahasia kalbu yang terdalam dengan kata-kata yang bahkan anak kecil pun bisa memahaminya. Sebab, mereka menggunakan tamsil dari kehidupan sehari-hari para petani, ibu-ibu rumah tangga, dari kegiatan memintal dan memancing, dari perjalanan padang pasir atau kehidupan yang dekat dengan pancuran-pancuran yang deras. Puisi Dakhni Urdu yang lebih awal menggunakan cara-cara yang sama. Jadi, dalam nyanyian-nyanyian pemintalan, jiwa diperingatkan agar terus menerus "memintal", yaitu mengingat nama Tuhan tanpa henti, sampai hari kiamat dia akan membawa "benang halus" atau mengenakan pakaian indah dari aktivitas-aktivitas keagamaan, sedangkan jiwa yang malas ditampakkan dalam keadaan telanjang.

Di samping mengambil tamsil-tamsil semacam itu, para penyair mistik menggunakan cerita-cerita rakyat tradisional sebagai dasar bagi pengajaran mereka. Para pahlawan wanita kisah-kisah Sind dan Punjab ditransformasikan ke dalam simbol-simbol jiwa yang harus menjalani cobaan dan godaan yang tiada akhir, menjalani pengembaraan yang sulit melalui perbukitan dan semak belukar, hingga akhirnya dia menyatu dalam kematian dengan yang Dicintai. Syair-syair yang mengoyak kalbu dari para penyair Sindhi, terutama Syah 'Abd al-Latif Bhitai (w. 1165/1752), menceritakan kisah-kisah ini, yang timbul dari ajaran Sufi klasik bahwa "mematikan diri sendiri" adalah prasyarat bagi kehidupan abadi dalam penyatuan yang penuh kasih. Puisi mistik ini membantu ide-ide sufi tersaring ke dalam seluruh strata masyarakat dan mewarnai pandangan mereka. Puisi orang-orang Pathan lebih cenderung menyoroti transendensi Tuhan, Penguasa alam semesta, daripada imanensi-Nya atau peranan-Nya sebagai yang Dicintai, yang kepada-Nya segala sesuatu

sangat berharap untuk kembali. Dalam puisi mistik di Bengal, pemikiran Vedanta, mistisisme cinta Wisnuisme, dan ajaran-ajaran sufi kadang-kadang bercampur dalam cara yang ganjil. Semua puisi sufi bisa dinyanyikan dan dengan demikian membentuk unsur yang penting dari kehidupan kultural.

Kecenderungan-kecenderungan sinkretisme juga terdapat dalam kesusasteraan Ismā'īlī. Kaum Ismā'īlī, yang telah memainkan peranan di anak benua menjelang abad ketiga/kesembilan (orang-orang Kāramitah di Multan), dan lebih aktif lagi kira-kira tahun 495/1102, melaksanakan aktivitas-aktivitas konversi mereka di wilayah-wilayah Sind dan Gujarat, yang dengan mahirnya menggunakan terminologi Hindu (Ali sebagai *avatar* (penjelmaan) kesepuluh, misalnya) untuk mendapatkan pendengar-pendengar dari kalangan Hindu. Karena memperoleh penganiayaan yang kejam pada abad-abad permulaan, kaum Ismā'īlī kemudian sering mengambil sikap-sikap sufi, dan dengan demikian sastra keagamaan mereka (*ginān-ginān* yang puitis) sangat menyerupai puisi sufi dalam bahasa-bahasa Indo-Pakistan, terutama Sindhi dan Gujarati. Tamsilan dan tema-temanya adalah sama, dengan perbedaan bahwa yang dirindukan untuk dicintai jiwa yang perawan bukanlah Tuhan melainkan Imam.

Dalam kesusasteraan Sunni, lagi-lagi orang dapat menemukan Nabi Muhammad, atau *haqīqah muhammadiyah*, sebagai karib dari jiwa perawan yang sangat merindukannya, yang ingin dikunjungi (di Medinah); yang mungkin tampak sebagai "hujan rahmat" untuk mempercepat kalbu-kalbu yang telah mati dan menganugerahi negeri serta jiwa seorang perawan yang sudah mempersembahkan cintanya kepadanya. Tidak ada yang bisa menghargai Islam India dengan semestinya tanpa mengakui peranan sentral Nabi dalam kesalehan tinggi dan populer, baik yang terungkap dalam jalan sufi yang akhirnya mengantarkan kepada penyatuan dengan *haqīqah muhammadiyah*, maupun dalam nyanyian-nyanyian populer yang sangat mengharapkan pertolongannya dan mengungkapkan ketulusan cinta yang dalam dari umat Muslim kepadanya; sebagai makhluk yang paling dicintai Tuhan dan perantara di hari kiamat, atau yang merupakan "model keindahan" (Quran, 30:21) bagi para pengikutnya. Pribadinya menjadi sentral dalam pergerakan-pergerakan revivalis abad keduabelas/kedelapan belas dan ketigabelas/kesembilanbelas, dan merupakan poros bagi usaha-usaha pembangunan masyarakat Islam modern.

Masa-masa Akbar tampaknya membawa suatu penyesuaian antar setidak-tidaknya sebagian aspek Hinduisme dan pemikiran sufi, tetapi proses ini dipandang dengan kecurigaan oleh banyak orang. Juru bicara mereka adalah Ahmad Sirhindi (w. 1033/1624), yang merupakan figur utama dalam perjuangan menentang sufisme "yang mabuk", dan sebagai seorang Naqshabandi yang baik, dia berupaya untuk melaksanakan ideal-ideal

keagamaannya dalam masyarakat.³ Dia memulai karirnya dengan penyerangan terhadap Syi'ah Duabelas Imam, yang menjadi kuat di istana Mughal dan di tempat-tempat lain sebagai konsekuensi dari masuknya para penyair, pelukis, ahli kaligrafi, dan juga para petualang yang tiada hentinya dari Safawiah Persia ke India. Dalam kalimat yang berbelit-belit, dia menyeru umat Muslim untuk bertenaga kembali berhadapan dengan orang-orang Hindu, yang menurut kepercayaannya tidak akan memainkan peranan penting di bidang politik. Jahāngīr menganggap surat-surat yang dikirimkan Ahmad Sirhindī sebagai "seberkas omong kosong" dan memenjarakannya selama beberapa waktu, tetapi para pengikutnya menyambut dirinya sebagai *mujaddid alf-i sānī*, Pembaharu millenium kedua setelah *hijrah*. (Tahun 1000/1592 baru saja dicapai pada masa pemerintahan Akbar, dan motif-motif tertentu mungkin menentukan sebagian sikap keagamaan Akbar).

Ahmad Sirhindī sering dipandang sebagai penyokong Teori Dua-Bangsa pada abad keempatbelas/keduapuluh. Dia tentu saja menggunakan pengaruhnya yang luas pada segmen penting bangsa India, khususnya India bagian utara, intelektual Muslim, dan kesadran dirinya yang sangat kuat telah mengantarkannya kepada sebutan *qayyum*, wujud yang menjadi sadran bagi kesejahteraan dunia. Para reformer abad keduabelas/kedelapanbelas, seperti Syah Wali Allah, Mazhar Jān-i Jānān, dan Mīr Dard (tokoh-tokoh yang menghadirkan syair mistik satu-satunya dalam bahasa Urdu), semuanya berafiliasi kepada *tariqahnya*, meskipun mereka juga mempunyai beberapa afiliasi lain (inisiasi ganda atau tiga kali menjadi sangat populer di kalangan umat Muslim India).

Ide-ide Ahmad tampaknya telah mempengaruhi Aurangzeb, paling tidak sebagiannya, dan memperkuat niatnya untuk menguasai saudara lelakinya, Dārā, dan seolah-olah menunjukkan adanya suatu konflik yang sudah berlangsung lama, yang bisa dilihat di sepanjang sejarah Muslim India, yang secara dramatis termanifestasi dalam peperangan antara kedua putera Shahjahan ini. Segolongan umat Muslim, terutama yang disebut dengan *asyraf*, yaitu yang bukan India asli (para *sayyid* yang berasal dari Arab, *Mirzā* dari Persia, petugas dari Turki, orang-orang Pathan, dan sebagainya), merasa bahwa loyalitas mereka yang sebenarnya adalah kepada negeri-negeri di luar India, khususnya ke pusat Islam. Mereka tidak menganggap diri mereka sebagai bagian dari kultur India, tetapi lebih merindukan tanah suci Makkah dan makam Nabi di Medinah. Tidak ada kesusasteraan lain yang menyebutkan nama Nabi dengan nama keluarga yang menunjukkan asal-usul Arab (Makki, Indo-Persia dan nyanyian-nyanyian daerah. Aurangzeb kelihatan sebagai

³Lihat K.A. Nizami, "The Naqshabandiyyah Order" (bab 8) dan S.A. Rizvi, "Sufism in the Indian Subcontinent" (bab 12), dalam Seyyed Hossein Nasr, (ed.), *Islamic Spirituality Manifestations* (New York: Crossroad, 1991).

perwujudan dari pendekatan "yang berkiblat ke Mekkah", yang memunculkan gerakan-gerakan reformasi pada abad ketigabelas/kesembilanbelas. Sedangkan Dārā Shikoh mengharapkan adanya solusi lain bagi problem identitas Muslim di India, yaitu rekonsiliasi dengan spiritualitas Hinduisme. Kedua kecenderungan yang konflik ini akhirnya memanifestasikan diri pada pemisahan negeri yang terjadi pada tahun 1947.

Meskipun demikian, ada seorang figur yang semua Muslim di India berhutang budi kepadanya dan yang syairnya sebagian besar telah membentuk pemikiran mistik dan puitis Indo-Muslim. Itulah Mawlana Rūmī.⁴ *Masnaw*-nya dikutip oleh para Brahmin di Bengal pada abad kesembilan/kelimabelas dan mempengaruhi Syah 'Abd al-Latif di Sind, yang mengikuti jejaknya setelah itu dengan menulis *Risālo*. Karya Rūmī tersebut telah mengerakkan Aurangzeb untuk meneteskan air mata dan ditulis dengan indah, dalam berbagai petikan (kutipan) oleh Dārā Shikoh. Pengaruh Rūmī pada spiritualitas Indo-Pakistan tidak bisa dinilai terlalu tinggi dan patut diselidiki secara detail. Rūmī jugalah yang pada abad ini tampak sebagai pembimbing spiritual dari pemikir dan penyair Muslim, yang mengekspresikan harapan-harapan, dukacita-dukacita, dan problem-problem Muslim India dengan sangat mengesankan, yaitu Muhammad Iqbal, yang dalam karyanya berbagai aspek Islam India yang berbeda-beda tampak sekali lagi menemukan ekspresi filosofis dan puitis yang merangsang pemikiran.

⁴Suatu peninjauan mengenai pengaruh Rumi di Indo-Pakistan terdapat dalam A. Schimmel, *The Triumphal Sun* (London: East West Publications, Fine Books, 1978), bab terakhir yang berjudul "Mawlana Rumi's Influence in East and West".