

JOHAN TER HAAR

Weg van God. Mystiek in de islam

INLEIDING

Mystiek laat zich omschrijven als het streven naar een zeer persoonlijke en directe relatie met God, een relatie die als het ware aan den lijve wordt ervaren, en die zo intens kan zijn dat de mysticus het gevoel heeft dat God de enig ware realiteit is. Aan een dergelijke relatie met God – dat is een wezenlijk onderdeel van de mystiek – dient echter voortdurend gewerkt te worden; het is geen relatie die eenmaal tot stand gekomen, verder nauwelijks of geen onderhoud vraagt. Trouwens, mystiek behelst ook veeleer het streven naar zo'n relatie dan dat het de garantie biedt dat deze relatie ook feitelijk tot stand komt.

Deze beschrijving biedt een goed uitgangspunt voor een beschrijving van het verschijnsel in de islam dat gewoonlijk het soefisme (*tasawwuf*, zoals het Arabische woord luidt) wordt genoemd. Wie daarentegen dit verschijnsel benadert op basis van bijvoorbeeld de definitie die Bruno Borchert in zijn boek over de mystiek geeft, namelijk 'Uit ervaring weten dat alles op een of andere wijze samenhangt, dat alles in oorsprong één is,'¹ loopt het reële gevaar het soefisme onrecht aan te doen. Dit laatste dreigt trouwens ook wanneer men zich baseert op de omschrijving die in Van Dale's woordenboek van mystiek wordt gegeven, 'hartstochtelijk streven van de ziel naar de bijzondere vereniging met God, en van God met de mens (lat. *unio mystica*).'²

De zojuist gegeven definitie van Bruno Borchert wordt onmiddellijk vooraf gegaan door de constatering 'Het [de mystiek] is een fenomeen dat in alle religies en culturen

blijkt voor te komen, in zijn uitingsvormen verschillend, maar in de kern overal hetzelfde.' Op zich is het ongetwijfeld juist dat het verschijnsel mystiek in alle religies voorkomt, maar dat mystiek 'in de kern overal hetzelfde is', is nog maar de vraag. Deze definitie erkent onvoldoende het eigen karakter van de mystiek in de verschillende godsdiensten, en dus ook de mystiek in de islam, het soefisme. Een dergelijke benaderingswijze heeft veel te weinig oog voor het feit dat het soefisme een autochtoon islamitisch verschijnsel is, een verschijnsel dat in de schoot van de islam ontstaan is, en geen 'fremdkörper', dat de islam aan een andere godsdienst of cultuur heeft ontleend. Bovendien doet de definitie van Bruno Borchert, en trouwens ook de omschrijving in Van Dale, onrecht aan de grote verscheidenheid van opvattingen en praktijken die het soefisme en de geschiedenis van het soefisme te zien geven. Ze reduceren het soefisme tot een verschijnsel waarin de idee van de eenheid van al wat bestaat centraal staat, of de eenwording met God wordt nagestreefd, terwijl het soefisme in werkelijkheid veel meer omvat.

Het valt niet te ontkennen dat de opvatting als zou mystiek wezensvreemd zijn aan de islam en dus per definitie uit een andere religie of cultuur stammen, heel lang opgeld heeft gedaan in de westerse islamologie. Zo heeft men de oorsprong van het soefisme onder meer in het boeddhisme of het christendom menen te moeten zoeken. Dit laatste is bijvoorbeeld bepleit door de bekende Spaanse islamoloog Miguel Asín Palacios, die zelfs zover gaat dat hij het soefisme een gechristianiseerde islam noemt. 'For me, Sufism in its beginning was a simple case of imitation, though much was conscious imitation, of oriental Christian monkhood.'³ Christelijke monniken en heremieten waren een zeer bekend verschijnsel in de Arabische wereld ten tijde van het ontstaan van de islam en zij staan dan ook aan de oorsprong van het soefisme. Miguel Asín Palacios kan zelfs betogen, in een studie over Johannes van het Kruis, dat deze christelijke mysticus een islamitische voor-

loper heeft gehad, zonder met zichzelf in tegenspraak te komen. Immers, de betreffende soefi is in wezen een christen.³ De reden waarom voor Miguel Asín Palacios de opvatting dat het soefisme een oorspronkelijk islamitisch verschijnsel is – een opvatting waarvan hij wist dat ze gedeeld werd door bijvoorbeeld de door hem zeer bewonderde islamoloog Louis Massignon – onhoudbaar is, is tweeledig. Enerzijds is de islam te primitief om een verfijnd verschijnsel als dat van de mystiek te hebben voortgebracht en anderzijds kan de profeet van de islam, werelds, om niet te zeggen hedonistisch als hij was, zijn geloofsgenoten onmogelijk geïnspireerd hebben tot een mystieke levenshouding. Het moge duidelijk zijn dat hier traditionele vooroordelen ten aanzien de islam en de profeet van de islam aan het woord zijn. Met het verdwijnen van deze vooroordelen vindt ook de opvatting dat de oorsprong van het soefisme voor het grootste gedeelte buiten de islam gezocht moet worden, steeds minder aanhangers, al zijn ze nog steeds niet helemaal verdwenen.

Hiermee wil uiteraard niet gezegd zijn dat het soefisme geen enkele invloed van andere godsdiensten of culturen heeft ondergaan. Waar het echter om gaat, is het besef dat die eventuele invloeden zo geïntegreerd zijn in de islam dat het een islamitische verschijnsel is geworden, hetgeen impliceert dat het soefisme alleen in de context van de islam op de juiste manier begrepen kan worden. Of in een bepaald onderdeel van het soefisme wellicht invloed van een andere goddienst te bespeuren valt, zegt als zodanig nog niets over de manier waarop dat onderdeel in de context van de islam functioneert. Wie een meer dan oppervlakkige kennis van de islamitische mystiek ambieert, moet in de eerste plaats rekening houden met deze context. Uiteraard kan het voor een goed begrip van het soefisme verhelderend zijn af en toe een vergelijking te maken met de christelijke mystiek. Voorwaarde is dan wel dat daarbij het eigene van de islamitische mystiek niet uit het oog wordt verloren. Dit is vooral daarom zo belangrijk omdat bij een

beschrijving van het soefisme, precieser nog bij een vertaling van begrippen uit het soefisme, vaak gebruik wordt gemaakt van termen die aan het christendom zijn ontleend. Een vluchtige blik in de westerse literatuur over het soefisme leert dat het gebruik van dergelijke termen kennelijk onvermijdelijk is en ook schrijver dezes ontkomt er niet aan termen te gebruiken als bijvoorbeeld 'heiligheid', 'orde' en 'broederschap'. Hoe vertrouwder deze termen de lezer in de oren klinken, des te belangrijker is het te beseffen dat ze in in een islamitische context verstaan dienen te worden.

De islamitische mystiek kent niet alleen een lange en rijke geschiedenis, maar wordt ook gekenmerkt door een grote verscheidenheid aan stromingen en verschijnselen. In een kort artikel als dit kunnen dan ook slechts een paar aspecten aan de orde worden gesteld. Eerst zal worden ingegaan op de ontwikkeling van het soefisme van wereldverzaking tot godsliefde en daarna op de institutionalisering van de islamitische mystiek. Tenslotte zal de positie van het soefisme in de hedendaagse islam ter sprake komen.⁴

VAN WERELDVERZAKING TOT GODSLIEFDE

De islamitische overlevering weet te melden dat er tijdens het leven van de profeet Mohammed al moslims waren die een teruggetrokken leven leidden, gewijd aan devotie en ascese. Zij kwamen bijeen in de hal van de moskee van Medina en bekommerden zich niet om aardse zaken als geld en goed. Hun geloofsgenoten zagen dit als een lediggang, waar ze weinig begrip voor konden opbrengen. Maar volgens diezelfde overlevering was het God zelf die deze vrome lieden in bescherming nam, zoals blijkt uit het koranvers, waarin de moslimse gemeenschap in de persoon van Mohammed te horen krijgt: 'En jaag hen niet weg die hun Heer in de morgen en de avond aanroepen terwijl zij Zijn aangezicht zoeken.'⁵

De historiciteit van deze overlevering staat hier niet ter discussie. Waar het op aankomt is dat hier treffend geïllustreerd wordt dat het soefisme begonnen is als een beweging met een een sterk ascetische inslag. Vrome moslims bepleiten een in alle opzichten sobere levensstijl, waarin de vreze Gods een grote rol speelt en waarin het aardse leven veel minder aandacht krijgt dan de uiteindelijke consequenties die dit leven zal hebben voor het hiernamaals. Een dergelijk begin van het soefisme kan, in ieder geval ten dele, verklaard kan worden als een reactie op het eclatante succes van de islam en de groei van de materiële welvaart, die zich tegelijk met de verspreiding van deze godsdienst voordeed. De prediker Hasan van Basra (gest. 728) is de verpersoonlijking geworden van dit vroege ascetisme. In zijn preken waarschuwt hij onvermoeibaar tegen de gevaren van rijkdom en aards succes. ‘Maak van deze wereld een brug waar je overheen loopt, maar waarop je niet bouwt’, luidt een van zijn uitspraken.

De Arabische term *soefi* duikt voor het eerst op in de tweede helft van de 8ste eeuw en het is waarschijnlijk dat de term is afgeleid van het Arabische woord *suf* dat ‘wol’ betekent. Dit suggereert dat de mensen die aldus werden genoemd, zich kennelijk door hun kleding onderscheidden van hun omgeving. Het dragen van wol is inderdaad lang geassocieerd geweest met een vrome en ascetische levenswijze. Maar in de (latere) soefi literatuur worden ook andere verklaringen van de term *sufi* gegeven, met name op basis van de gedachte dat de afleiding van de term *suf* (wol), die weliswaar filologisch gezien het meest voor de hand ligt, uitsluitend verwijst naar een uiterlijk aspect van deze levenshouding. Als de term *sufi* daarentegen in verband wordt gebracht met de stam *saf* die ‘reinheid’ betekent, dan wordt hiermee iets tot uitdrukking gebracht, dat veel meer het wezen van deze levenshouding raakt. Reinheid wil in dit verband zeggen dat iemand zichzelf, in het bijzonder zijn hart, gezuiverd heeft van alles wat zijn aandacht voor God in de weg staat. ‘Degene die gelouterd is door de lief-

de is rein (*saf*), maar wie gelouterd is door de Geliefde [God] is mysticus (*sufi*), aldus deze literatuur.

Ook al vertoont de ontstaansgeschiedenis van het soefisme nog vele lacunes, vast staat wel dat in de beginfase de ascese zo'n overheersende rol speelt dat soefisme nauwelijks meer inhoudt dan een leven in armoede, soberheid en wereldverzaking. 'Het soefisme is niets bezitten en door niets bezeten zijn', zoals een geliefde uitspraak luidt. Vandaar ook dat de termen *faqir* en *darwish* (derwisj), die beide 'arm' betekenen, zich ontwikkelen tot equivalenten van de term *sufi*.

Langzaam maar zeker echter doen andere elementen hun intrede, zij het dat dit niet ten koste gaat van de ascese, want die blijft een wezenlijk en elementair kenmerk van het soefisme. Zo wordt bijvoorbeeld in de tweede helft van de achtste eeuw de idee van de onbaatzuchtige liefde geïntroduceerd door de mystica Rabi'a al-Adawiyya (gest. 801). Volgens de vrome overlevering – die zich zozeer van haar meester heeft gemaakt dat ze nauwelijks nog een historische persoonlijkheid kan worden genoemd – wordt ze op zekere dag in Basra gesignaleerd met in haar ene hand een brandende toorts en in haar andere hand een emmer water. Om uitleg gevraagd antwoordt ze dat ze met de brandende toorts de hemel in brand wil steken en met de emmer water het hellevuur doven, want als hemel en hel niet langer bestaan, wordt pas duidelijk wie God aanbidt uit belangeloze liefde, en wie dit doet ofwel in de hoop in de hemel te komen of uit angst naar de hel te gaan.

In de loop van de negende eeuw zet deze ontwikkeling zich door in een aantal soefi's wier namen als het ware model staan voor bepaalde aspecten die sindsdien karakteristiek zijn voor de islamitische mystiek. Zo komt onder meer het begrip *ma'rifa* op, dat zoiets als 'intuïtief inzicht' betekent en vaak met 'gnosis' wordt vertaald, en dat staat tegenover 'ilm, wetenschappelijke of discursieve kennis. De mystici die over dit inzicht beschikken worden 'urafa genoemd (enkelvoud *arif*). Zij zien zonder kennis, zonder

gezichtsvermogen, zonder verkregen informatie, zonder observatie, zonder beschrijving, zonder sluier. Zij zijn zichzelf niet, en zo zij al bestaan, bestaan ze in God, die immers zelf volgens een bekende overlevering gezegd heeft: 'Wanneer ik een dienaar liefheb, dan ben ik, de Heer, zijn oor, zodat hij door Mij hoort; Ik ben zijn oog, zodat hij door Mij ziet, en Ik ben zijn hand zodat hij door Mij [dingen] pakt.' Zoals dat bij de termen *faqir* en *darwish* het geval was, is ook de term '*arif* praktisch tot een synoniem van soefi geworden.

Ook de begrippen 'nuchterheid' en 'vervoering' of 'extase' doen hun intrede. De extase of vervoering (*sukr*, hetgeen letterlijk 'dronkenschap' betekent) kan leiden tot een godservaring die zo sterk is dat de mysticus het gevoel heeft zichzelf, zijn eigen identiteit, te verliezen en op te gaan in God, hetgeen *fana* wordt genoemd. In de nuchterheid (*sahw*) daarentegen staat niet het verliezen van zichzelf en het opgaan in God centraal, maar juist het behoud van de eigen identiteit en het voortbestaan (*baqa*) als individu. Men heeft wel gemeend dat het begrip *fana* onder invloed van het boeddhisme in het soefisme terecht is gekomen en dat het dus de islamitische variant van het begrip *nirvana* zou zijn. Maar in de islamitische mystiek is de *fana* niet het eindpunt, want deze ervaring dient als het ware gecomplementeerd te worden door de *baqa*, waardoor de eigen identiteit van de betreffende mens niet zo zeer verloren gaat, als wel naar een hoger plan wordt getild. Op een vergelijkbare manier worden soms ook nuchterheid en extase als complementair gezien, in die zin dat door de extase een hoger niveau van nuchterheid bereikt wordt. Overigens gaat het hierbij in beide gevallen om een ideaal, en uitdrukkelijk wordt erkend dat dit ideaal niet door iedere soefi wordt bereikt.

De extatische godservaring heeft sommige mystici tot uitspraken gebracht die vanuit een strikt dogmatisch standpunt gezien, zo niet ketters, dan toch minstens choquerend zijn, omdat ze de onoverbrugbare kloof tussen Schepper

en schepsel lijken te ontkennen. Zo heeft bijvoorbeeld Abu Yazid Bistami (gest. 874) in een moment van vervoering uitgeroepen ‘Lof zij mij, hoe groot is mijn glorie!’ Het beroemdste voorbeeld van een dergelijke uitspraak – in de soefi literatuur *shath* geheten, hetgeen met ‘paradox’ of ‘locution théopatique’ is vertaald – is zonder enige twijfel het *Ana’l-haqq* van Mansur al-Hallaj (858- 922), die voor deze uitspraak de doodstraf kreeg, hetgeen overigens niet verhinderd heeft dat hij tot een van de bekendste islamitische mystici is geworden. Letterlijk betekenen deze woorden ‘Ik ben de (absolute) waarheid’, maar ook de vertaling ‘Ik ben God’ is mogelijk, omdat de term *al-haqq* in het soefisme een zeer gebruikelijke aanduiding is van God. In soefi kringen wordt tot op de dag van vandaag de godservaring die ten grondslag lag aan de woorden van al-Hallaj over het algemeen als een authentieke ervaring beschouwd. Wel is men van mening dat hij iets voorzichtiger had dienen te zijn en zijn godservaring niet zo openlijk van de daken had moeten schreeuwen.

Mansur al-Hallaj was niet de eerste en hij is ook niet de enige soefi geweest die in aanvaring kwam met de islamitische rechtsgeleerden (*ulama*) die het soefisme als gevaar voor de orthodoxie zagen. Ook soefis die zich niet schuldig maakten aan choquerende uitspraken, hoefden over het algemeen niet te rekenen op veel sympathie van de kant van deze *ulama*. Laatstgenoemden werden daarin vaak ook gesteund door de wereldse machthebbers, die het soefisme gevaarlijk vonden niet zozeer om theologische, maar veeleer om politieke en maatschappelijke redenen, vanwege de onrust en opwinding die soefi’s soms veroorzaakten. In het geval van al-Hallaj is inmiddels komen vast te staan dat zijn veroordeling en terechtstelling voornamelijk door politieke overwegingen was gemotiveerd.

Vanaf ruwweg de 10e eeuw is er in de geschiedenis van het soefisme een proces op gang gekomen dat in hoge mate als een institutionalisering gekarakteriseerd kan worden. In de eerste plaats heeft dit proces geleid tot een min of meer samenhangende leer van het soefisme met een duidelijk apologetisch karakter. Daarnaast is er een aantal vaste rituelen en praktijken ontstaan, die het mystieke leven als het ware markeren. In de derde plaats heeft het geresulteerd in wat wel een mystieke filosofie wordt genoemd. Tenslotte heeft dit proces ertoe geleid dat het kiezen voor een mystieke levenshouding bijna per definitie toetreden tot een mystieke broederschap betekent.

Leer van de mystiek

De lotgevallen van al-Hallaj en andere soefi's die in aanvaarding kwamen met de *ulama* heeft er mede toe bijgedragen dat in kringen van soefi's zelf de behoefte ontstond de belangrijkste aspecten van het soefi-zijn niet alleen op een min of meer samenhangende manier te beschrijven, maar ook te verdedigen als volledig in overeenstemming met de leer van de islam. Het resultaat was een serie boeken die sindsdien als klassieke handboeken worden beschouwd.⁶ Hun apologetisch karakter blijkt onder meer uit de nadruk die ze leggen op de noodzaak van een stipte naleving van de leer en praktijk van islam, niet alleen omdat dit een voorwaarde is voor de beoefening van de mystiek, maar ook omdat het welslagen ervan, en daarmee de hoogte waartoe een soefi opklimt, in belangrijke mate hiervan afhankelijk is. Voorts laten deze handboeken telkens weer uitkomen dat de terminologie waarvan de soefi zich bedient rechtstreeks aan de koran is ontleend is, of minstens is terug te vinden in de uitspraken die van de profeet van de islam zijn overleverd.

Een van de meest centrale begrippen uit de leer van de mystiek, zoals neergelegd in de bedoelde handboeken, is

het begrip 'reis'. De mysticus is iemand die een reis (*seir*) maakt of een pad (*tariq*) bewandelt, een reis en een pad die hem of haar uiteindelijk tot God zullen voeren, of beter nog, heel dicht bij God brengen. Deze reis kent vele fasen en stadia die achtereenvolgens doorlopen dienen te worden. In de handboeken worden ze uitvoerig beschreven en toegelicht, zij het dat er geen uniformiteit bestaat wat hun aantal en volgorde betreft. Algemeen kan wel gezegd worden dat 'ommekeer' en 'berouw' stadia zijn aan het begin van het mystieke pad, en dat 'nabijheid bij God' en 'welbehagen in God' stadia zijn die eerst tegen het einde van de mystieke reis worden bereikt.

Het louteringsproces, waar 'ommekeer' en 'berouw' deel van uitmaken, wordt voorgesteld als een *jihad*. Hiermee wordt in dit verband niet de 'heilige oorlog' voor de uitbreiding – precieser, de verdediging – van de islam bedoeld, maar de strijd die de mysticus dient voeren om te leren zichzelf te beheersen en zijn driften en hartstochten in bedwang te hebben. Dit betekent een strijd tegen de *nafs* (ziel, ego) van de mens, dat wil zeggen die kracht in de mens die hem aanzet tot opstandigheid en ongehoorzaamheid aan God en Zijn gebod. 'Want de ziel is toch iets dat tot het kwaad aanzet', zo leert de koran.⁷ In de ogen van een soefi is deze strijd de ware *jihad*, zoals bevestigd wordt in een herhaaldelijk geciteerde uitspraak van de Profeet, waarin deze strijd tegen de *nafs* 'de grootste *jihad*' wordt genoemd.

Armoede en soberheid vormen een integraal onderdeel van het louteringsproces. In de soefi literatuur, met name in de levensbeschrijvingen van bekende soefis, zijn diverse voorbeelden te vinden van mystici die hierin buitengewoon rigoreus, om niet te zeggen extreem waren. Toch is het ideaal niet een leven in totale bezitloosheid, maar veeleer een leven dat gekenmerkt wordt door het ontbreken van gehechtheid aan aardse bezittingen. De soefi dient zich niet te bekommeren om aardse zaken als huis en haard, geld en goed. Hij moet zijn vertrouwen alleen op

God te stellen, want vertrouwen op aardse instanties is in wezen een vorm van ongelooft, een aantasting van het centrale dogma van de uniciteit van God. Van de andere kant is overdrijving uit den boze, want per slot van rekening is het ondermaanse niet intrinsiek slecht of verkeerd. Als door God geschapen moet het in wezen positief worden gewaardeerd. Dat geldt ook voor de huwelijks staat. Volgens een vaak aangehaalde uitspraak van de Profeet zou deze het celibaat zeer uitdrukkelijk hebben afgewezen als iets dat in strijd is met de islam. En toch lezen we in de literatuur regelmatig dat een soefi niet alleen feitelijk celibatair leefde, maar zich ook negatief uitliet over het huwelijk. Zo heeft bijvoorbeeld Ibrahim b. Adham (gest. 776 of 790), een prins die zich na een bekering aan het mystieke leven wijdde, volgens de overlevering gezegd: 'Wie in het huwelijk treedt, begeeft zich aan boord van een schip [een voor die tijd uiterst hachelijke onderneming], en wanneer er een kind wordt geboren, lijdt hij schipbreuk.' Ook Rabi' al-Adawiyya wilde van geen huwelijk weten, zelfs niet met Hasan van Basra. 'Mijn bestaan is in God, en ik ben helemaal van Hem', zou ze hebben geantwoord toen Hasan haar ten huwelijk vroeg, een antwoord dat een christelijke mystica niet zou hebben misstaan. Daar staat tegenover dat vele -wellicht zelfs de meeste- soefi's getrouwd waren.

Hoezeer in de handboeken ook wordt benadrukt dat een mysticus zich strikt dient te houden aan de letter van de leer en praktijk van de islam, tegelijkertijd wordt vaak gesteld dat de geest van de leer en de praktijk minstens even belangrijk is. Er wordt, anders gezegd, onderscheid gemaakt tussen de exoterische kant van de islam (*zahir*, letterlijk 'buitenkant', 'uiterlijk') en de esoterische (*batin*, 'binnenkant', 'innerlijk'). Enerzijds is dit onderscheid bedoeld om te laten zien dat soefi's niet volstaan met een louter plichtmatige, om niet te zeggen wettische geloofsbeleving, maar dat ze willen doordringen tot het wezen, de geest van de islam. Anderzijds wordt het onderscheid soms zo gebruikt dat de suggestie wordt gewekt als zou het

mystieke leven een hoger niveau van islamitische geloofsbeleving vertegenwoordigen. Een dergelijke suggestie wordt vooral gewekt wanneer in plaats van *zahir* en *batin* de termen *sura* en *haqiqa* worden gebruikt, die respectievelijk 'uiterlijke vorm' en 'waarheid, wezen' betekenen. Volgens wordt deze tweedeling vaak nader uitgelegd met behulp van de driedeling *shari'a*, *tariqa* en *haqiqa*. *Shari'a* staat hier voor een levenswijze die gekenmerkt wordt door een strikte naleving van de islamitische wet, en *tariqa* (dat evenals het al eerder genoemde *tariq* het mystieke pad betekent) voor het mystieke leven. Door dit leven, dus door de *tariqa* wordt de naleving van de wet naar een hoger plan getild, en wel op zo'n manier dat dan pas de waarheid (*haqiqa*) van de islam wordt bereikt. Kortom, de ware islam is een synthese van de formele naleving van de islamitische wet en het bewandelen van het mystieke pad. Min of meer inherent aan een dergelijke voorstelling van zaken is dat het niveau van de *haqiqa* niet voor alle moslims is weggelegd, maar is voorbehouden aan een betrekkelijk kleine minderheid. De overgrote meerderheid van de moslims moet zich tevreden stellen met de naleving van de wet, hetgeen overigens niet gelijk gesteld mag worden met een wettische beleving van de godsdienst die de islam is. Toch vertoont de mystieke theorie een zekere ambivalentie: enerzijds wordt uitdrukkelijk erkend dat een moslim geen soefi hoeft te zijn om aan de eisen van zijn godsdienst te voldoen, maar anderzijds is er in de manier waarop de islam beleefd wordt sprake van een niveau, dat alleen via de mystiek bereikt kan worden en dat bovendien nog het niveau van de ware islam genoemd wordt.

In een korte beschrijving van de leer van de mystiek mogen de begrippen *wali* en *wilaya*, die al heel vroeg hun intrede hebben gedaan in de islamitische mystiek, zeker niet onvermeld blijven. In de westerse literatuur worden deze begrippen nagenoeg altijd vertaald met 'heilige', respectievelijk 'heiligheid'. Tot op zekere hoogte ligt deze vertaling voor de hand, want wie zoekt naar een westers equi-

valent voor *wali* en *wilaya* komt al heel vlug uit bij 'heilige' en 'heiligheid'. Maar dan is het wel zaak te beseffen dat *wali* en *wilaya* in de context van de mystieke islam een heel andere gevoels- en geloofswaarde hebben dan heilige en heiligheid in met name het katholieke christendom. Het verdient daarom aanbeveling een vertaling als bijvoorbeeld 'vriend [van God]' of 'protégé [van God]' te gebruiken. Een 'vriend van God' is een soefi die de mystieke reis voltooid heeft en de nabijheid bij God heeft bereikt, of beter nog, een soefi die heel ver gekomen is op deze reis en God heel dicht benaderd heeft. Want in wezen komt er geen einde aan de mystieke reis en is het altijd mogelijk nog dichter bij God te komen. 'Vriend van God' is geen erkenning die een soefi ten deel valt op grond van een min of meer formeel proces, vergelijkbaar met een heiligverklaring, het is het resultaat van de reputatie die een soefi tijdens zijn leven, en vaker nog, na zijn dood, heeft opgebouwd en van het respect dat hij door zijn manier van leven als het ware afdwingt in zijn omgeving. Dit respect neemt soms de vorm aan van een verering, en dat is vooral het geval wanneer de vriend van God de reputatie heeft wonderen te kunnen doen. Enerzijds wordt deze gave als een duidelijke aanwijzing beschouwd dat een soefi inderdaad een vriend van God is, maar anderzijds wordt in de literatuur herhaaldelijk gewaarschuwd voor het gevaar dat hier op de loer ligt. Want een wonder kan ook een trucje zijn van de duivel waarmee hij de soefi in de waan wil doen verkeren dat hij het einde van de mystieke reis bereikt heeft. Vandaar dat bijvoorbeeld de al genoemde Abu Yazid Bistami zijn vermogen wonderen te doen wantrouwde en van mening was dat vogels die vliegen en vissen die zwemmen, veel grotere wonderen zijn.

Riten

De institutionalisering van het soefisme heeft ook geleid tot het ontstaan van een aantal ritens die als belangrijke hulpmiddelen worden beschouwd voor de voortgang op

het mystieke pad. Verreweg de belangrijkste hiervan is de zogeheten *dhikr*. Deze term, die letterlijk ‘gedenken [van God]’ betekent, is aan de koran ontleend, waar de opdracht gegeven wordt ‘Jullie die geloven. Gedenkt God veelvuldig’,⁸ en waar gezegd wordt ‘Zij die geloven en wier harten gerustgesteld worden doordat zij God gedenken – zeker, door God te gedenken worden de harten gerustgesteld.’⁹ De *dhikr* houdt in dat de soefi een bepaalde formule, vaak het eerste deel van de islamitische geloofsbelijdenis: ‘Er is geen god dan God alleen’, een bepaald aantal keren herhaalt. Sommige soefi’s verrichten de *dhikr* hardop, terwijl anderen van mening zijn dat het bij voorkeur in stilte dient te geschieden. Weer anderen laten de *dhikr* gepaard gaan met ritmische lichaamsbewegingen, die het uitspreken van de formule als het ware kracht bijzetten. Soms is hier zelfs sprake van een heuse dans. In alle gevallen is het doel van de *dhikr* dat de soefi leert zijn aandacht volledig op God te richten, en zich door niets hiervan te laten afleiden. Het herhalen van de formule is daarbij slechts een middel. Uiteindelijk gaat het erom dat de mysticus zich de habitus eigen maakt dat hij voortdurend met zijn gedachten bij God is, niet alleen op die momenten dat hij zich teruggetrokken heeft op een stille plek, maar ook en vooral te midden van de drukte en het lawaai van het dagelijkse leven.

Mystieke filosofie

De systematisatie van het soefisme in een leer heeft sommige soefi’s ertoe gebracht een speculatief, metafysisch getint stelsel te ontwerpen waarin de vraag naar de preciese aard van de relatie tussen God en mens, tussen schepper en schepsel centraal staat. Voor het antwoord op deze vraag gaat de soefi niet zozeer te rade bij de wetenschap van de islamitische dogmatiek, die tot het domein van de rationale en discursieve kennis (*‘ilm*) behoort, hij laat zich veel meer leiden door zijn op intuïtie en persoonlijke ervaring gebaseerde inzicht (*ma’rifā*). Dit inzicht hangt overi-

gens in niet onbelangrijke mate af van de graad van loutering die bereikt wordt, en meer nog van de goddelijke inspiratie.

Dit type filosofische mystiek of mystieke filosofie is onverbrekkelijk verbonden met de naam Ibn 'Arabi (1165-1240), wiens opvattingen heel vaak worden samengevat in de pregnante formule 'Alles is Hij [dat wil zeggen God]'. Niet alleen buiten de wereld van de islam, maar ook in kringen van moslims, vooral niet-soefi's, wordt wel eens betoogd dat deze mystieke filosofie in wezen niets anders is dan een vorm van monisme of zelfs pantheïsme. Een dergelijke interpretatie is op zijn minst eenzijdig, al was het alleen maar omdat ze teveel berust op de zojuist genoemde formulering. De leer van Ibn 'Arabi omvat veel meer dan deze eenvoudige formule doet vermoeden, een formule die bovendien niet van hem zelf is. Ook miskent deze interpretatie dat deze leer alleen binnen de context van de islamitische mystiek op de juiste manier verstaan kan worden. Dit betekent dat de geschriften van deze soefi gelezen moeten worden als pogingen om zeer persoonlijke en zelfs individuele ervaringen onder woorden te brengen, en niet als pogingen om een universeel, voor iedereen geldend filosofisch stelsel te ontwerpen. In kringen van soefi's is dit altijd beseft en heeft men altijd groot respect gehad voor Ibn 'Arabi, wiens leer in de geschiedenis van de islamitische mystiek een niet te onderschatten invloed heeft uitgeoefend en nog steeds uitoefent. Er zijn wel soefi's geweest, die kritiek hadden op Ibn 'Arabi, soms zelfs felle kritiek, maar dat betrof vooral bepaalde aspecten van zijn opvattingen, en in ieder geval niet de persoon van de Spaanse mysticus.

Ordes

Het proces van institutionalisering heeft er ook toe geleid dat de mystiek in de islam steeds meer in groepsverband werd beoefend. Het begon ermee, al vrij vroeg in de geschiedenis van het soefisme, dat wie het mystieke pad

wilde bewandelen op zoek ging naar iemand die hem de weg zou kunnen wijzen. Zo iemand heet *murshid* ('degene die leiding geeft'), of ook wel sjeik of *pir* ('oude man'). De noodzaak zich aan te sluiten bij een *murshid* is vooral gelegen in het feit dat de gevaren die de aankomende mysticus (*murid*, vaak met 'novice' vertaald) bedreigen, zeer reëel en talrijk zijn. Het grootste gevaar schuilt in de novice zelf, en wel in zijn ego (*nafs*) dat hem in de waan doet verkeren dat hij hoog boven zijn mede-moslims uittorent en dat hij al heel ver gevorderd is op het mystieke pad. Alleen het voortdurende toezicht van de geestelijke leidsman, aan wie hij zich helemaal moet overgeven, kan hem voor dit gevaar behoeden. Een volgende fase in dit proces brak aan toen een *murshid* een hele groep novicen om zich heen verzamelde en met hen, in ieder geval voor een bepaalde periode, onder één dak woonde. Abu Sa'id b. Abu'l-Khayr (967-1047) wordt beschouwd als de eerste die regels heeft opgesteld voor het gemeenschappelijke leven in wat gewoonlijk een *khanaqah* ('convent') wordt genoemd. Het proces bereikt zijn eindpunt wanneer een dergelijk leven in gemeenschap zich niet afspeelt rond één bepaalde leidsman, maar zich als het ware consolideert in een beweging die na de dood van die leidsman wordt voortgezet en van generatie op generatie wordt doorgegeven. Dan ontstaat wat in het soefisme een *tariqa* heet, een term die niet alleen het beoefenen van de mystiek betekent, zoals al is opgemerkt, maar die hier vooral betrekking heeft op de institutionele kant ervan, en die met 'orde' of 'broederschap' wordt vertaald. De ordes worden gewoonlijk genoemd naar de geestelijke leidsman, die als hun stichter wordt beschouwd. Zo ontleen de Qadiri's hun naam aan 'Abd al-Qadir Jilani (gest. in 1166) en Naqshbandi's aan Baha al-Din Naqshband (gest. in 1389). Maar alle ordes zijn ook van mening dat het gedachtegoed van hun stichter en naamgever uiteindelijk teruggaat op de profeet Mohammed. Vandaar dat ze over een stamboom beschikken waarin alle schakels tussen de Profeet en de stichter worden opgesomd, maar

waarin ook alle namen worden genoemd van de leidslieden die na de stichter de orde van generatie op generatie hebben doorgegeven. Zo'n stamboom heet dan ook *silsila* hetgeen letterlijk 'keten' of 'ketting' betekent.

Het is van groot belang bij het (praktisch overmijdelijke) gebruik van de term 'orde' als vertaling van *tariqa* de islamitische context niet uit het oog te verliezen. Bij *tariqa* moet dan ook niet gedacht worden aan een hiërarchisch opgezette en centraal geleide organisatie, al was het alleen maar omdat de islam als zodanig geen organisatiestructuur kent die gelijkenis vertoont met die van het christendom. Zo fungeert bijvoorbeeld het convent waarin de stichter-naamgever van een bepaalde orde geleefd heeft en waar hij begraven ligt, niet als het centrum van waaruit de orde geleid wordt. De verschillende conventen van een orde zijn in beginsel autonoom. Bovendien komt het regelmatig voor in de geschiedenis van een orde, dat een geestelijke leidsman zo'n bekendheid krijgt dat de orde een nieuwe naam krijgt en in het vervolg naar hem wordt genoemd. Een bekend voorbeeld hiervan zijn de Mujaddidi's, zo genoemd naar Ahmad Sirhindi (1564-1624) alias de *mujaddid* (vernieuwer), die een Naqshbandi was.

De continuïteit van een bepaalde orde is in de eerste plaats gewaarborgd door het feit dat een geestelijke leidsman iemand die onder zijn leiding vergevorderd is op het mystieke pad, aanwijst als zijn opvolger, dat wil zeggen als degene die na hem leiding geeft aan het convent. In de tweede plaats is het gebruikelijk dat de geestelijke leidsman andere, gevorderde leerlingen ofwel uitdrukkelijk opdracht geeft om elders zelfstandig als geestelijk leidsman op te treden, dan wel hen op hun verzoek toestaat naar elders te vertrekken. In het laatste geval hoeft dit niet per se te betekenen dat de betreffende leerling elders zelfstandig als leidsman werkzaam is. Het kan ook zijn dat hij zich elders bij een andere leidsman aansluit. Het komt dan ook met grote regelmaat voor dat een soefi lid is van meer dan één orde.

De al genoemde Qadiri's en Naqshbandi's zijn voorbeelden van ordes die in nagenoeg alle islamitische landen aanwezig zijn, maar er zijn ook ordes die alleen in bepaalde landen te vinden zijn. Zo komen bij voorbeeld de Chishti's hoofdzakelijk in India en Pakistan voor, terwijl Mawlawi's, die hun naam ontleen aan Mawlana (letterlijk 'onze meester') Jalal al-Din Rumi (gest. 1273) een exclusief Turkse orde zijn.

Het onderscheid tussen de verschillende ordes ligt voor een niet onbelangrijk deel op het terrein van de riten en praktijken. Zo staan bijvoorbeeld de Naqshbandi's op het standpunt dat de *dhikr* bij voorkeur in stilte verricht behoort te worden en ook niet gepaard mag gaan met ritmische lichaamsbewegingen. De Chishti's daarentegen verrichten de *dhikr* juist hardop, en bij de Rifa'i's, die hun naam ontleen aan Ahmad b. 'Ali al-Rifa'i (gest. 1182), wordt de *dhikr* zo luidruchtig verricht dat ze wel Krijgende of Brullende Derwisjen worden genoemd. Ook nogal rigoureuze vormen van zelfkastijding worden in deze orde niet geschuwd. Bij de Mawlawi's zijn muziek en dans zo karakteristiek dat ze bekend staan als Dansende Derwisjen.

Deze verschillen in riten en praktijken komen voort uit een verschil in visie op de manier waarop het mystieke pad idealiter bewandeld moet worden. De vraag of een soefi zich bij voorkeur dient te laten leiden door nuchterheid en soberheid, of dat hij zich ook over mag geven aan extase en vervoering, speelt hier een belangrijke rol. De Naqshbandi's en de Shadhili's, die genoemd zijn naar Abu'l-Hasan 'Ali al-Shadhili (gest. 1258), zijn ordes die de nadruk leggen op nuchterheid. Laatstgenoemden waarschuwen dan ook dat de strijd tegen de *nafs* nooit definitief beslecht is en dat een mysticus moet blijven beseffen dat de afstand tussen Schepper en schepsel in wezen onoverbrugbaar is. De Naqshbandi's worden vaak getypeerd als een orde die een groot belang hecht aan een strikte naleving van de islamitische wet. Ze hebben de naam uiterst gereserveerd, zo niet

afwijzend, te staan tegenover de mystieke filosofie van Ibn 'Arabi, en ook anti-sji'itisch te zijn. Maar de geschiedenis van deze orde laat duidelijk zien dat hun houding tegenover Ibn 'Arabi en het sji'isme veel genuanceerder is dan hun imago (een strikt orthodoxe, soennitische orde) doet vermoeden. Voor alle ordes geldt overigens dat het individuele karakter van ieder van hen niet absoluut is, maar niet onbelangrijke varianten kent, die niet alleen afhankelijk zijn van de regio waarin ze werkzaam zijn, maar ook van de historische ontwikkeling die ze hebben doorgemaakt. Dit wordt nog versterkt door het ontbreken van een nationaal of internationaal centrum van waaruit de betreffende orde geleid wordt.

Ordes onderscheiden zich ook van elkaar door hun stellingname tegenover de politieke gezagsdragers. Laatstgenoemden zoeken vaak bewust contact met soefi's en soefi-gemeenschappen en willen hen graag steunen, financieel en anderszins, in een poging hiermee hun eigen prestige en machtsbasis te vergroten. Sommigen ordes willen niets weten van deze toenaderingen en stellen zich op het standpunt dat soefi's zich principieel verre dienen te houden zich van wereldse zaken en zich niet moeten inlaten met politiek. De Chisti's stellen zich op dit standpunt. De Suhrawardi's – genoemd naar Abu Najib al-Suhrawardi (gest. 1168) – daarentegen zijn het voorbeeld van een orde die contacten met de politieke gezagsdragers juist uitdrukkelijk zoeken, in de overtuiging dat de orde dank zij deze contacten een rol kan spelen die niet alleen belangrijk is voor de individuele moslims, maar ook voor de maatschappij waarin die moslims leven.

SOEFISME EN DE MODERNE ISLAM

Sinds hun ontstaan, ruwweg vanaf de 12de en 13de eeuw, hebben de soefi ordes een grote rol gespeeld in de wereld van de islam. De verspreiding van de islam over grote delen

van de wereld, waaronder India, Pakistan en Indonesië, is in belangrijke mate het werk geweest van soefi's. Nog belangrijker is dat het soefisme tot op de dag van vandaag een niet te onderschatten invloed uitoefent in het dagelijks leven van miljoenen vrome moslims. Het meest zichtbaar treedt deze invloed aan de dag bij de graven van soefi's, in het bijzonder van die soefi's die na een leven van devotie de reputatie hebben gekregen in een geur van heiligheid te zijn overleden. Dergelijke graven zijn overal in de hele wereld van de islam te vinden. Zij zijn niet alleen veel talrijker dan bijvoorbeeld moskeeën, voor talloze moslims zijn ze ook veel belangrijker, afgaande althans op de manier waarop vele vrome moslims hun geloof beleven. Want het is de plek waar de gelovige via de vriend van God die hier begraven ligt, in contact hoopt te komen met God zelf. Graven van soefi's zijn centra van devotie en bedevaartplaatsen, die zich in een grote populariteit mogen verheugen. Gelovige mannen en vrouwen – vooral de laatsten, zo lijkt het wel – gaan er geregeld naar toe om er hun noden aan God voor te leggen in de verwachting dat Hij deze noden zal lenigen op voorspraak van Zijn vriend. Want het graf is de plek waar de goddelijke kracht (*baraka*) waarover de soefi beschikt dankzij zijn vriendschap met God, als het ware tastbaar aanwezig is.

Het is met name dit aspect van het soefisme dat in de loop van de tijd de nodige kritiek heeft opgeroepen, die soms zelfs de vorm aannam van een totale afwijzing van het soefisme als zodanig. Deze kritiek is ingegeven door de overweging dat de devotionele praktijken rond graven van soefi's in wezen een vorm van bijgeloof, of zelfs ongelooft zijn, omdat ze indruisen tegen een van de meest fundamentele dogma's van de islam, dat van de enigheid van God (*tawhid*). Want dit dogma impliceert dat een moslim zich uitsluitend tot God wendt, en zijn heil niet bij iets of iemand anders zoekt. Op deze basis stellen bijvoorbeeld de Wahhabiteten, die hun oorsprong hebben in de 19de eeuw en die thans in Saoedi-Arabië het gezicht van de islam

bepalen, zich op het standpunt dat er in de echte islam geen plaats is voor het soefisme. Een dergelijk standpunt wordt ook ingenomen door een beweging die in kringen van zogeheten fundamentalistische moslims aanhang vindt, de salafitische beweging, die een terugkeer tot de oorspronkelijke islam, tot de islam van de voorvaderen (*salaf*) bepleit. In hun ogen behoort het soefisme, of behoren in ieder geval de devotieele praktijken rond graven van soefi's, niet tot oorspronkelijke islam.

Er is nog een andere kritiek op het soefisme, die niet zozeer gebaseerd is op theologische dan wel politiek-maatschappelijke argumenten, en die vooral komt uit de hoek van niet theologisch-geschoolde, moslimse intellectuelen. Zij stellen het soefisme in hoge mate verantwoordelijk voor de stagnatie die zich in de wereld van de islam heeft voorgedaan en op grond waarvan vele moslimlanden onderontwikkeld of in ieder geval minder ontwikkeld zijn. In de ogen van deze critici is dit een direct gevolg van het feit dat onder invloed van het soefisme, dat een exclusieve concentratie op het spirituele propageert, in brede lagen van de moslimse bevolking onvoldoende belangstelling bestaat voor de wereld van de materie. Daar komt nog bij dat vooral de soefi sjeiks een kwalijke rol hebben gespeeld. Zij houden het bijgeloof in stand en werken de modernisering van de maatschappij tegen.

Deze kritiek wordt soms ook gedeeld door politieke gezagsdragers en overheidsinstanties. Een duidelijk voorbeeld hiervan is Turkije, dat in 1925 zelfs een officieel verbod heeft uitgevaardigd op soefi ordes en hun activiteiten. Maar ook in landen die niet zo rigoureuus te werk zijn gegaan, leeft vaak de gedachte dat het soefisme een achterhaald verschijnsel is en eigenlijk niet thuis hoort in een moderne maatschappij, of in ieder geval geen rol behoort te spelen in het openbare leven.

Dit alles neemt niet weg dat het soefisme nog steeds in vele islamitische landen onder brede lagen van de bevolking een belangrijke rol speelt. Regeringen ontkomen er

niet aan dit te erkennen en er rekening mee te houden, ook in een land als Turkije. Het ideaal van een gesecculariseerde maatschappij naar westers model wordt hier officieel nog volop gepropageerd, maar inmiddels is het verbod op soefi ordes praktisch een dode letter geworden.

De belangrijkste reden dat het soefisme is blijven voortbestaan, is ongetwijfeld dat het aan een diepe behoefte van vele moslims beantwoordt. Vandaar dat in veel islamitische landen het soefisme onverminderd een levende werkelijkheid is, hoezeer dit in kringen van bijvoorbeeld de *ulama* ook betreurd moge worden. In nagenoeg alle landen van de islamitische wereld zijn soefi's aanwezig en actief. Nog steeds zijn er moslims die zich geroepen voelen het pad van de mystiek te bewandelen en die zich aansluiten bij een orde. Maar vele malen groter is het aantal moslims dat op gezette tijden een convent bezoekt, vooral wanneer – en dat is vaak het geval – in dat convent een bekende soefi begraven ligt, om de hulp van de vriend van God in te roepen, of als dank voor een verkregen gunst. Met name op het platteland spelen dergelijke conventen een cruciale rol, vooral wanneer in de directe omgeving geen moskee aanwezig is. Maar ook in een stedelijke omgeving neemt zo'n convent vaak een belangrijke positie in, die vanuit de moskee wellicht met argwaan wordt bekeken, maar die daarom nog niet minder reëel en belangrijk is.

Het soefisme speelt nog een andere rol, die veel minder opvalt, maar daarom nog wel belangrijk is. Er zijn vele moslims die zich niet aansluiten bij een orde en ook niet deelnemen aan soefi riten en praktijken, maar die zich in hun persoonlijk leven wel laten inspireren door het soefisme. Deze inspiratie wordt in belangrijke mate opgedaan door het lezen van de geschriften van de grote soefis. Zeker wanneer deze geschriften de vorm hebben van mystieke poëzie, blijken ze voor vele moslims een belangrijke bron van inspiratie te zijn. De populariteit van de poëzie van bijvoorbeeld Rumi is hiervan een heel duidelijk voorbeeld, een populariteit die zich overigens tot ver buiten de

grenzen van de islam uitstrekt, zoals wel blijkt uit het feit dat bij voorbeeld in Amerika vertalingen van Rumi bestsellers zijn.

Bovendien gebruiken deze moslims het soefisme in toenemende mate voor apologetische doeleinden. In een poging tegenwicht te bieden tegen de negatieve beeldvorming van de islam in het Westen stellen ze de islam van de soefi's tegenover de islam van de fundamentalisten. Deze laatsten worden afgeschilderd als lieden die een onvoorwaardelijke toepassing eisen van de islamitische wet, die in hun ogen maar voor één uitleg vatbaar is. Het soefisme daarentegen staat voor een humane, tolerante islam, waarin ruimte is voor velen, en dat is in de ogen van deze moslims de ware islam.

Deze voorstelling van zaken is tot op zekere hoogte begrijpelijk en zelfs voor de hand liggend. Immers, het onderscheid tussen de esoterische en exoterische kant van de islam, tussen de letter en de geest van de wet, is een van de meest fundamentele kenmerken van het soefisme. Maar toch is ze eenzijdig, omdat ze geen recht doet aan het feit dat ook de mystieke islam zelf vele gezichten kent. Het soefisme mag niet vereenzelvigd worden met één van deze gezichten. Dat leert niet alleen de geschiedenis, dat wordt ook duidelijk uit de grote verscheidenheid aan verschijningsvormen die het hedendaagse soefisme te zien geeft. Aan de ene kant van het spectrum staan de soefi's die de strikte naleving van de islamitische wet nastreven, soms zelfs op een manier die hun fundamentalistische geloofsgenoten niet zou misstaan. Aan de andere kant staan de soefi's voor wie de letter van de islamitische wet helemaal schuilgaat achter de geest ervan. Daarom is het klassieke soefi adagium nog steeds van kracht dat de wegen naar God zeer talrijk zijn, talrijker nog dan de sterren aan het firmament.

NOTEN:

- 1 Bruno Borchert, *Mystiek. Geschiedenis en uitdaging* (Haarlem 1989), p. 9.
- 2 Van Dale's *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, onder 'mystiek'.
- 3 *Saint John of the Cross and Islam*, New York etc. 1981.
- 4 Voor wie meer wil weten over de islamitische mystiek is er een aantal overzichtswerken beschikbaar. Hier zij volstaan met twee titels: A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden 2002.
Een beknopte inleiding is F. Meier, 'The Mystic Path', in: B. Lewis (ed.), *The World of Islam: Faith, People and Culture* (Londen 1976), pp. 117-228.
- 5 Koran 6:52.
- 6 Een aantal van deze in het Arabisch of Perzisch geschreven boeken is vertaald, zoals *Schlaglichter über das Sufitum. Abu Nasr as-Sarrâj Kitâb al-luma'*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Stuttgart 1990; *The Kashf al-Mahjûb. The oldest Persian Treatise on Sufism* by al-Hujwiri. Translated by Reynold R. Nicolson, Londen 1911; herdruk 1976.
- 7 Koran 12:53
- 8 Koran 33:41
- 9 Koran 13:28