

Mystiek van de Islam

Dit artikel gaat over de mystiek van de Islam en haar beoefenaren, de soefi's. Moslim-mystici zijn in Nederland nauwelijks gekend, behalve de dansende derwisjen. Vandaar dat mijn bijdrage een inleidend karakter heeft. Achtereenvolgens komen aan de orde:

- de vroege geschiedenis van de mystieke Islam. U zult zien dat Koran en profetische traditie ook tot het fundament van de Islamitische mystiek horen. Desondanks raken vrijzinnige soefi's op gespannen voet met orthodoxe rechtsgeleerden, al zijn er ook meesters die verzoenend werken.
- centraal staat Ibn al-Arabi (Murcia 1165 - Damascus 1240) die door visioenen van Jezus, Mozes en Mohammed gevormd wordt tot 'zegel van heiligheid'. Ik ga vooral in op zijn leringen over de spirituele oefening van de verbeelding in een moslimwereld met zijn beelddestormende reputatie.
- dan stel ik enkele meesters en ordes aan u voor met extra aandacht voor soefi-verzet tegen het 'Hollandse juk' op de Indische archipel, de moderne mysticus Emir Abd al-Kader en Bektasji's op de Balkan.
- tot slot bespreek ik moslimbroeders en soefi-kermessen in Egypte. Soefi-kermessen zijn fundamentalisten en rationalisten een doorn in het oog; toch zijn er ook overeenkomsten tussen soefi's en moslimbroeders.

Nu ben ik zelf moslim noch soefi, maar historicus van de Islam. Mijn verhaal komt dus uit de tweede hand, maar ik hoop dat deze kleine geschiedenis van het soefisme ook een spirituele oefening vormt. Ik hanteer overigens de christelijke jaartelling. Voordat we toekomen aan de mystieke Islam moet wel een cliché bestreden worden. Daarom begin ik met: 'de' Islam bestaat niet.

"De" Islam bestaat niet

Het spreken over 'de' Islam is even onzinnig als Jozef Stalin en Wouter Bos tot één socialistisch blok te rekenen of het christendom van de Spaanse Inquisitie tot homobisschoppen over één kam te scheren. Wie doordringt achter eeuwenoude clichés en moderne vooroordelen ontdekt ook bij de Islam een pluriforme wereld. Om in de veelheid van stromingen enige orde te scheppen onderscheid ik vijf idealtypen:

- i. de orthodoxe Islam: moslims die heel hun leven richten naar de Islamitische wet zoals rechtsgeleerden die uitleggen,

maar die een staat die slechts ten dele aan de sjaria beantwoordt toch accepteren, omdat zij burgeroorlog beschouwen als groter kwaad. Het politiek quiëtisme van de orthodoxie is gebaseerd op de plaats van Mohammed in de geschiedenis. Het theocratische regime van de profeet stopt met zijn overlijden, Mohammed vormt immers 'het zegel der profeten'. Zeker als de grote crisis rond 660 een einde maakt aan het tijdperk van 'de rechtgeleide kaliefen', is elke pretentie van een terugkeer naar een oorspronkelijk theocratisch bewind politiek én religieus verdacht.

Alpujarras Academy

Mystiek van de Islam - © Harrie Teunissen, Leiden 1997/2004

2

- ii. de seculiere Islam: moslims die hun identiteit deels ontleen aan hun Islamitische opvoeding en cultuur, maar die in geloofszaken, inclusief de vijf zuilen, nogal laks zijn. Zij oriënteren zich op niet-religieuze maatschappelijke stromingen zoals socialisme of 'carrièreisme', Arabisch nationalisme of feminisme. Mijn buurjongen in een orthodoxe wijk van Damascus noemde zich zelfs trots een 'atheïstische moslim'.
- iii. de mystieke Islam: moslims die zich geïdentificeerden met de grote djihaad tegen het eigen ego te voeren, om zo open te komen staan voor goddelijke toenaderingen. De meesten zijn georganiseerd in een bonte waaier van soefi-orde met eigen regels en rituelen. Vergeleken met westerse tradities kom je ergens uit tussen klooster-orde en vrijmetselarij.
- iv. de volkse Islam: moslims wier geloofsleven in hoge mate gevuld wordt door regionale tradities en familiale erfcodes (deels ook vóór-Islamitische gebruiken) zoals matrilineair erfrecht, devoties rond graven van heiligen, bezweringen van boze geesten en besnijdenis van meisjes. Die verminking komt ook onder kopten en animisten in Afrika voor.
- v. de fundamentalistische Islam: moslims die seculiere moslimheersers beschouwen als afvalligen, die strijden voor een staat die een integrale uitvoering van de Islamitische wet garandeert waarbij etnische en nationale verschillen overwonnen worden door een radicale Islamitische solidariteit. Hun literatuur over de djihaad benadrukt minder dit doel dan de hoogste daad van devotie van de moedjahidien, het offeren van het eigen leven. Door de zelfmoordacties verschilt het gewelddadig fundamentalisme van het

Leninistische model van massa en partij dat gehanteerd werd door bevrijdingsbewegingen in de Derde Wereld.

Deze typologie is vooral didactisch van aard, bestaande bewegingen zijn complexer en meerduideliker. Hoewel de orthodoxe Islam vaak domineert, wisselt per regio en etnische groep de onderlinge verhouding nogal. Ik wijs echter ook op een gemis: het ontbreken van een vrijzinnige Islam. Er zijn in de geschiedenis diverse aanzetten daartoe geweest, maar die werden gemarginaliseerd. Twee perioden zijn cruciaal voor dit type Islam:

1. Tegen het midden van de negende eeuw woedt er in het Abbasidenkalifaat een felle strijd, met name over de status van de Koran. Moslims beschouwen haar openbaringen vanzelfsprekend als het woord van God. Maar de introductie van de Grieks Arabische filosofie en wetenschappen door het beroemde 'Huis der wijsheid' in Bagdad leidt tot een nieuwe lezing van de Koran. De moetazilieten leren nu dat men haar antropomorfismen (zoals: 'Hij is de Horende, de Ziende') overdrachtelijk moet verstaan en met steun van de kalief verbreiden zij de these van de geschapenheid van de nobele Koran. Traditionalisten, zoals Ibn Hanbal (de grondlegger van de hanbalitische wetsrichting van de soennitische Islam), riskeren gevangenisstraf, omdat zij een rationele uitwerking van de Islam verwerpen en juist pal staan voor het tijdloze karakter van de Koran. Uiteindelijk moet Ibn Hanbal worden vrijgelaten en overwint het orthodoxe dogma van 'de ongeschapen Koran' het pleit (vergeleek dit 'geopenbaard, niet geschapen' met de strijd rond de christelijke belijdenis van Nicea/Constantinopel: 'geboren,

Al-Andalus

Voor meer informatie kijk op www.alpujarras.nl

niet geschapen'). Voortaan wordt elk historisch verstaan van de openbaringen uit de Koran tot ketterij bestempeld. De gevolgen zijn merkbaar tot op de dag van vandaag. Zie het voorbeeld van prof. Abu Zayd die met zijn vrouw naar Leiden vluchtte, omdat orthodoxe geleerden uit Caïro het huwelijk van een moslima met die 'afvallige' nietig verklaarden.

2. In het Westen, met name in Frankrijk, bestaat tegenwoordig de neiging om democratie en wereldlijkheid (laïcité) te vereenzelvigen. Zie het verbod op hoofddoekjes in openbare scholen, dat overigens ook geldt in Turkije, Syrië en Tunesië. Daarentegen zijn in vele landen van het Midden-Oosten en Noord-Afrika de wereldlijke krachten eerder autocratisch dan democratisch: in Algerije en Turkije vormt het leger nog steeds de beslissende wereldlijke macht. Tot voor kort steunde het westen, geobsedeerd door 'het Islamitische gevaar', eerder de wereldlijke anti-democraten dan de Islamitische partijen. De Partij voor Rechtvaardigheid en Ontwikkeling (AKP) van eerste minister Erdogan in Turkije laat echter zien hoe uiteenlopende groepen betrokken kunnen worden bij een politieke ontwikkeling. In Turkije kunnen moslims nu, zonder hun geloof te verzaaken, democratische instellingen accepteren, inclusief een verregaande scheiding van godsdienst en staat en een gelijkheid van de seksen. Dit vormt een voorwaarde voor toetreding van Turkije tot de Europese Unie en een stimulans voor de integratie van moslims in Europa. Zo ontstaat hier ook ruimte voor een vrijzinnige Islam.

Vooralsnog ontbreekt echter een vrijzinnige Islam en dit heeft grote consequenties voor de mystieke Islam. Soefi-orde krijgen in

bepaalde landen juist daardoor een extra respons van grote groepen moslims die de wetstradities van de orthodoxie als eenzijdig of zelfs als verstikkend ervaren. De massale verering van heiligen is natuurlijk hét voorbeeld. Toch is deze cultus, waar soefi-tradities en volkse Islam elkaar overlappen, fel omstreden. Vooral de kermisachtige festivals, met hun buitenissige vroomheden en losse sfeer, storen rationele en seculiere geesten. Fundamentalisten en ultra-orthodoxe moslims veroordelen deze populaire rituelen ronduit. Ze zouden een voortzetting vormen van vóór-Islamitische gebruiken. Strikt genomen zou de Islam geen heiligen kennen. Alleen God is werkelijk Heilig, want alleen aan Hem behoort de naam Al-Qoedoes. Hoogstens gebruikt men de term awliya, dat wil zeggen vrienden (van God). Een exclusieve vertaling van awliya als vrienden (van God), in plaats van als heiligen, is echter problematisch. De deugden die men heiligen in het christendom toekent, hun bovennatuurlijke hulp en de hen omringende devotie, komen in hoge mate overeen met die van de awliya in de Islam. Ik spreek daarom toch over heiligen in de Islam.

Vroege geschiedenis van de mystieke Islam

Over de vroege geschiedenis van het soefisme is weinig met zekerheid bekend. Natuurlijk vindt ook de mystiek van de Islam zijn fundament in Koran en Hadith; de laatste term staat voor betrouwbaar geachte overleveringen van uitspraken en handelingen van Mohammed. De grote Hadith-verzamelingen horen bij de Koran, zoals de Talmoeed bij de Thora. Ook de spirituele overdracht gaat van meesters op leerlingen via 'ketens van heiligen' uiteindelijk terug

Alpujarras Academy

Mystiek van de Islam - © Harrie Teunissen, Leiden 1997/2004

op dit ‘zegel der profeten’, op zijn metgezellen en op zijn neef en schoonzoon Ali. Het Koranvers: “Dit is een indachtigma-king, wie dus wil neemt zich een weg tot zijn Heer” (73: 19) wijst soefi’s op de herinnering van een vergeten oorsprong waar- toe men op weg gaat door een wilsbesluit. En in de traditie: “De wijzen zijn de erfge- namen van de profeten; zij laten dinar noch dirham na maar geven de kennis door” wijst Mohammed zijn metgezellen op het belang van het leven in armoede voor het realise- ren van wijsheid.

De ‘woestijnheiligen’ uit de eerste eeuwen van de Islam, die God naderen door zich te onttrekken, worden soefi’s of derwisjen ge- noemd vanwege het wollen gewaad van de asceten (soef = wol en derwisj = arm). An- dere figuren treden op in steden zoals de be- roemde mystica Rabi’a al ‘Adawiya (over- leden in 801). Toen zij eens door Basra liep met een brandende toorts in haar rechter en een emmer water in haar linker hand vroe- gen mensen haar wat dit te betekenen had. Zij antwoordde: “Ik wil water in de hel gooien en de hemel in brand steken zodat deze sluiers verdwijnen en duidelijk wordt wie God dient uit liefde en niet uit angst voor straf of hoop op het paradijs.” Zij wordt wel een tweede Marjam genoemd. Zij laat zich immers inspireren door Maria, oftewel Marjam, de belangrijkste vrouw uit de nobele Koran. Soera 19 (soera = hoofd- stuk) is zelfs naar haar genoemd. Verschei- dene soefi’s krijgen echter gezelschap en vanaf de derde eeuw van de Islam ontstaan er mystieke genootschappen van soefi’s die in bepaalde ruimten samenkomen als broe- ders met eenzelfde aspiratie. Die ruimten worden ribaat, chanqaah, zawiya of tekke genaamd en zijn te typeren als iets tussen onze kloosters en loges in.

Het volgen van de mystieke weg is van een ander karakter dan het gehoorzamen aan de wet, vandaar dat vrijzinnige godszoekers re- gelmatig felle tegenstand ontmoeten, met name van orthodoxe rechtsgeleerden. Som- migen worden zelfs martelaren vanwege hun mystieke liefde, zoals al-Hallaadj die 922 ge-eseld en verminkt, onthoofd en ver- brand wordt. Deze Hoesein Ibn Mansoer, 858 geboren in Zuidwest Perzië en wolkaar- der (hallaadj) van beroep, is de meest con- troversieële mysticus uit de geschiedenis van de Islam. Zijn passie voor rechtvaardigheid voor meesters en slaven en voor eenheid van alle moslims, soennieten en sjii’iten, on- der God vormt het vertrekpunt van zijn lij- densweg. De schreeuw om rechtvaardigheid getuigt immers van de werkelijkheid van God. Hiermee verzet hij zich niet alleen te- gen de tirannie van het kaliefenhof maar ook tegen het quietisme van de soefi’s. Al- Hallaadj hunkert zelfs naar de wederkomst van Jesus als Mahdi, als de Messias die in de volheid der tijden vrede, recht en waar- heid zal leren. Dit is geen bekering tot het christendom, het vormt een klassiek Islami- tische opvatting. Zuivering van het hart ziet al-Hallaadj als voorwaarde voor elke vervul- ling van een morele en spirituele functie voor de gemeenschap. Uiteindelijk gaat het hem om “het verdwijnen van het zelf in God”. Hij preekt ook tegen religieus dua- lisme dat uitgaat van een eeuwige strijd tus- sen de machten van het goede en die van het kwade. Heilige middelaren die zich vol- ledig geven belichamen juist Gods liefde te- gen alle verleidingen van het kwade in. Tij- dens zijn laatste pelgrimstocht naar Mekka, belijdt hij op de berg Arafat zijn bereidheid om een machteloos slachtoffer te worden, en zo de gemeenschap te zuiveren. Tijdens de hadj gaat het verblijf op de Arafat steeds

Al-Andalus

Voor meer informatie kijk op www.alpujarras.nl

vooraf aan de offerdag die Abrahams overgave aan Gods wil viert. Al-Halladj geeft zich na jaren van huisarrest over als hij tijdens een felle machtsstrijd in Bagdad beschuldigd wordt van ketterij en pogingen tot omverwerping van de Islamitische wet.

Er zijn gelukkig ook Schriftgeleerden die verzoenend werken, zoals de vermaarde Al-Ghazali (1058 - 1111). In de soennitische Islam geniet hij een status vergelijkbaar met die van de kerkvader Augustinus voor het westerse christendom. Met de komst van recent geïslamiseerde Seldsjoeken naar het Midden-Oosten loopt een periode van scheiding ten einde tussen het religieuze gezag van de soennitische kalief in Bagdad enerzijds en de politieke macht van gematigde sji'iten in zijn Abbasidenrijk anderzijds. De soennitische Islam beleeft nu een renaissance met name door het nieuwe netwerk van madrasa's dat kennis verbreidt over het rijk. In deze context doceert al-Ghazali theologie en recht aan de academie van Bagdad; honderden studenten komen af op zijn faam als geleerde. Hij zet zich ook uiteen met de filosofie, met name de Griekse, die in de negende en tiende eeuw in Bagdad in het Arabisch vertaald en verder ontwikkeld wordt. Hij waardeert haar bijdrage op terreinen als logica en wiskunde, psychologie en politiek. Maar hij bestrijdt haar pretenties inzake de ongeschapenheid van het universum, de onmogelijkheid van een goddelijke kennis van elke individuele ziel en de verwerping van de lichamelijke herrijzenis. In zijn boek 'De tegenspraak der filosofen' toont hij aan dat de filosofie geen zekerheid kan bieden in geloofszaken.

Ook keert Al-Ghazali zich tegen de Ismailieten die esoterische kennis van 'de gevolmachtigde' (de verborgen imam van de

sji'iten) belangrijker achten dan de openbaringen aan en de leringen van Mohammed. In 1095, op het hoogtepunt van zijn carrière, raakt hij echter in een crisis; hij blijft maandenlang letterlijk sprakeloos en moet zich terugtrekken. Volgens zijn autobiografie gaat hij nu de weg van de soefi's en vertrekt hij naar Damascus waar hij jarenlang mediteert in een minaret van de oude Omayyadenmoskee. Ook bezoekt hij Jeruzalem en gaat hij op bedevaart naar Mekka. Zijn meerdelig hoofdwerk de Ihyaa al-'oeleem ad-Dien, de "Herleving van de wetenschappen van de godsdienst" ontstaat in deze periode en ook zijn beroemde boekje Mishkaat al-Anwaar oftewel de "Nis der lichten". Hij acht een ontwikkeling mogelijk waarin de menselijke rede een leidende rol speelt bij de kennisverwerving en in de zuivering van het karakter. Dan komt de weg van de soefi's en de profeten die glans geven, maar beslissend blijft toch de goddelijke vonk, want "God leidt tot zijn weg wie Hij wil". In zijn laatste jaren doceert al-Ghazali opnieuw; in zijn geboortestad Toes in Perzië werkt hij de klassiek geworden verbinding uit tussen de orthodoxe geloofsleer en wet enerzijds en een gematigde mystieke vroomheid anderzijds.

De soefi-meester Ibn Al-Arabi

De soefi-meester Ibn al-Arabi is 1165 geboren in Murcia (destijds Moors Spanje) en 1240 overleden in Damascus. Hij maakt een opmerkelijke ontwikkeling door op de mystieke weg van de soefi's en dat in een Islamitische wereld die in het Westen bedreigd wordt door de Spaanse Reconquista (herovering) en in het Midden-Oosten door de kruistochten. De soefi-traditie bestempelt hem tot 'verlevendiger van de religie' en beschouwt hem als 'de meester bij uitstek'. De laatste titel krijgt Ibn al-Arabi om drie

Alpujarras Academy

Mystiek van de Islam - © Harrie Teunissen, Leiden 1997/2004

redenen: Hij heeft als eerste in een lange keten van soefi-meesters en leerlingen het gigantische bereik van hun spirituele leringen op schrift gesteld die tot dan toe voornamelijk langs orale weg werden doorgegeven; Ibn al-Arabi vormt bovendien de verbinding tussen het westelijke en het oostelijke soefisme, via een favoriete leerling (Sadr al-Qoenawi) staat hij in verbinding met de grote Perzische mysticus Mevlana Yehaledien el-Roemi, de grondlegger van de orde van de dansende derwisjen in Konya; Op zijn mystieke reis - die zowel een opstijging tot God als een afdaling tot de mensen behelst - wordt Ibn al-Arabi door visioenen van de profeten Jezus, Mozes en Mohammed zelfs gevormd tot 'zegel van heiligheid'.

De spiritualiteit van deze grootmeester heeft school gemaakt. Al acht eeuwen oefent hij een enorme invloed uit op de mystiek van de Islam, natuurlijk naast andere soefi-meesters. Tegenstanders van zijn vrijzinnige weg vallen hem echter ook nu nog fel aan. Zo moest de kritische uitgave van zijn hoofdwerk de *Al-Foetoehaat al-Makkiya* oftewel "De poorten (ook overwinningen en openbaringen) van Mekka" op instigatie van de orthodoxe al-Azhar-universiteit en op last van de Egyptische autoriteiten van 1978 tot 1981 worden gestaakt. Ibn al-Arabi's spirituele encyclopedie werd gezien als een frontale aanval op de Islam vanwege haar vermeende pantheïstische karakter en ook vanwege Westerse financiële steun aan deze uitgave. Maar ondanks dergelijke tegenstand speelt Ibn al-Arabi's visionaire spiritualiteit nog steeds een belangrijke rol in de wereld van de Islam en zelfs daarbuiten.

Ik maakte kennis met Ibn al-'Arabi tijdens mijn studie van de geschiedenis van Moors

Spanje. Het contact werd gelegd door een inspirerend vers (zie einde paragraaf) en enkele intrigerende biografische schetsen van soefi's uit Andalusië. Andere werken van zijn hand bleven duister voor mij met af en toe een lichtende passage. Ik heb deze soefi-meester pas goed leren kennen via zijn vrienden; eerst op het internationale congres ter gelegenheid van de 750 jaardag van zijn dood in zijn geboortestad Murcia en 1995 tijdens mijn verblijf in Syrië. Mijn fascinatie voor deze tijdgenoot en zielsverwant van Franciscus van Assisi bracht mij naar zijn mausoleum in een kleine moskee aan de voet van de Qassioen-berg bij Damascus. Op mijn bezoeken was er regelmatig gelegenheid van gedachten te wisselen met pelgrims die van heinde en verre naar zijn graf kwamen.

Sommige gesprekken openden voor mij onvermoede dimensies in de Islam; andere stelden mijn eigen religieuze identiteit op losse schroeven. Zo stelde een moslim-sjeich vriendelijk maar beslist dat als mijn verering voor Ibn al-'Arabi consequent zou zijn, ze uit zou monden in mijn bekering tot de Islam. Daarbij hoefde ik, volgens hem, mijn christen-zijn overigens niet te verloochenen. Hij trok een parallel tussen de ontwikkelingsfasen van de mens en de ontwikkeling van het monotheïsme. Het jodendom vergeleek hij met de kindheid, waarin het karakter van de mens wordt gevormd door de normen die de ouders stellen; deze discipline blijft een fundament voor de rest van het leven. Het christendom vergeleek hij met de groei naar volwassenheid, waar enthousiasme voor een ideaal en opoffering voor anderen de mens uittillen boven zijn eigenbelang. De Islam nu kwam, volgens deze sjeich, overeen met de wijsheid van de rijpe leeftijd die de ontwikkeling van kind

Alpujarras Academy

Mystiek van de Islam - © Harrie Teunissen, Leiden 1997/2004

en jong volwassene voltooit en die gemeenschap sticht zonder aan de mens iets bezwaarlijks op te leggen. Hoewel ik me niet goed voor kon stellen dat deze bekeringspoeding in de geest was van Ibn al-Arabi, die immers religieuze diversiteit een geschenk Gods vindt, had ik er in eerste instantie geen antwoord op. In tweede instantie antwoordde ik echter: In sja' Allah - Als God het wil (zal ik me bekeren). Dat bleek voor ons beide afdoende en bevredigend. God manifesteert zich weliswaar ook in de ontwikkeling van de mens; maar voor een oordeel over het geloof blijft het Allahoe akbar beslissend. Dit betekent immers "God is groter".

Soefi's uit het Westen

In zijn Al-Roeh al-goeds ("De geest der heiligheid"), geschreven in Mekka 1203/4 en in zijn Al-doerrat al-fakhiraah ("De kostbare parel"), geschreven in Damascus 1223 geeft Ibn al-Arabi korte biografieën van in totaal 71 soefi-meesters die hij gekend heeft in Moors Spanje en Noord-West Afrika. Uit deze schetsen blijkt het volgende:

- deze soefi's komen uit alle rangen en standen (van bedelaar tot vorst);
- hun opleiding varieert van volstrekt ongeletterd tot zeer geleerd;
- het gaat niet alleen om mannen maar ook om enkele vrouwen;
- de schetsen verhalen over volwassenen maar soms ook over kinderen;
- de soefi's oefenen allerlei beroepen uit of leven alleen van giften;
- het betreft zowel berbers, Arabieren als moewaladden (nakomelingen van Spaanse christenen die zich bekeerd hebben tot de Islam).

De enorme diversiteit van deze soefi's ontsnapt blijkbaar aan elke sociologische categorie. Deze bevindelijke stroming, waarvan de spiritualiteit in zekere zin dwars op de heersende religiositeit staat, hoort ook tot de Islam van al-Andalus en de Maghreb in de Middeleeuwen.

Een van de opmerkelijkste figuren is een oude dame uit Cordoba. "Ik diende als leerling een minnares van God, een gnostieke dame in Sevilla genaamd Fatima bint Ibn al-Moethanna uit Cordoba. Ik heb haar verscheidene jaren gediend ... Zij speelde met veel plezier tamboerijn. Toen ik haar daarover aansprak zei ze: "Ik ervaar grote vreugde in Hem die zich tot mij gewend heeft, die me tot een van zijn vrienden gemaakt heeft en die me gebruikt voor zijn eigen doeleinden" ... Met mijn eigen handen bouwde ik voor haar een hut waarin ze leefde tot haar dood. Zij zei vaak: "Ik ben jouw spirituele moeder en het licht van jouw aardse moeder." Toen mijn moeder haar bezocht zei Fatima tegen haar: "O licht, dit (Ibn al-Arabi) is mijn zoon en hij is jouw vader, behandel hem dus vriendelijk en veracht hem niet."

Het is niet waarschijnlijk dat deze kleine scène tussen Ibn al-Arabi's spirituele moeder en zijn aardse moeder duidt op een principiële onenigheid over diens keuze voor de weg van de soefi's. We weten namelijk dat twee broers van Ibn al-Arabi's moeder en een broer van zijn vader ook soefi's waren. Waarschijnlijk stamt deze episode uit de tijd kort na de dood van Ibn al-Arabi's vader toen hij, de enige zoon, onder grote druk gezet werd om de verantwoordelijkheid op zich te nemen voor zijn familie en het aan de man brengen van zijn twee zussen. Maar Ibn al-Arabi blijft trouw aan zijn

roeping. Wel zorgt hij ervoor dat een voor-naam man het huwelijk van zijn zusters regelt. Opvallend in Ibn al-Arabi's beschrijvingen van soefi-meesters uit het Westen is dat hij leerling is van verschillende meesters. Hij verzet zich tegen een 'opleiding' door slechts één meester. "Alleen onnozen kunnen een dergelijke regel verzinnen" en "De inkleding (initiatie-inwijding) is op niets anders gebaseerd dan op het vergezellen van een meester en de beoefening van zijn spirituele discipline en dat houdt geen enkele getalsmatige restrictie in." Opvallend is ook dat de leerling die zijn meester eerbied en gehoorzaamheid verschuldigd is, en dus aan hem ondergeschikt is, in spiritueel opzicht boven zijn meester kan staan.

Door de gebruikelijke indeling van meesters en leerlingen te volgen hebben we echter de spirituele biografie van Ibn al-Arabi geweld aangedaan. Volgens eigen getuigenis is de eerste bovennatuurlijke verlichting die Ibn al-Arabi ontvangt namelijk niet het gevolg van een periode van spirituele oefeningen en initiaties onder leiding van zijn meesters, maar ervaart hij plotseling een extatisch weggerukt zijn tijdens een retraite op vijftienjarige leeftijd toen hij nog geen soefi-meesters frequenteerde. Dit is niet alleen uitzonderlijk, maar ook gevaarlijk. Ibn al-Arabi waarschuwt novicen juist voor extatische verrukkingen die voorafgaan aan de vele oefeningen en initiaties die het karakter moeten zuiveren en die hen leren onheuse behandeling van anderen te verdragen. Meestal bereiken dergelijke vroege extatici geen spirituele volwassenheid, zo stelt hij. Maar hij is zelf de uitzondering die deze regel bevestigt. Zijn plotselinge bekering tot de weg van de soefi's staat echter onder bescherming van een bijzondere spirituele Meester.

Uit autobiografische details verspreid over zijn werken blijkt dat hij op zijn vijftiende zijn tijd verdeelt tussen de studie van de zeven manieren om de Koran te reciteren enerzijds en nachtelijke escapades met zijn vrienden uit de betere kringen van Sevilla anderzijds, met een minimale aandacht voor de religieuze verplichtingen. Nadat op een van die nachtelijke feesten deze jongelui zich met allerlei lekkers volgestouwd hebben en de wijn rondgaat (destijds onder de Almohaden streng verboden) hoort Ibn al-Arabi plotseling hoe een stem hem aanspreekt: "O Mohammed (zijn voornaam), daarvoor werd jij niet geschapen." Hij schrikt zich wezenloos en verlaat het huis. Buiten ontmoet hij de herder van een van de ministers, zoals altijd vuil en stoffig, en vergezelt hem tot buiten de stad. Daar ruilt hij diens kleren tegen de zijne en vervolgens trekt hij zich terug op een begraafplaats waar hij onophoudelijk de dzikr beoefent. Na enkele dagen krijgt hij hier vóór zonsopgang een helder visioen waarin Jezus verschijnt en voor hem bidt, hem zijn geliefde noemt en hem oproept tot de weg van ascese en ontlediging. De profeet Isa, Jezus dus, wordt de eerste spirituele meester van Ibn al-Arabi; "onder zijn hoede heb ik me bekeerd" schrijft hij later. Ibn al-Arabi begint dus aan zijn mystieke weg als een Isawi, als een Jezus-volgeling.

Gesterkt door deze bovennatuurlijke meester besluit hij uiteindelijk zich van al zijn goederen te ontdoen, maar omdat hij nog geen aardse meester heeft geeft hij al zijn bezittingen aan zijn vader. Na deze compromisloze keuze voor armoede en ontlediging (vergelijk zijn tijdgenoot Franciscus van Assisi) leeft hij verder van giften, aalmoezen en wat latere metgezellen met hem delen. Het gaat Ibn al-Arabi dus om het realiseren van pure dienstbaarheid, door Jezus

wordt hij soefi. Deze ‘inspanning op de weg van God’ wordt spoedig beloond; in hetzelfde jaar krijgt hij in Sevilla een visioen waarin hij onder bescherming wordt gesteld van de profeten Jezus, Mozes en Mohammed. Jezus, moedigt hem aan door te gaan met de ascese, Mozes kondigt hem aan dat hij onderwezen zal worden in de rechte kennis (vgl. soera 18: 66) en Mohammed raadt Ibn al-Arabi aan hem stap voor stap te volgen: “Hou je vast aan mij, dan zul je gered worden.” De laatste uitspraak heeft natuurlijk betrekking op de soenna van de Profeet, op de navolging van Mohammed.

Ook al gaan deze extatische illuminaties van Ibn al-Arabi aan zijn inspanning op de weg vooraf, toch dienen ze door soefi-meesters in goede banen te worden geleid. Niet al te lang daarna wordt daarom Aboe l-Abbas al-Oeryabi uit Sevilla zijn eerste ‘aardse’ meester. Deze is een ongeletterde berber die echter ver gevorderd is op de weg van ascese en ontleding. De eerste keer dat Ibn al-Arabi naar deze al-Oeryabi toegaat, vraagt hij hem: “Geef mij een opdracht voordat u mij aankijkt. Ik zal me daaraan houden en u zult me pas zien als ik die uitgevoerd heb.” Waarop al-Oeryabi zei: “dat is zeker een nobel streven, o mijn kind. Sluit jouw poort, verbreek alle banden en houdt de vrijgevigen gezelschap. Hij zal zonder sluier tot jou spreken.” Ook deze al-Oeryabi is een Isawi en dit is van wezenlijk belang. We zien hier een nauwe parallelle tussen Ibn al-Arabi die begint op de weg van de soefi’s onder Jezus als een bovennatuurlijk meester en zijn natuurlijke meester al-Oeryabi die tegen het einde van zijn leven een Isawi is.

We hebben hier niet de gelegenheid om nader te spreken over de verhouding van heil-

igheid en profetie, we kunnen slechts stellen dat de heiligen voor Ibn al-Arabi de erfgenamen zijn van de profeten. De predominantie bij een heilige van de wijsheid van deze of gene profeet bepaalt juist zijn spiritueel type. Overigens komt het voor dat een heilige successievelijk de wijsheid van meerdere profeten erft. Dat is nu precies het geval met Ibn al-Arabi die niet alleen Isawi, maar in zijn verdere spirituele ontwikkeling achtereenvolgens ook Moesawi (erfgenaam van Mozes), Hoedi (erfgenaam van de profeet Hoed), enzovoorts, wordt, tot hij uiteindelijk het zegel wordt van de mohammedaanse heiligheid, de erfgenaam van de profeet Mohammed. Maar door de tussenkomst van zijn eerste meester blijft Ibn al-Arabi onder invloed van Jezus.

Als ziende de Onzienlijke

De Islam heeft de reputatie ‘beelden bestormend’ te zijn. Enkele jaren geleden is dat nog eens dramatisch getoond door het schandelijke opblazen van de grote Boeddhabeelden in Bamyan, Afghanistan. Hoewel werelds gebruik van afbeeldingen onder moslims regelmatig voorkomt, lijken beelden geen rol te spelen in de godsdienst. Deze typering is echter problematisch. Ook voor de spiritualiteit van de Islam stellen zich immers vragen als: volgens welke criteria kan men de ervaring die de onzinkbare God tot horizon heeft vertalen in visuele termen? Hoe kan men hierbij rekening houden met de onvoorstelbaarheid van de Geheel-Andere? Dergelijke vragen verwijzen naar de ervaring van het visioen, naar de gelovige oefening van de verbeelding en naar de legitimiteit van de kunstzinnige imitatie van die mentale beelden. Deze problematiek verdeelt de theologie en ook de politiek van de Islam vanaf de achtste eeuw. Als Ibn al-Arabi in de dertiende eeuw in

een visioen van de profeet Mohammed zijn boek Foesoes al-hikam, ("Vattingen der wijsheid"), ontvangt is deze kwestie nog steeds actueel. Vooral dit werk ligt ten grondslag aan de volgende uiteenzetting.

De reflectie over de kwestie van de voorstelbaarheid van God in de Islam wordt geleid door het begrippenpaar tashbieh = antropomorfisme en tanzih = abstractie. Antropomorfisme impliceert nabijheid en gelijkenis, abstractie impliceert afstand en verschil. Wat het duel tussen deze oppositionele begrippen echter zo werkzaam maakt is, dat beide de ruimte die hen scheidt doorlopen. Antropomorfisme staat voor een toenadering die de afstand annuleert, terwijl abstractie deze nabijheid teniet doet om God te funderen in duisternis, onkenbaar en ondoordringbaar. Kenmerkend voor het denken van Ibn al-Arabi is, dat hij de eenheid van dit begrippenpaar hanteert als methode om de Koran te lezen. Hij komt tot deze houding na meditatie over de tegenstrijdige verzen uit de Koran, met name over de openbaring in soera 42: 11 die de traditie met de kwestie van abstractie en antropomorfisme heeft verbonden: "Geen ding is er aan Hem gelijk; Hij is de Horende, de Ziende." Hieruit blijkt dat de tegengestelde betekenissen elkaar niet uitsluiten, maar twee verschillende momenten vormen die samenwerken binnen eenzelfde waarheid. Deze paradox spoort de gelijkenis op in het verschil en leert beide momenten tegelijk te leven.

De eenheid van antropomorfisme en abstractie vormt voor Ibn al-Arabi ook een richtsnoer voor het vatten van de eenheid van God en de wereld. Zij bepaalt de wijze waarop het Ene en het veelvoudige wordt gerepresenteerd. "Geen ding is er aan Hem gelijk" leert ons dat de absolute abstractie

niet positief te formuleren is: geen enkel woord, geopenbaard of niet, is hiertoe in staat. Maar het Ene, dat als zodanig onvoorstelbaar is, laat wel sporen van zichzelf oplichten in de manifeste wereld van de afzonderlijke zijnden. Meer nog: opdat deze veelvoudige schepping zou reiken naar het Ene, getuigt God van zichzelf in antropomorfe formuleringen: "Hij is de Horende, de Ziende". Hij zit recht op de troon, Hij is aanwezig in de hemelen en op aarde, Hij zegt dat Hij met ons is, overal waar wij zijn. Al deze benamingen zijn echter beperkingen. Wijzelf zijn begrensd en God openbaart zich aan ons, beperkt door deze grenzen. Uit de regel "Geen ding is er aan Hem gelijk", opgevat als de negatie van iedere vorm, van ieder beeld, van iedere gelijkenis, vloeit voort dat Hij de essentie van alle dingen is. Niets is Hem gelijk maar alles lijkt op Hem. God circuleert immers in elk schepsel. Deze subtiele terugkeer brengt een ommekeer teweeg. Elke instantie afzonderlijk blijft verminkt door de afwezigheid van de Ander. Degene die Hem zoekt via voortgaande abstractie leert Hem niet werkelijk kennen. Degene die toenadering tot Hem zoekt via gelijkenissen sluit Hem op in beperkende contouren. Volgens de Foesoes al-hikam kan het schouwen van God alleen bereikt worden door op te gaan in de pelgrimages "tussen tanzieh en tashbih".

Een Hadith zegt: "Hij die zichzelf kent zal zijn Heer kennen". De gelovige kan door introspectie een beeld van God in zichzelf tegenkomen. Deze mentale icoon vormt het eerste baken dat de mens ontvangt als hij de goddelijke inspiratie verbeeldt die in zijn diepste innerlijkheid ontbrandt. Het oproepen van de Barmhartige Erbarmer begint op de wijze van het alsof, indachtig de Hadith: "Aanbidt God alsof je Hem ziet". Maar

klampt de gelovige zich aan de mentale icoon vast dan wordt dit een idool. Door de fixatie van het antropomorfisme kan het zelfs tot afgodsbeeld verworden. De mens die een icoon van God vereenzelvigt met de waarheid van het geloof wordt verblind door zijn geloof. Het baken kan zijn functie alleen vervullen als het mobiel blijft, door het scheppen van nieuwe mentale iconen.

Het gevaar van idolatrie kan volgens Ibn al-Arabi echter alleen bezworen worden als de mens ook bereid is zich te onttedigen. Het antropomorfe bidden gaat dan over in het abstracte bidden. De gelovige bidt dan tot zijn Heer in het besef dat Hij, die onzichtbaar is, hem ziet. Uiteindelijk kan hij komen tot het schouwen van God door God (Allaha bi-llahi). Dit vereist dat hij de dualiteit van God en de wereld achter zich laat en de Eenheid van het Zijnde smaakt en prijst. In dit visioen van de goddelijke Aanwezigheid is de antropomorfe verering van innerlijke beelden nog steeds werkzaam, maar als een menselijke visualisering van de Onzienlijke. Het is overigens beter dat dergelijke fragiele beelden mentaal blijven en niet verbreid worden. Deze intieme scène tussen God en de gelovige wordt namelijk bij Ibn al-Arabi geërotiseerd. De welvoeglijkheid (al-adab), die de heilzame verhouding met iconen van God omringt, verplicht een meester echter tot terughoudendheid tegenover zijn leerlingen. Deze iconen laten zich ook niet onderwijzen, ze kunnen hoogstens in poëzie aan het woord komen.

De wet van de profeet Mohammed voltooit de wetten die aan hem voorafgaan. Elke vroegere wet, de christelijke bijvoorbeeld, behoudt echter haar eigenheid binnen de autoriteit van de Islamitische wet. Nu verbiedt

deze laatste, evenals de Mozaïsche, de cultus rond beelden. Christenen verheerlijken weliswaar geen beelden, maar hun kerken zijn vol schilderijen en sculpturen die hun gebeden oriënteren. Moslims worden nu voor een paradox gesteld bij de legitimiteit van fysieke afbeeldingen van het Goddelijke. Christenen zien in deze beelden representaties van heilige middelaren bij hun bidden tot God. Ibn al-Arabi legitimeert deze verering van beelden, fresco's en iconen door erop te wijzen dat de Koran het beslissende argument van de christenen in deze kwestie nadert: namelijk de incarnatie van Jezus, de zoon van Maria. In soera 19: 17 staat over de verkondiging van Jezus' geboorte: "Toen zonden Wij tot haar Onze Geest, die voor haar de gelijkenis aannam van een welgevormd menselijk wezen." En in soera 21: 91 lezen we over Maria's ongeschonden eerbaarheid: "En haar, die haar eerbaarheid bewaarde, waarop Wij in haar bliezen van Onze geest en haar en haar zoon tot een teken maakten voor de wereldwezens." Uit dergelijke verzen blijkt dat de engel Gabriël zich aan Maria manifesteert in een fysieke gedaante. De oorsprong van de profeet Jezus gaat vergezeld van een zintuiglijke presentatie. Fysieke beelden en iconen stemmen dus, volgens Ibn al-Arabi's lezing van de Koran, overeen met de christelijke waarheid.

Voor de openbaringen aan Mohammed neemt deze Geest echter geen lichamelijke gestalte aan, wel is de "welbetrouwde Geest" nedergedaald met de nobele Koran. Uit de beroemde Hadith: "Aanbid God alsof je Hem ziet" blijkt echter dat voor moslims in het register van de verbeelding dezelfde principes gelden als voor christenen op het zintuiglijke vlak. De Islam is volgens Ibn al-Arabi dus geenszins 'beeldenbestormend', zij prijst de Onzienbare

echter alleen via mentale iconen. Zo wordt wellicht ook iets van de inspiratie duidelijk van het beroemde vers van Ibn al-Arabi uit de Tardjoemaan al-Asjwaaq ("Vertolker der begeerten"):

"Mijn hart kan voortaan alle vormen vatten,

Een weide voor de gazellen, een klooster voor de monniken,

Een tempel voor de beelden, de Ka'aba van de pelgrim,

De tafels van de Thora, het boek van de Koran.

Ik belijd de religie der liefde, welke weg haar kamelen ook inslaan,

De liefde is mijn wet en mijn geloof."

Meesters en ordes

In het soefisme is de meester centraal komen te staan als een onmisbare gids die leerlingen initieert op hun spirituele weg tot God. Pas als in de twaalfde eeuw de verhouding meester-leerling strikt geregeld wordt en collectieve rituelen onderscheidend gaan werken, kan men spreken van soefi-ordes. De ordes worden vaak genoemd naar hun grondlegger, zoals de Qadiriya naar Abd al-Qadir al-Djilani (gest. 1166) en de Rifa'iya naar Ahmad Ibn al-Rifa'i (gest. 1182). Toch zijn de grote mystici meestal niet de stichters van hun orde, zoals het voorbeeld van de dansende derwisjen aantoonst. Hun passie voor de extase der liefde gaat weliswaar terug op de grote Perzische dichter Mevlana Djelal al-Din al-Roemi, maar hun orde wordt pas na zijn dood in Konya (1273) gesticht door zijn

zoon Veled die de ceremonieën matigt en het bestuur regelt. Mevlana's vrijzinnigheid komt opnieuw tot uiting in een heterodoxe tak van de orde die teruggaat op zijn kleinzoon Tchelebi. De dansende derwisjen verspreiden zich over alle provincies van het Ottomaanse rijk, zelfs enkele sultans maken deel uit van deze orde. Toch blijft zij omstreden, mede omdat haar sacrale dans de dzikr (het gedenken en lofprijzen van Gods naam) van de eerste plaats verdringt. In de Ottomaanse tijd vestigen deze derwisjen zich ook op de Balkan. Zij krijgen daar gezelschap van wel 11 andere soefi-ordes. De meer orthodoxe Khalveti's, zo genoemd vanwege hun frequente retraits (khalvet), spelen een voorname rol in de Ottomaanse godsdienstpolitiek. Na de Ottomanen, onder het nationalisme en het communisme, beleven de soefi-ordes op de Balkan moeilijke jaren. Maar ze overleven in semi-clandestiniteit. Men vindt ze nu nog in Bosnië, Kosovo, Albanië en Macedonië.

Meestal treedt men toe tot een orde vanwege de familiale ambiance, het model van heiligheid en broederschap, de samenkomsten vol leringen, poëzie en zang. De opname in een bepaalde orde is gekoppeld aan de dagelijkse wird; een geheel van recitaties (Koranverzen, aanroepingen van de profeet, van de grondlegger van de orde, etc.) die voorafgaan aan de dzikr. Naast het gedenken staat evenwel het nadenken (vgl. Koran 3: 190-191), bijvoorbeeld tijdens retraits onder leiding van de meester. Novicen die de behoefte voelen aan een meester die hen leert alleen God te vrezen, komen minder frequent voor. De verhouding van meester en leerling in de soefi-orden verwijst naar het pact tussen Mohammed en zijn metgezellen: "Zij die u trouw zweren, zweren ook trouw aan God, de hand Gods is boven hun

handen” (Koran 48: 10). De meester representeert aldus een goddelijke aanwezigheid, vandaar de verering die zijn persoon ten deel valt en zijn centrale rol in de spirituele progressie van de discipelen. De merkwaardige episode van Mozes en Khadir (Koran, 18: 65-82) vormt het archetype van de initiaties door een spirituele meester. De meester is als het ware een tweede vader én moeder die, na de dood van het ego met zijn driften en projecties, bijdraagt tot een spirituele wedergeboorte. De soefi staat dan gedecentreerd voor het onkenbare en onvoorstelbare, voor de éne God die men niet in beelden kan vatten. De nabijheid tot God kan evenwel alleen bereikt worden als men zijn dienaar wordt. Vandaar dat het spirituele pad van de soefi niet alleen bestaat uit een opstijging tot God, maar ook een afdaling naar vrienden en vreemden behelst, inachtig het Koranvers: “En de dienaren van de Erbarmer zijn zij die over de aarde wandelen in nederigheid” (25: 63).

Soefisme en politiek raken soms met elkaar verweven, zoals ook de bedevaart naar het mausoleum van Baha’ al-Din Naqshband bij Boechara aantoont. Deze veertiende-eeuwse heilige is de grondlegger van de Naqshbandi-orde die momenteel in heel de Islamitische wereld volgelingen kent. In Centraal-Azië worden drie bedevaarten naar Boechara gelijkgesteld met één bedevaart naar Mekka. Zijn soefi-traditie kenmerkt zich onder meer door een stille dzikr en door een mystieke weg die zich níet afkeert van de maatschappij. Dit laatste verklaart mede de rol die de orde eeuwenlang heeft gespeeld in de geschiedenis van Turkestan. Ook de emirs van Boechara hebben de legitimering van hun politiek voor een groot deel ontleend aan de cultus rond hun patroonheilige en hebben het complex rond zijn graf met prachtige gebouwen verrijkt.

Naqshbandi-sjeichs fungeerden als raadgevers van deze vorsten en als hun ambassadeurs bij de Ottomaanse sultans. De volksdevotie rond de ‘tweede Mohammed’ ging zelfs zo ver dat men geloofde dat Baha’ al-Din erin zou slagen de Russische aanval van 1864 af te slaan.

De felle kritiek van de ultraorthodoxe Islam, die de populaire heiligencultus steeds heeft veroordeeld, werd overgenomen door het Islamitisch reformisme van de negentiende eeuw én door de officiële Islam uit het Sovjettijdperk. Onder het Sovjetregime, dat de soefi-orde vervolgde en moskeeën en mausolea sloot, verloor het graf van Baha’ al-Din Naqshband zijn uitstraling. In 1934 zijn de gebouwen vervallen en verlaten, het bassin staat droog en ‘heilige voorwerpen’, zoals ‘de steen van verlangen’, zijn verdwenen. In 1978 is het complex verbouwd tot een museum van antigodsdienstige propaganda. Pas vanaf de Perestrojka herkrijgt het zijn vroegere identiteit. In 1991, bij de proclamatie van de onafhankelijke republiek Oezbekistan, wordt het mausoleum een bewaarplaats van de nationale Oezbeekse cultuur. September 1993 wordt Baha’ al-Din Naqshband officieel gerehabiliteerd door de president Islam Karimov, een voormalig communist, en door de moefti van Oezbekistan Abdallah Moekhtar Khan, tevens imam van de moskee bij het mausoleum. In hetzelfde jaar brengen de presidenten van Turkije en Iran ook een officieel bezoek aan Baha’ al-Din’s graf. De Oezbeekse pers en televisie presenteren hem nu als een soefi met moderne ideeën en als voorvechter van de vrijheid.

Soefi-verzet op de Indische Archipel

De strijdbare rol van het soefisme mag niet onvermeld blijven. Het duidelijkst blijkt die uit mede door soefi's geïnspireerde verzetsbewegingen tegen koloniale machten. Voor Nederland is met name de rol van het soefisme bij conflicten op de Indische Archipel interessant. De Islamisering van deze regio, begonnen in de dertiende eeuw, vloeit onder andere voort uit politieke allianties van handelshoven met machtige moslim-kooplieden uit India. In enkele gebieden lijkt de Islam verspreid te zijn door het zwaard, maar gewoonlijk verloopt het bekeringsproces eerder vreedzaam. Er bestaan geen documenten uit de begintijd van de Islam op de Indische Archipel, maar uit latere verhalen maakt men op dat het soefisme een grote rol speelde bij deze Islamisering. In ieder geval zijn soefi-orde vanaf de zestiende eeuw prominent aanwezig en krijgen ze in de 18de en 19de eeuw massale aanhang. De Sammaniya (een variant op de khalvetiya) bijvoorbeeld wordt in het rijk van Palembang (Zuid-Sumatra) beschermd door de sultan en oefent grote aantrekkingskracht uit op de bevolking. In 1819 speelt deze soefi-orde een tragische 'heldenrol' in het verzet tegen de bezetting van Palembang. Groepen mannen in witte gewaden raken door dzikrs in trance en roepen de geesten van de profeet en van heiligen op. Dan vallen ze zonder vrees de vijand aan, overtuigd van hun onkwetsbaarheid in de strijd tegen de 'Hollanders'.

Destijds wordt er ook gevochten in het Minangkabau-rijk, in het westen van centraal Sumatra. Het conflict begint 1803 als pelgrims, terugkerend uit Mekka, religieuze hervormingen voorstaan. In Mekka zijn ze enthousiast geraakt voor de wahhabitische

leer; een puriteinse stroming binnen de hanbalitische wetsrichting van de soennitische Islam die teruggaat op Mohammed Ibn Abd al-Wahhaab (1703-1787). Die leer vormt tegenwoordig de juridisch-theologische grondslag van Saoedi-Arabië. De rechtzinnige moslims van Minangkabau (paderi's genaamd vanwege hun witte gewaden) willen nu dat er een eind komt aan hanengevechten en gokken, aan opium roken en palmwijn drinken. Aanvankelijk beperken zij zich tot preken, maar tegen 1820 zuiveren zij met harde hand hele gebieden. De paderi's binden nu de strijd aan met de moslims van de traditionele clans en het machtige hof. Hier botst een egalitaire sjari'a op de 'adat' met haar matrilineair erfrecht en sacraal koningschap. De traditionele partij zoekt nu hulp bij de 'Hollanders' en stelt deze in staat enkele gebieden in West-Sumatra te bezetten. Dat resulteert in een guerilla van gewapende wahhabiten tegen Nederlandse troepen: de Paderi-oorlog van 1821 tot 1837.

De Islam van de traditionele partij is in hoge mate bepaald door soefi-tradities waarin pre-Islamitische ideeën en instellingen opgenomen zijn. Vooral de populaire leer van de 'zeven treden', afgeleid van Ibn al-Arabi's emanatie-theorie en verbreidt door de Shattariya-orde, gaat gemakkelijk samen met hindoeïstische en autochtone mystieke tradities. En soefi-opvattingen over heiligheid, de volmaakte mens (al-insaan al-kamil) en 'hogere kennis' bieden lokale vorsten een potentieel voor een mystieke legitimatie van hun sacrale koningschap. Dat kunnen zij niet vinden in de oudere, meer egalitaire, soennitische wetscholen en zeker niet in het puriteinse wahhabisme dat geen heiligenverering toereert. Na verloop van tijd realiseert de traditionele partij zich echter dat zij gebruikt

Alpujarras Academy

Mystiek van de Islam - © Harrie Teunissen, Leiden 1997/2004

wordt in een koloniale verovering. Men sluit daarom een compromis met de Paderi's; die beloven de voorouderlijke gebruiken van Minangkabau te respecteren. Vanaf 1833 voeren beide partijen gezamenlijk strijd tegen de Hollanders. De oorlog sleept zich voort tot de overwinning van de buitenlandse troepen (1837). Het Minangkabau-gebied wordt zelfs het belangrijkste Nederlandse bolwerk op Sumatra. De gedwongen levering van koffie tegen vastgestelde prijzen moet voortaan de onkosten van de garnizoenen dekken. Ondernemend Minangkabau heeft wel voordelen bij de verbeterde wegen en een groeiende markt; zij beginnen eigen producten te verbouwen op nieuw ontgonnen velden. De vroegere strijd tussen de mystieke en volkse Islam versus de puriteinse versie van de orthodoxe Islam is voorlopig naar de achtergrond gedrongen.

De snelle groei van soefi-orde op de archipel hangt samen met het toenemend aantal pelgrims dat met stoomboten op bedevaart gaat. Veel terugkerende hadji's zijn tijdens hun verblijf in Mekka en Medina ingewijd in soefi-orde en zijn zich scherper bewust van de dreiging die van de koloniale expansie uitgaat voor de daar al-Islam. Het grote aantal in Mekka getrainde en gekwalificeerde geleerden draagt bij tot de snelle verbreiding van pesantren-scholen (seminaries voor Islamwetenschappen) en van daarmee verbonden ordes. Deze mystieke broederschappen krijgen tweede helft negentiende eeuw grote aanhang in de dorpen. Hun religieuze elite is echter niet langer de steunpilaar van het gezag van de inlandse regenten die meer leunen op het koloniale machtsapparaat.

Een van de belangrijkste revoltes tegen het 'Hollandse juk' is die in Noord-Bantam

(West-Java) in 1888. Hier speelt de Qadiriya wa Naqsbandiya, die tradities uit bestaande ordes combineert, een prominente rol. Zij neemt weliswaar niet het initiatief tot de fameuze boerenrevolte, maar haar leiding en netwerk weet wel de massa voor de djihaad tegen het bewind van de Hollandse resident en diens 'jongere broer', de regent van Serang, te mobiliseren. Op 9 juli 1888 breekt in Tlilegon de opstand uit die het leven kost aan de Patih (hoogste functionaris onder de regent) en aan de assistent-resident. Andere ambtenaren en hun gezinnen slaan op de vlucht; verscheidene worden alsnog vermoord. De opstand verspreid zich als een lopend vuurtje door de regio en rebellen verzamelen rond Serang. Een dag later arriveert echter een bataljon infanterie uit Batavia in de haven van Karangantu en een escadron cavallerie nadert over land. De ongelijke strijd tussen klewangs en repetegeweren (voor het eerst!) doet de rebellen op de vlucht slaan. Bij hun lange achtervolging dwars door Zuid-Bantam worden desa's platgebrand door het KNIL. De harde kern rond hadji Wasid komt op 29 juli om, anderen weten te vluchten, de overige rebellen worden op last van de resident gedeporteerd.

Na het neerslaan van de opstand worden haar oorzaken onderzocht en maatregelen voorgesteld om herhaling te voorkomen. De boeren van Bantam blijken geruïneerd door het doden van hun veestapel vanwege rundpest, door een koortsepidemie die meer dan 10% van de bevolking velt en door de desastreuze gevolgen van de enorme uitbarsting van de Krakatau in 1883. Geplaagd door misoogsten en hongersnood klaagt men over de belastingdruk, zelfs op handeldrijven met prauwen, en over de vaststelling van pachtsommen ongeacht de opbrengst van het land. De overheid schaft

daarom 1889 in Bantam de belasting op de kleinhandel af en keert terug naar heffingen volgens lokaal gebruik. Ook voor en na 'Bantam' zijn er vele kleinere en grotere, vaak religieus geïnspireerde, opstanden. Sartono Kartodirdjo stelt in zijn proefschrift 'The Peasants Revolt of Banten in 1888' terecht: "Een historische studie van de talrijke opstootjes, onlusten en opstanden, welke plaats vonden in 19de-eeuws Indonesia, zou gewenst zijn om te kunnen vaststellen in hoeverre de 'Pax Neerlandica' als mythe dient te worden beschouwd."

Het bloedbad in Tlilegon zet het traditionele beleid van religieuze neutraliteit op losse schroeven. In de Nederlandse gemeenschap woedt een campagne voor strenge bestraffing van de rebellen, voor een verbod op de hadji-dracht en voor rigoureuze selectie en controle van Islam-leraren. De komst van Snouck Hurgronje als 'adviseur voor Arabische en inlandse zaken' betekent een wending in het beleid. Allereerst bepleit hij, met succes, een stopzetting van de massale deportaties uit Bantam. Ook zal het Nederlands-Indische gouvernement de hadji-dracht niet verbieden want zij wil niet de indruk wekken moslims te vernederen. Snouck Hurgronje weet eveneens een strikte regulering van Islam-scholen te voorkomen. Het is beter om godsdienstleraren te overtuigen van de goede bedoelingen van de overheid. Observatie van de activiteiten van meesters volstaat volgens hem; alleen politiek misbruik van de religie moet bestreden.

De opkomst van nationalistische organisaties in het begin van de twintigste eeuw neemt diverse soefi-orde hun resterende antikoloniale vurigheid en mede daardoor neemt hun aanhang geleidelijk af. De toenevende politieke repressie vanaf eind jaren

twintig lijkt echter het tij te doen keren; deze slingerbeweging tussen politiek en mystiek herhaalt zich, met name op Java, meerdere keren. De strijd voor onafhankelijkheid van Indonesië en het begin van de communistische opstand in 1965, die voor een staatsgreep is misbruikt, dringen soefi-tradities naar de achtergrond. Na de onafhankelijkheid ontstaan in Indonesië nieuwe mystieke genootschappen die een eigen religieuze plaats opeisen. De introductie van televisie, verharde wegen en goedkoop transport vermindert de populariteit van traditionele ordes onder jongeren in landelijke gebieden. En in de steden krijgen zij vanaf 1970 te maken met grote Islamitische bewegingen die zich beijveren voor strikte naleving van de Islamitische wet. De toenevende zichtbaarheid van de Islam door de nadruk op de buitenkant van het geloof roept echter ook in Indonesië opnieuw aandacht op voor haar rijke innerlijke dimensie. Vanaf eind jaren tachtig spreken spirituele leringen van moderne soefi's een ontwikkeld publiek in de steden aan. Ook hun aanpak van drugsverslaving en hun magisch-mystieke benadering van psychosomatische klachten ontmoeten een ruime respons onder middengroepen en kosmopolitische kringen. Het verdwijnen van traditionele structuren leidt dus niet tot een teloorgang, maar geeft soefi-orde nieuwe sociale functies en nieuwe categorieën volgelingen. De Qadiriya wa Naqshbandiya, bijvoorbeeld, bezit van alle ordes in Indonesië nog steeds op één na de meeste leden.

Emir Abd al-Kader

Emir Abd al-Kader is hét voorbeeld van een groot mysticus uit de koloniale tijd. Abd el-Kader wordt 1808 geboren in een voorname familie (afstammelingen van de Profeet) op

Alpujarras Academy

Mystiek van de Islam - © Harrie Teunissen, Leiden 1997/2004

de hoogvlakte van West-Algerije bij Mascara. Hij wordt al vroeg, door zijn vader, geïnitieerd in het soefisme. Rond zijn twintigste maakt hij een ‘grand tour’; in Bagdad ‘ontmoet’ hij de grondlegger van de Qadiriya-orde Abd al-Qadir al-Djilani (gestorven in 1166), in Medina bezoekt hij het graf van de Profeet en in Mekka vervult hij zijn plicht als pelgrim. Terug in Algerije leidt Abd al-Kader vanaf 1832 de verdediging van stammen en steden tegen hun verovering door het Franse leger; vandaar zijn emirstitel. Hij leidt deze djihaad van de Daar al Islam (“Huis van de Islam”) vanuit een tentenstad die zich steeds verplaatst; een bibliotheek vol filosofische en theologische werken reist met hem mee. In 1847 geeft hij zich over in het besef dat verder verzet alleen maar leidt tot meer bloedvergieten. Zijn grote djihaad tegen het eigen ego maakt hem vrij van rancune ten opzichte van Frankrijk en versterkt zijn respect voor andere godsdiensten.

Als krijgsgevangene in het kasteel van Amboise maakt de wijsheid van de kleine maraboet grote indruk op de Franse publieke opinie; hij blijkt niet te passen in de koloniale karikatuur van een ‘barbaars leider van achterlijke stammen’. Abd al-Kader raakt zelfs bevriend met Napoleon III en mag in 1852 vertrekken naar het Ottomaanse Rijk. In Damascus doceert hij geschiedenis en Islam-wetenschappen in de Omayadenmoskee; ook fungeert hij er als soefi-meester. Met zijn zonen en gezellen poogt hij de pogrom van 1860 in Damascus in te dammen en weet hij veel christenen te beschermen. Napoleon III wil 1861, tijdens zijn Franse avontuur in Syrië, Abd al-Kader aan het hoofd te stellen van een Frans-Arabisch rijk, maar dat weigert hij categorisch. Abd al-Kader raakt wel betrokken bij het grote kanaalproject van Ferdinand de Lesseps

door de landengte van Suez. Hij wordt door de loge ‘De pyramiden’ in Egypte opgenomen in de Orde der Vrijmetselaren voor de loge ‘Henri IV’ uit Parijs. Hij beschouwt de vrijmetselarij als een westerse pendant van soefi-orde in het Midden-Oosten; Franse vrijmetselaars eren hem daarentegen als een tolerant moslim en vrijdenker. Abd al-Kader sterft in 1883; hij wordt overeenkomstig zijn wens naast Ibn al-Arabi begraven in diens mausoleum bij Damascus. Hij laat behalve het “Boek der staties” ook een Diwan met 760 gedichten na. Hij staat in de keten van meesters (de silsila oftewel de spirituele genealogie) van de ordes der Qadiriya, Naqsjbandiya en Sjadziliya. In 1966 worden de stoffelijke resten van deze ‘nationale held’ naar Algiers gebracht; zijn spirituele nalatenschap moet daar echter nog aankomen.

Emir Abd al-Kader gaat in zijn Kitab al-mawaqif (“Boek der staties”) nader in op de verhouding tussen de soefi-meester en de profeet. Een Koranvers over Mohammed dient tot oriëntatiepunt (qibla) voor de meditatie van de soefi. Het gaat om vers 21 uit soera 33: “Er was voor u toch in de boodschapper Gods (een) schoon voorbeeld”. Dit vers heeft in eerste instantie betrekking op de manier waarop God Mohammed behandelt: “Zo plaatst God zijn gezant soms op zijn eigen sublieme niveau, soms op de rang van een lage bediende.” Vervolgens komt Abd al-Kader te spreken over het opgaan/uitdoven van de discipel in de profeet naar aanleiding van het Koranvers: “Ik zal u de uitlegging verkonden van datgene waarmee gij geen geduld kon oefenen.” (soera 18 vers 78). Abd al-Kader wijst hier naar zijn studie van geschriften van soefi-meesters in zijn jeugd. Toen kwam het voor dat bepaalde passages van eerbiedwaardige

Alpujarras Academy

Mystiek van de Islam - © Harrie Teunissen, Leiden 1997/2004

meesters hem de haren ten berge deden rijzen. Bijvoorbeeld de uitspraak van Shiblî (soefi-meester uit Bagdad, 871-945) die tegen een van zijn leerlingen zei: “Getuig je dat ik Mohammed ben, de Gezant van God?” Waarop zijn leerling antwoordde: “Ik getuig dat jij Mohammed bent, de Gezant van God.” Abd al-Kader schrijft daarover: “Dergelijke passages bedrukten mijn ziel, tot God me een gunst bewees tijdens mijn verblijf in Medina. Op een dag bij een retraite met het gezicht naar de qibla (van Mekka) riep ik God aan. Plotseling ontruikte Hij me aan de wereld en aan mezelf; daarna zond hij me weer terug en hoorde ik mezelf zeggen ...: “Als Mozes nog leefde zou hij alleen maar mij kunnen volgen”. Ik besepte toen dat dit spreken deel uitmaakte van hetgeen in mij voortduurde van de extatische vervoering die ik had ondervonden. Ik was opgegaan/uitgedoofd in de Gezant van God en op dat moment was ik Mohammed (vrede zij met hem).” Abd al-Kader prijst God voor deze uitzonderlijke gunst. Zo ook moet de leerling van Shiblî op intuïtieve wijze de Gezant van God herkend hebben in de trekken van Shiblî.

Abd el-Kaders meditatie over het ‘schoon voorbeeld’ van Mohammed zijn hiermee echter geenszins uitgeput. Het laatste hoofdstuk over de navolging van de Profeet uit het ‘Boek der staties’ gaat over een bekende Hadith: “De Profeet, vrede zij met hem, kwam aan te Medina op het moment dat de mensen bezig waren de dadelpalmen te bemesten. Hij zei tegen hen: Wat doen jullie? Zij antwoordden: Wij geven mest aan de dadelpalmen. Hij zei hen: Misschien kunnen jullie dat beter achterwege laten! Zij hielden er mee op. De dadeloogst liep terug. De Profeet, vrede zij met hem, zei hun toen: Ik ben slechts een mens. Als ik jullie iets voorschrijf wat betrekking heeft op jullie

godsdienst, schik je dan daarna. Maar als ik jullie iets gelast dat voortkomt uit mijn persoonlijke mening, weet dan dat ik slechts een mens ben.” Degene die uit deze Hadith concludeert dat de Profeet onkundig is van het feit dat bemesting aan de palm ten goede komt, zoals God dat in zijn wijsheid en vrijgevigheid heeft voorbeschikt, die vergist zich lelijk volgens Abd al-Kader. Hij wijst erop dat Mohammed is opgegroeid in Arabië, de plaats bij uitstek waar men weet wat het cultiveren en bemesten van palmen inhoudt. Maar de Profeet wist ook hoezeer deze Arabieren, die pas recent de heidense cultus achter zich hadden gelaten, afgaan op secundaire oorzaken. Hij wil ze leren dat deze op zich genomen geen werkzaamheid hebben. God is uiteindelijk de enig werkzame kracht, of er nu secundaire oorzaken zijn of niet. Zijn advies om bemesting achterwege te laten wordt gevolgd in de verwachting dat God wel een wonder zou verrichten. Na deze overgave aan God wijst Mohammed zijn mensen weer op de secundaire oorzaken, die immers ook in Zijn wijsheid ingesteld zijn. Zo leren de mensen van Medina dat men beter kan vertrouwen op God zonder af te zien van eigen handelen.

Mohammed heeft hen tegelijk geleerd dat hij Profeet en mens is. In alles wat Mohammed op goddelijk bevel voorschrijft of verbiedt en in alles wat hij van godswegen leert is hij Profeet. In wat betrekking heeft op het bestuur van zijn gemeenschap is Mohammed mens en wat hij zegt komt van hem, zij het krachtens een algemene opdracht die God hem gegeven heeft. Voor Abd al-Kader legt dit verstaan van de Soenna zelfs de basis voor een zekere scheiding van godsdienst en politiek.

Bektasji's op de Balkan

Een van de merkwaardigste mystieke ordes van de Islam wordt gevormd door de Bektasji's. Deze soefi's gaan terug op grootmeester Hadji Bektasj, die ±1270 in Anatolië is overleden. Zijn traditie kent enkele vertakkingen; zo beroepen alevieten in Turkije, in Bulgarije en tegenwoordig ook in Nederland zich ook op Hadji Bektasj. Maar zij vormen eerder een volkse religieuze gemeenschap dan een orde met haar initiaties en haar celibaat voor de hogere 'clerus'. Eigenlijk kan men pas van een orde spreken als Balim Sultan haar rond 1500 een regel geeft. Deze Bektasjiye verspreidt zich over het Ottomaanse rijk; haar centrum blijft tot de twintigste eeuw het dorp Hadjibektasj, ten zuidoosten van Ankara. Via de Janitsaren, het infanterie-corps van 'opgepakte' christenjongens die besneden en bekeerd worden tot de Islam, raakt zij verbreid op de Balkan. In 1826 wordt de orde verboden als gevolg van de opheffing van die Janitsaren; veel tekkes worden verwoest en haar leden duiken onder in andere soefi-ordes. Maar tijdens de periode van de Tanzimat (de hervormingen van 1839-'71) beleeft de orde in het Ottomaanse Rijk een renaissance en neemt ze filosofische ideeën van de Verlichting op in haar leer. Rond 1900, als haar mystiek sterker verweven raakt met de politiek, inspireert zij mede de revolutie van de Jong-Turken.

Zij speelt ook een beslissende rol bij de Albanese onafhankelijkheid. In Albanië vormen haar vele vrienden, leerlingen, derwisjen, sjeiks, vaders (baba's) en grootvaders (dede's) ongeveer een vijfde van de moslims. Vooral in het zuiden van het land, maar ook rond Tirana. Met hun 15 % vormen ze in de jaren twintig en dertig in feite

de derde religieuze gemeenschap van Albanië, na de soennieten (ruim 50 %) en de orthodoxen (20 %), maar nog voor de katholieken (10 %). Door het verbod op de soefi-ordes in Turkije in 1925 verhuist het spirituele hoofd van de orde, de Dede-Baba, naar Tirana dat nu het centrum wordt van de Bektasjiye. Na de Tweede Wereldoorlog wordt de Bektasji-orde net als de andere religieuze gemeenschappen in Albanië sterk gehinderd door de communistische autoriteiten. In 1967, tijdens de culturele revolutie, wordt ook zij verdrongen door de staatscultus van het atheïsme. In deze donkerste nacht van de Bektasjiye houden Albanese tekkes in Detroit (USA) en Djakovica (Kosovo) de traditie levend. Na 1990 krabbelt de orde weer moeizaam overeind. De meeste tekkes en hun bibliotheken zijn echter verwoest en er leeft nog maar een handjevol derwisjen en baba's. In 1993 wordt het zesde internationale congres van de Bektasjiye opnieuw gehouden in Tirana. Er komt nu ook materiële en financiële steun uit het buitenland, onder meer uit Iran. En de Dede-Baba in Tirana functioneert nu weer als het spirituele hoofd van de orde.

Typisch voor de Bektashiye is hun versmelting van uiteenlopende tradities, die vaak dwars op de orthodoxe opvatting van de Islamitische wet staan. Hadji Bektasj, de heilige grondlegger, wordt gezien als een manifestatie van imam Ali, de schoonzoon en neef van Mohammed. Vandaar dat portretten van Hadji Bektasj en van Ali in alle tekkes te vinden zijn. Ali representeert de esoterische kant van God, zoals Mohammed zijn wetgevende kant belichaamt. Allah, Mohammed en Ali vormen met zijn drieën dezelfde éne waarheid. De sjiiitische invloed komt ook tot uitdrukking in hun verering

van de twaalf imams, zoals in Iran. Opmerkelijk is evenwel dat in hun esoterische leer deze twaalf imams op één lijn staan met de twaalf stammen van Israël én met de twaalf apostelen. De leer van de Bektasji's is ook pantheïstisch gekleurd. Het boek van de Koran staat op een lijn met Zijn schepping en met de Goddelijke inspiratie die zich ontvouwt in het hart van de mens.

Bektasji's geloven ook in zielsverhuizing. Op moreel vlak geldt de maxime die de Baba hun oplegt tijdens de initiatie: "Wees meester van je hand, van je tong en van je lendenen".

Bektasji's bidden niet vijf maal per dag richting Mekka en frequenteren geen moskeeën. Wel buigen zij voor de meester die hen leidt op de weg van onthechting en ontlediging, opdat God zich kan manifesteren. Men vindt in hun ceremoniën nog resten van het sjamanisme van de turkomannen, zoals de kraanvogeldans tijdens de ayn i-djem. Aan deze ceremonie van eenwording met het innerlijke oog nemen mannen én vrouwen deel. Tijdens deze hemelse maaltijd die 's nachts plaats heeft, wordt in de meeste tekkes ook de roes van de raki genomen. Vooral hierdoor roept de orde heftige kritiek op van orthodoxe milieus. Bektasji's vereren heilige middelaars tot God, ook de christelijke, om hun wondergaven en gaan op bedevaart naar hun graven in tekkes en kloosters. Vrienden van God ontstijgen immers hun geloofstraditie. In de 19de eeuw drukken liberalisme en nationalisme hun stempel op de orde. Rond 1900 zijn diverse Bektasji's tegelijk vrijmetselaar. De vervolgingen in de 20ste eeuw hebben de Bektasjiye en haar tradities sterk teruggedrongen en uitgedund. Het ziet er echter naar uit dat deze originele Islam in Albanië herrijst.

Moslimbroeders en soefi-kermissen in Egypte

Denkend aan Egypte, ziet de westerling vooral Pyramides en tempels, koningsgraven en mummies. De rijke Islamitische geschiedenis is voor de gemiddelde toerist slechts een oosterse 'couleur locale'. Een handvol fundamentalisten dat bloedige aanslagen pleegt bij topattracties haalt terecht de wereldpers. Maar van miljoenen moslims die deelnemen aan feestelijke soefi-kermissen neemt men geen notie. Zo ontstaat een volstrekt scheef beeld. Deze laatste paragraaf schetst de geschiedenis van de moslimbroeders, geeft een klein-beeld van een grote soefi-kermis en vergelijkt soefi's met fundamentalisten.

In 1928 verschijnt de belangrijkste radicaal-islamitische groepering van de twintigste eeuw ten tonele, de moslimbroederschap. Zij speelt vooral in Egypte een prominente rol, maar heeft ook grote uitstraling naar het hele Midden-Oosten en zelfs daarbuiten. Zij verzetten zich tegen de secularisering en modernisering die ook in Egypte school maakt naar het voorbeeld van Atatürk in Turkije. Aanvankelijk predikt hun leider Hassan al-Banna een terugkeer naar Islamitische waarden en zijn hun activiteiten voornamelijk sociaal gericht. Maar 1938 definieert hij de Islam als boek én zwaard; dus als eenheid van religie en staat zoals die bestond in de tijd van de Profeet. In 1941 creëren de moslimbroeders zelfs paramilitaire ondergrondse cellen en zij krijgt een steeds sterker antiwesters karakter. Na de Tweede Wereldoorlog plegen zij aanslagen op militaire kampen van de Britten en ook vechten zij in Palestina tegen Israël (1948). Na gelukte aanslagen op rechters en ministers wordt Hassan al-Banna in 1949 op zijn

beurt door agenten van de regering vermoord. De beweging komt dit verlies echter spoedig te boven. In 1952 steunen de moslimbroeders de opstand van Vrije Officieren, maar Nasser weigert ze op te nemen in zijn regering. Tijdens de onderhandelingen over de terugtrekking van Britse troepen van Egyptisch grondgebied wordt een aanslag op Nasser vrijdelt, waarop duizenden moslimbroeders in de gevangenis belanden.

De bekendste gevangene is wel Sayyid Qoetb (1906-1966); hij wordt dé ideoloog van de radicale moslimbroeders. Zijn Ma'alim fi 'l-Tariq, ontstaan in het gevangenhospitaal (in Egypte verboden; de Engelse versie "Milestones" heb ik 1997 wel in Caïro op de kop kunnen tikken), is nog steeds het belangrijkste werk voor fundamentalisten. Volgens hem verkeert de huidige wereld opnieuw in een tijdperk van heidendom en onwetendheid (djahiliya) zoals dat vóór het optreden van de profeet Mohammed ook bestond. De moslimbroederschap is geroepen om met die heerschappij van satan af te rekenen en een rijk te vestigen waar alleen Gods wil wet is, waar dus de sjaria voluit heerst. Geen enkele ideologie, filosofie of andere godsdienst kan de mensheid bevrijden van de moderne slavernij, alleen een revolutionaire Islam is daartoe in staat. Een uitverkoren groep kan door radicale overgave een ommekeer te weeg brengen. Zij kan daarbij gebruik maken van moderne technieken en media van het kapitalistische Westen en het socialistische Oosten, zolang zij hun ideologieën maar niet overneemt. Eerst lijkt die beweging nog machteloos (vergelijk Mohammed in Mekka), maar als zij haar krachten bundelt kan zij een nieuwe heilige oorlog voeren. Deze djihaad leidt corrupte en afvallige moslimstaten terug naar de sociale rechtvaardigheid en de sobere welvaart van de

ware Islam en verbreidt die over de wereld (vergelijk Mohammed en de Rechtgeleide Kaliefen te Medina). In 1964 wordt Qoetb vanwege zijn zwakke gezondheid vrijgelaten. Een jaar later ontdekt men echter een complot van moslimbroeders en veel wapens. Nu wordt Qoetb weer opgepakt, ter dood veroordeeld en 1966 met andere broeders terechtgesteld.

Na het trauma van de Zesdaagse Oorlog in 1967 is de dynamiek van Nassers Arabisch nationalisme en socialisme voorbij. Ook economisch treedt stagnatie op, onder meer door de enorme uitgaven voor het leger. En dat terwijl bevolking en verstedelijking bijna explosief toenemen. Tegelijkertijd komen de moslimbroeders in gematigder vaarwater terecht. Hun nieuwe leider al-Hoedaibi zweert 1969 in zijn boek "Predikers, geen rechters" de gewelddadige weg af. Als Sadat 1970 aan de macht komt en een quasi-liberaal, autocratisch regime instelt, maakt hij een verzoenend gebaar door vele broeders vrij te laten. Dit is mede bedoeld om ze te gebruiken als tegenwicht tegen de linkse Nasseristische oppositie. Maar door groeiende sociale tegenstellingen in Egypte (herstel oude landbourgeoisie en invloed multinationals en IMF versus verarmende middenklasse en nieuw lompenproletariaat), de TV-series met hun beelden van luxe en decadentie in het 'vrije Westen' en de onpopulaire eenzijdige vrede met Israël in 1976, neemt de radicale, maar vreedzame Islam een grote vlucht. De enorme verschuiving bij de verkiezingen voor studentenvakbonden van 1975-1979 vormt een teken aan de wand. Deze ontwikkeling gaat ook na de moord op Sadat in 1981 door. De moslimbroeders veroveren de meerderheid in de bonden van artsen, tandartsen en apothekers, van juristen, universitaire docenten en ingenieurs. De Islamitische organisaties

worden beter gefinancierd en geleid dan overheidsinstanties; dat blijkt althans tijdens de hulpacties na de aardbeving van oktober 1992.

De hoofdstroom van de moslimbroeders mag dan geweld afgezworen hebben, uit aanslagen blijkt dat de nieuwe strategie lang niet door iedereen wordt gesteund. De groep die Sadat vermoord heeft beschouwt de Egyptenaren als in wezen religieuze mensen. Zij zijn echter slachtoffers van een corrupt regime dat hen goddeloze instituties en wetten opdringt. Een moslim kan niet volstaan met de toepassing van de Islamitische wet in zijn persoonlijk leven. De Islam kan alleen gerealiseerd worden als ook de overheid de sjaria afdwingt. De verwijdering van politieke leiders die God niet vrezen vormt dus een dure plicht. Maar hieraan wordt verzaakt; vandaar dat de brochure waarin de moordenaars zich verdedigen: “De verzaakte plicht” heet.

Een andere groep beschouwt de hele maatschappij als heidens en staat een uittocht (hidjra) voor. De morele vernieuwing moet van de grond af opgebouwd door kleine gemeenschappen die een ware Islam leven. Door alternatieve groepen moet de afbrokelende zondige samenleving omvergeworpen. Zij plegen aanslagen op nachtclubs en drankwinkels, op politici en Kopten, op soefi-kermessen en ... op buitenlandse toeristen. Handig inspelend op moderne media weten zij hele vakantieseizoenen te vernietigen en daarmee het land miljarden broodnodige dollars door de neus te boren. De reactie van de Egyptische veiligheidsdiensten liegt er ook niet om; het leger houdt razzia's en pakt duizenden verdachten op. Uit interviews in gevangenissen blijken folteringen en doodsvonnissen hun radicaal moreel niet te breken. De weergekeerde rust blijkt van

tijdelijke aard. Op 17 november 1997 wordt voor de tempel van Hatshepsot bij Luxor de grootste aanslag op toeristen uit de Egyptische geschiedenis gepleegd, met bijna 60 doden. Het jonge zelfmoordcommando poogt het ‘corrupte regime’ te ondermijnen door het land te destabiliseren. De positie van Moebarak staat wel niet direct op het spel, maar zijn regime lijkt niet in staat het geweld te stoppen. Het speelt radicalen zelfs in de kaart, want door het buitenspel zetten van politieke partijen blijft alleen de godsdienstige oppositie over. Desondanks is het anno 2004 relatief rustig in Egypte. Het lijkt er op dat het overgrote deel van de bevolking, ook van de moslimbroeders, zich niet wil laten meeslepen in de vlucht vooruit van al-Qaïda.

Van alle landen uit het Nabije-Oosten is in Egypte de verering van heiligen het meest verspreid en ontwikkeld. De Islamitische verering rivaliseert er met de cultus van de kopten. De heiligen zijn de grote ‘afwezig-aanwezigen’, de middelaren tussen God en de mensen, wier barakaah (zegen, bovennatuurlijke hulp) nog steeds werkzaam is. Zij staan als het ware buiten de tijd, al corresponderen diverse historische periodes wel met diverse typen heiligen. Rationalisten en fundamentalisten beschouwen deze cultus als een voortzetting van christelijke vereringen in een Islamitisch jasje. Soms is dat aantoonbaar, ook zijn er dubbelheiligen die afwisselend door christenen en moslims gevierd worden, maar meestal gaat het toch om van oorsprong Islamitische heiligen. De sterke soefi-tradities en de spirituele aspiraties van een arme samenleving zijn de belangrijkste factoren die het voortbestaan van de Islamitische heilgencultus in Egypte verklaren, tegenover reformisme en fundamentalisme.

Een van de belangrijkste heiligen is Al-Sayid Ahmad al-Badawi, de patroon van de Ahmadiya soefi-orde. Zijn mausoleum staat in Tanta, de vierde stad van Egypte, in het hart van de Nijldelta. Zijn verjaardag (moelid) na de katoenoogst in oktober duurt acht dagen. Zij wordt niet alleen gevierd door de Ahmadiya, Burhamiya, Rifa'iya, Qadiriya, Shadhiliya, etcetera, maar ook door een miljoen gewone Egyptenaren. De laatste dagen brengt een constante stroom van bussen en treinen vele jongeren uit Caïro, die de heilige willen bezoeken en zich een nacht willen vermaken. Politie en leger zijn nadrukkelijk aanwezig om nieuwe aanslagen van fundamentalisten te voorkomen. De pelgrims omcirkelen zijn tombe onder de enorme koepel, proberen het traliwerk rond het groen verlichte graf aan te raken, bidden om bijstand en doneren een bijdrage in de offerblokken of aan de bedelaars. Net buiten Tanta, rond de mast die de aanwezigheid van Sayyid al-Badawi en de Profeet symboliseert, staat een tweede stad van tenten. Daar kunnen de pelgrims terecht voor thee en gratis maaltijden, daar worden schapen en runderen geslacht voor het feest. Tussen het mausoleum en de tentenstad bevinden zich de reuzenraden en botsauto's, de kraampjes met devotionalia en suikerwerk, de buiksprekers en het kalf met vijf poten. De laatste nacht worden er dzikrs gehouden. Begeleid door orkesten wordt ook de lof gezongen van de Profeet, van de gastheer Sayid al-Badawi en van andere heiligen. Daar dansen soefi's en boeren, mannen en vrouwen, jongeren en ouderen, tot de dage raad.

Fundamentalisten wijzen het soefisme af, vanwege haar spirituele uitleg en relative-ring van de Islamitische wet, haar tendens tot politiek quiëtisme dat zij meestal deelt met de orthodoxe Islam en haar 'bijgelovige

praktijken' zoals de cultus rond heiligen. Zo voert ook de Djama'at-i Islami in India, Pakistan en Bangladesh een felle campagne tegen het soefisme dat zij beschouwt als de oorzaak van de decadentie in de moderne Islam. Deze beweging is gevormd door het gedachtengoed van al-Maudoedi (1903-1979), en Sayid Qoetb is de belangrijkste ideoloog. Hun propaganda in de madrasa's wordt voor een groot deel gefinancierd door petrodollars uit Saoedi-Arabië. Men zou dus verwachten dat het Islamitisch fundamentalisme geen invloeden heeft ondergaan van de mystiek van de Islam, maar zo eenvoudig ligt de zaak niet. Het soefisme is niet alleen aanwezig in de vorming van diverse latere radicale leiders, zoals Hassan al-Banna, het speelt ook een rol in hun visie op mens en wereld. Fundamentalisten zien in de staat slechts een middel. Als deze haar historische taak vervuld heeft, de integrale doorvoering van de sjaria, kan de overheid terugtreden. Zij hebben dus geen echte politieke theorie en staan vijandig tegenover de sociale wetenschappen en de beoefening van de geschiedenis. De westerse belangstelling voor de grote historicus van de klassieke Islam Ibn Chaldoen (1332-1406), terecht beschouwt als 'eerste socioloog' en 'eerste kritische cultuurhistoricus', maakt hem zelfs dubbel verdacht.

De radicale literatuur over de djihad benadrukt de hoogste daad van devotie van de moedjahidien, het offeren van het eigen leven. In de plaats van een eigen politieke visie komt de 'born-again muslim'. De sjaria kan in hun ogen niet gebaseerd worden op de geleerde casuïstiek van het Islamitische recht, maar zij dient uitdrukking te zijn van de nieuwe mens. Er bestaat dus een zekere parallel tussen fundamentalisme en soefisme in beider opvatting dat het respect voor de sjaria ligt in de verwezenlijking van

Alpujarras Academy

Mystiek van de Islam - © Harrie Teunissen, Leiden 1997/2004

de ware deugd en in de vrees voor Gods oordeel. Bij de invulling van dit respect verschillen zij echter radicaal.

In Egypte bestaat een zekere verwatering van het spirituele karakter van soefi-orde. In diverse ordes is de overdracht van de functie van sjeich van vader op zoon of van oom op neef regel geworden. Naast de greep van voorname families op de leiding maakt een toegenomen zichtbaarheid ook grotere controle op de ordes door de overheid mogelijk. Niet alleen is overheidstoestemming vereist voor processies, vieringen en plaatsen van samenkomst, ook moeten benoemingen bureaucratisch worden bekrachtigd. De geschiedenis leert dat de hiërarchie van de mystieke genootschappen zo een politieke zaak dreigt te worden. Dan wordt van soefi-orde verwacht dat zij gaan concurreren met organisaties van fundamentalistische huize. In antwoord op beschuldigingen van parasitisme nemen soefi-orde steeds meer educatieve en charitatieve taken op zich. Het gevolg is dat de spirituele instructie van novicen vaak niet verder reikt dan een elementaire catechisatie, gekoppeld aan een pseudo-rationele apologie van het soefisme.

De moslimbroeders slagen er in Egypte weliswaar niet in de soefi-orde te vernietigen, maar hun subtiele overwinning zou wel eens kunnen zijn dat ze bepaalde ordes nopen tot een vergaande imitatie van hun werkwijze. Hun invloed kan men aflezen aan de eigen bestrijding van 'uitwassen', zoals het gemengd dansen tijdens moelids (de feestelijke jaardag van de profeet of een heilige). We hebben gezien dat er een soefisme bestond voorafgaand aan de ordes. En er bestaan tegenwoordig ook vormen van soefisme buiten de officiële ordes, eerder anoniem dan clandestien, en ook daarvan

bestaan in Egypte goede voorbeelden. Dit soefisme kan wel een spiritueel, maar geen politiek alternatief vormen voor het fundamentalisme. Een politiek alternatief dient veeleer tot stand gebracht door de ontwikkeling van moslim-democratische partijen en coalities met andere vreedzame partijen, zoals tegenwoordig in Turkije. Dan is het voortbestaan van een pluriforme Islam gegarandeerd en heeft ook de spiritualiteit van de mystieke Islam toekomst.

Geraadpleegde literatuur

Abd el-Kader. Écrits spirituels, Parijs, 1982.

Abu Zayd, N. The Qur'an: God and Man in Communication. Inaugurale rede, Leiden, 27 november 2000.

Addas, C. Ibn 'Arabi, ou la quête du soufre rouge, Parijs, 1989.

Al-Ashmawy, M. L'Islamisme contre l'Islam, Cairo/Parijs, 1989.

Aouli, S., R. Redjala en Ph. Zoummeroff. Abd El-Kader, Parijs, 1994.

Bennigsen, A. en C. Lemerrier-Quelquejay. Le soufi et le commissaire, Les confréries musulmanes en URSS, Parijs, 1986.

Biegman, N. Egypte: Derwisjen, heiligen en kermissen, 's-Gravenhage, 1990.

Birge, J. The Bektashi Order of Dervishes, Londen, 1937.

Bouman, J. Glaubenskrisse und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam. Band II: Die Theologie al-Ghazalis und Augustins im Vergleich, Basel, 1990.

Bruijn, J. de. Persian Sufi Poetry, An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems, Richmond, 1997.

Bruinessen, M. van. Origins and Development of the Sufi orders (tarekat) in Southeast Asia. In: Studia Islamika, vol. I, no. 1, Jakarta, 1994, blz. 1-23.

Idem: Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Sultanate of Banten. In: Archipel 50, 1995, blz. 165-200.

Carmona Gonzalez, A. Los dos horizontes. Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-'Arabi, Murcia, 12-14 de noviembre 1990, Murcia, 1992.

Carré, O. Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran pas Sayyid Qutb, Frère musulman radical, Parijs, 1984.

Idem . L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition, Parijs, 1993.

Chambert-Loir, H. en C. Guillot (red.). Le culte des saints dans le monde musulman, Parijs, 1995.

Chodkiewicz, M. Le Sceau des Saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi, Parijs, 1986.

Clayer, N. L'Albanie, pays des derviches; les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967).

Idem. Mystiques, état et société, Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden/New York/Keulen, 1994.

Day Howell, J. Sufism and the Indonesian Islamic Revival. In: Journal of Asian Studies 60, no 3, 2001, blz. 701-729.

Djalâl-od-Dîn Rûmî. Mathnawî. La Quête de l'Absolu. Z.P., Parijs, 1990.

Drewes, G. Indonesia: Mysticism and Activism. In: Grunebaum, G. von. Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago, 1955.

During, J. Musique et extase, L'audition mystique dans la tradition soufi, Parijs, 1988.

Ibn al'Arabi. The Bezels of Wisdom. (vert. en introd. R. W. J. Austin), New York, 1980.

Ibn 'Arabi. Sufis of Andalusia, The Ruh al-Quds and al-Durrat al-Fakhirah. (vert. en introd. R. W. J. Austin), Los Angeles, 1971.

Idem. Les illuminations de la Mecque/ The Meccan Illuminations, Textes choisis/ Selected Texts, Parijs, 1988.

Etienne, B. L'Islamisme radical, Parijs, 1987.

Etienne, B. Abdelkader, Isthme des isthmes, Parijs, 1994.

Al-Ghazzali. De redder uit de dwaling (vertaald en toegelicht door J. Kramers), Amsterdam, 1951.

Al-Ghazzali. The Incoherence of the Philosophers. (vert. M. Marmura), Utah, 1997.

Ghazâlî. Le Tabernacle des Lumières (Michkât Al-Anwâr), Parijs, 1981.

Halliday, F. Islam and the Myth of Confrontation, Religion and Politics in the Middle East, Londen/New York, 1966.

Hogga, M. Orthodoxie, Subversion et Réforme en Islam. Gazâlî et les Seljûqides, Parijs, 1993.

Al-Jîlânî, H. The Secret of Secrets, Cambridge, 1992.

Ibrahim, S. Egypt, Islam and Democracy, Twelve Critical Essays, Cairo, 1996.

Jansen, J. The Dual Nature of Islamic Fundamentalism, Londen, 1997.

Karamustafa, A. Gods Unruly Friends, Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550, Salt Lake City, 1994.

Kartodirdjo, S. The Peasants' Revolt of Banten in 1888, 's-Gravenhage, 1966.

- Koningsveld, P. van. Snouck Hurgronje en de Islam, Leiden, 1987.
- Lewisohn, L. (ed.) The Legacy of Mediaeval Persian Sufism, Londen/New York, 1992.
- Le Livre des derviches Bektashi (Villayet name), Hagiographie de Hunkar Hadj Bektash Veli, L'Isle-sur-la-Sorgue, 1997.
- Mason, H. Al-Hallaj, Richmond, 1995.
- Massignon, L. La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam, 2e éd. (4 vols), Parijs, 1975.
- Mayeur-Jaouen. C. Al-Sayyid Ahmad Al-Badawî, un grand saint de l'Islam égyptien, Cairo, 1994.
- Popovic, A. en Veinstein G. (eds). Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui, Parijs, 1996.
- Idem (eds). Bektachiyya, Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach, Istanbul, 1995.
- Qutb, S. Milestones, Beirut/Damascus, 1978 (publicatie door: International Islamic Federation of Student Organizations).
- Roy, O. L'échec de l'Islam politique, Parijs, 1992.
- Razavi, M. Suhrawardi and the School of Illumination, Richmond, 1997.
- Sagiv, D. Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973 -1993, Londen, 1995.
- Schimmel, A. Mystische Dimensionen des Islam, Die Geschichte des Sufismus, Keulen, 1985.
- Sidahmed, A. en A. Ehteshami (eds). Islamic Fundamentalism, Boulder/Oxford, 1996.
- Smith, M. Râbi'a: The Mystic and her Fellow-Saints. (Introd. 2de druk: A. Schimmel), Felinfach (UK), 1994.
- Sultan Valad. La Parole secrète, L'enseignement du maître Soufi Rûmî, Parijs, 1988.
- Teunissen, H. De soefi-meester Ibn al-Arabi. In: Magazine (Nederlands-Arabische Kring) nrs 7 en 8, 1995.
- Teunissen, H. en J. Steegh. Balkan in kaart, vijf eeuwen strijd om identiteit, Leiden, 2003.
- Türkmen, E. The Essence of Rumi's Masnevi, Konya, 1995.
- Unesco. Ghazâlî, La Raison et le Miracle. Table Ronde Unesco 9-10 décembre 1985, Parijs, 1987.
- Watt, M. Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali, Edinburgh, 1963.
- Zarcone, Th. Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam, Parijs, 1993.