

DE SOEFI'S - MOSLIMS MYSTICI

begrip

moslims

christenen

NO. 80

MOSLIM MYSTICI

DE SOEFI'S

TEN GELEIDE

De moslim mystiek mag zich al eeuwenlang verheugen in belangstelling van denkers en dichters in West Europa. Ook Nederlandse christen geleerden hebben er zich mee bezig gehouden, bijv. J.H. Bavinck en A.J. Wensinck.

Dit nummer biedt een beknopte, maar diepgravende inleiding op deze vrijonbekende kant van de islam. Hoe nadert de Soefi - de in wol gehulde - zijn Heer? R. Fitzmaurice, O.P., die filosofie en islam doceert in Dublin (Ierland), laat ons kennis maken met moslim mannen en vrouwen, die de verschillende mystieke wegen naar God hebben bewandeld.

Uit de ontwikkeling van de *taşawwuf* (leer van de mystiek) komen enerzijds overeenkomsten met de christelijke mystiek naar voren; anderzijds wordt duidelijk waarom Soefi's binnen de islam soms een marginale plaats krijgen toegewezen en waarom het gevaar van ontsporing van de mystiek in de volksgodsdienst niet denkbeeldig is.

Een interview laat zien dat de soefi-beweging ook leeft onder Marokkaanse moslims in Nederland.

P. Reesink

No. 80 mei/juni 1986
Abt. (5 nrs. per jaar) f 16,-
losse nrs. f 4,- incl. porto
giro 4300211 t.n.v.
Cura Migratorum - BEGRIP

BEGRIP
Luybenstraat 17
5211 BR DEN BOSCH
Tel: 073 - 14 51 59

DE SOEFI'S - MOSLIMSE MYSTICI

De islam beroemt er zich op dat hij op een evenwichtige en positieve wijze denkt over de geschapen, materiële wereld; dit in tegenstelling tot het christendom dat zich naar zijn oordeel te veel richt op dat wat niet van deze wereld is; vooral de ascetische kloostertraditie is daarvan een voorbeeld. De eredienst van de moskee is aan strenge vormen gebonden met grote nadruk op de transcendentie van God. God is voor moslims vooral een soevereine Heer, aan wiens ondoorgrondelijke goddelijke wil de mensheid zich moet willen onderwerpen in aanbidding en gehoorzaamheid. De specifiek islamitische wijze om tot God te naderen wordt niet gekenmerkt door grote innigheid of spontaniteit.



het terrein is waar mensen van verschillende religieuze tradities het dichtst tot elkaar komen, elkaar in de diepte ontmoeten in een gemeenschappelijke ervaring van de realiteit die wij God noemen, een ervaring die niet meer op adequate wijze in woorden kan worden uitgedrukt. De soefi beweging is niet alleen een belangrijk hoofdstuk in de geschiedenis van de islam, maar ook in de religieuze geschiedenis van de mensheid.

Historische ontwikkeling

Het soefisme is begonnen als een ascetische beweging die haar naam ontleende aan een Arabisch woord "ṣūf", dat "wol" betekent, omdat de eerste asceten grove wollen gewaden gingen dragen als een protest tegen de opschik van de meer

Er is echter vanaf de begintijd een stroming in de islam geweest die in deze wijze van denken andere elementen heeft ingebracht - een beweging die begon als een ascetische reactie, tot een grote hoogte van mystiek inzicht kwam en de volksvroomheid sterk beïnvloed heeft. Dit was de soefi beweging, een religieus verschijnsel van universele betekenis, een intensief, geconcentreerd zoeken naar God, dat individuele mannen en vrouwen leidde tot een diep persoonlijk beleven van de goddelijke werkelijkheid. Hoewel ze in latere tijden soms onttaardde in bijgeloof en louter techniek, heeft de soefi beweging toch een ontzaglijk belangrijke bijdrage aan de islam geleverd. Voor buitenstaanders is ze het misschien meest overtuigende bewijs dat binnen de islam er mannen en vrouwen zijn die tot diep religieus inzicht en heiligheid van leven zijn gekomen. Ze illustreert ook een meer algemene waarheid, nl. dat de mystiek

wereldse moslims. Er wordt soms beweerd dat de islam zich vanaf 't begin vijandig heeft opgesteld tegenover dit soort ascetisme en er bestaat een overlevering, toegeschreven aan de profeet, die zegt: "*lā rahbāniyya fī'l-islām*", "geen monnikendom in de islam". Dit is waarschijnlijk een overlevering uit latere tijd. Er zijn aanwijzingen dat Mohammed en zijn gezellen nu en dan een positieve indruk kregen van de christelijke heremieten die zij ontmoetten. In de islamitische overlevering wordt gesproken over een christelijke monnik, Bahira, als één van de eersten die in de jonge Mohammed de toekomstige profeet zagen (1). Deze welwillende houding vinden we ook in de Qur'an: "Sommigen van hen (nl. christenen) zijn priesters en monniken en zij worden niet hoogmoedig". (Q.5,82); maar er zijn ook kritische opmerkingen over monniken: "Zij hebben hun schriftgeleerden en hun monniken tot heren naast God genomen" (Q.9,31). De

houding van de Qur'an tegenover het christelijke kloosterleven is dubbelzinnig (2). Mohammed heeft zelf belangrijke religieuze ervaringen gehad. Toen hij veertig jaar oud was, begon hij alleen naar eenzame plaatsen in de bergen te gaan om daar te bidden en het was tijdens deze retraites dat voor het eerst de roep tot hem kwam om de "Boodschapper van God" te zijn. Het beginvers van Sura 17 wordt in de islamitische traditie gezien als betrekking hebbend op een bijzondere religieuze ervaring. De profeet roept uit:

"Lofprijzing aan Hem, die Zijn dienaar des nachts deed reizen van het Gewijde Bedehuis naar het Uiterste Bedehuis, welks omtrek Wij gezegend hebben, opdat Wij hem van onze tekenen zouden tonen".

Dit is uitgewerkt tot een beschrijving hoe Mohammed eens 's nachts van Mekka gevoerd werd naar het terrein van de tempel in Jeruzalem vanwaar hij opgevaren is naar de hemel, waar hij Abraham, Mozes en Jezus ontmoette en met God sprak over de plicht van de moslim tot dagelijks gebed. Deze nachtelijke reis (*al-'Isrā'*) en Hemelvaart (*al-Mi'rāj*) werden het symbool van mystieke vervoering en ontmoeting met God (3).

Afgezien van deze vroege ervaringen heeft het kritisch onderzoek niet veel ontdekt in het latere leven van Mohammed dat uitzonderlijk ascetisch of mystiek was; en dat geldt ook voor zijn eerste volgelingen. In de Qur'an - en dus in de islam toen die een georganiseerde religie werd, eerst voor de Arabieren, en toen voor de overwonnen volken - viel tenslotte de nadruk op de transcendente God, Uniek en Almachtig, die zelf niet gekend kan worden, maar wiens wil voor de mensheid is geopenbaard door zijn Boodschapper Mohammed. Vanaf het begin was er stellig een overweldigend Godsbesef, dat het meest concreet tot uitdrukking kwam in de dagelijkse rituele gebeden, maar daarbij ging het toch vooral om het doen van de wil van God, zoals die in de wet was uitgedrukt; en niet zozeer om een innige gemeenschap met God in het gebed. De eerste moslims waren waarschijnlijk eerder krachtige strijders dan contemplatieve

typen. Daarom hebben vele geleerden aangenomen dat de mystieke traditie in de islam "een vreemde plant in de zandige bodem van de islam" was. Recent onderzoek heeft echter tot de conclusie geleid dat het soefisme grotendeels spontaan was gegroeid vanuit de islamitische religie (4). Het kwam voort uit historische ervaringen in de begintijd van de islam die vrome mannen en vrouwen stimuleerden om weer na te denken over de in de eenzaamheid opgedane ervaringen van de profeet en te mediteren over bepaalde verzen van de Qur'an.

Een van de factoren die de opkomst van het soefisme hebben beïnvloed was de angst die in het hart van gevoelige moslims werd gewekt als zij de vreesaanjagende beschrijvingen lazen van het Laatste Oordeel en de straf die aan zondaars wordt opgelegd (5). Andere idealistische moslims zagen met schrik hoe werelds de islam was geworden toen die minder dan dertig jaar na de dood van Mohammed, tot een dynastiek koninkrijk onder de Omajjaden in Damascus was geworden, met alle daarbij behorend machtsvertoon. Deze vrome moslims verlieten het hof van Damascus en trokken zich terug naar de heilige steden Mekka en Medina, of ze gingen naar de bij de grens gelegen kampen van Basra en Koefa, waar fanatieke moslims nog bleven "zich beijveren (*dzjihād* maken) op de weg van God". Het is interessant dat de term *ribāṭ* die oorspronkelijk een voorpost van het leger betekende, later gebruikt werd voor een soefi klooster. Later zouden de soefis zeggen dat de echte *dzjihād* niet was het opnemen van de wapens voor de verbreiding van de islam, maar de strijd tegen je eigen ongehoorzamen ziel. Dit is, zeiden ze, de "grote *dzjihād*", die God van ons vraagt. Het is in deze kringen van reactie tegen verwereldlijking en ijdel vertrouwen of succes dat we de oorsprong van de soefi beweging vinden.

Het begon als ascetisme - een "vlucht uit de wereld" - dat tegelijkertijd een scherpe critiek was op de heersers van de tijd. Hasan al-Basri (gest.-728), de meest markante figuur in deze eerste fase, predikte dat men de wereld en wereldse zaken moest verachten. In een schrijven aan de Kalief 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz, een gunstige

uitzondering op het gewone slag regeerders, zei hij: "God heeft niets geschapen dat hij meer haat dan deze wereld, en vanaf de dag dat hij haar schiep heeft hij er niet meer naar omgezien, zozeer haat hij haar" (6). Er is een schrijver die zegt dat hij zo in droefheid en angst gedompeld was dat het was alsof het hellevuur speciaal voor hem geschapen was! Deze sombere soefi's waren bekend als de *bakkā'ün* - de "Kreuners", "zij die voortdurend weenden". Van één van hen, Fudhayl, werd gezegd dat "toen hij stierf, de droefheid uit de wereld weggenomen werd". Men had hem in dertig jaar maar eenmaal zien glimlachen - toen zijn zoon stierf: "Als God zijn dienaar leifheeft, kwelt Hij hem en als Hij hem zeer lief heeft, grijpt Hij hem aan en ontnemt Hij hem familie en bezittingen" (7). Er waren andere verzen in de Qur'an die tot een meer positieve vroomheid inspireerden; verzen die spraken over Gods nabijheid en over zijn liefde.

"En wanneer mijn dienaren u over Mij ondervragen, dan ben Ik nabij om te verhoren de aanroep van de aanroeper, wanneer hij Mij aanroept; laten zij Mij dan om verhooring vragen en in Mij geloven..." (Q.2,182).

"En wij hebben toch de mens geschapen, en wij weten wat zijn wil hem influistert. En wij zijn hem nader



dan het koord van de halsader" (Q.50,16).

"En aan God behoren het Oosten en het Westen; waarheen gij u dan ook wendt, daar is Gods aangezicht. God is waarlijk alomvattend en wetend" (Q.2,115).

"...dan zal God aankomen met lieden, welke Hij bemint en die Hem beminnen, neerbuigend jegens de gelovigen en zich verheffend tegen de ongelovigen welke zich begeven op de weg van God en niet vrezen de blaam van wie ook" (Q.5,54).

Het beroemde "lichtvers", dat het meest subtiële en abstracte beeld van God in de Qur'ān geeft, heeft ook betrekking om de biddende zielen, die zich niet door materiële zaken van God hebben laten afleiden.

"God is het licht der hemelen en der aarde. De gelijkenis van Zijn licht is als een nis, waarin een lamp is; de lamp is in een glas; het glas is als ware het een schitterende ster, ontstoken aan een gezegende boom, een olijfboom, geen oostelijke en geen westelijke, welks olie haast glans zou geven, ook al had geen vuur haar aangeraakt; licht boven licht. God leidt tot zijn licht wie Hij wil... In huizen, welke God verlot heeft gegeven op te richten om daarin Zijn Naam te vermelden; daarin lofprijzen Hem, in de morgen en avondstonden, mannen welke noch handel, noch koop afleidt van de vermelding van God..." (Q.24,35--37).

De liefde tot God.

Een heel merkwaardige ontwikkeling in de mystiek van de islam is dat bij de tweede generatie van soefi's het aspect van louter angst hebben voor God op de achtergrond raakt en het ideaal opkomt van een intense, persoonlijke en zuivere liefde tot God als de diepste kern van het religieuze leven. Wat men ook niet verwachten zou in een islamitische context, is dat het een vrouw - Rābi'a al-'Adawiyya (gest.801) was die als eerste gesproken heeft over deze vurige liefde, die een overheersend thema in de beweging zou worden. Voor de Perzische dichter Farid al-Dīn 'Attār (gest.1230) gaf

haar bijzondere heiligheid haar het recht op de titel van "honorary man"! In moderne oren zal dit als een belediging klinken, maar het was als een compliment bedoeld.

"Wanneer een vrouw een "man" wordt op de weg van God, is zij een man en kan men haar niet meer een vrouw noemen" (8). Rābi'a (vermoedelijk "vierde" kind of dochter) werd in een arm gezin geboren en als slavin verkocht, maar haar diepe godsvrucht heeft haar vrij gemaakt. Wat haar strenge, sobere levenswijze betreft, staat ze nog binnen de ascetische traditie, maar juist waar zij in de islam de nieuwe idee introduceerde van de aan God toegewijde maagdelijkheid (om een zeer christelijke uitdrukking te gebruiken), geeft zij er een positieve richting aan. Zij erkende dat de plicht om te trouwen voor een vrouw de algemene regel is, maar persoonlijk wist zij zich geroepen om een andere weg te volgen.

"De huwelijksband is voor hen die in de wereld leven. Zulk een bestaan heb ik niet; ik heb opgehouden te bestaan en ben uit mijzelf getreden. Ik besta in God en ben geheel de Zijne - ik leef in de schaduw van zijn gebod" (9).

Op zekere dag zag men Rābi'a door Basra lopen met een brandende fakkel en een emmer water. Toen haar gevraagd werd waar ze naar toe ging, antwoordde ze: "Ik ben op weg om de hemel in brand te steken en het vuur van de hel uit te blussen". Oprechte liefde tot God moest volgens haar belangeloos zijn: we moeten God niet dienen om de beloningen die hij biedt, of uit angst voor straf, maar omdat hij zo goed is in zichzelf. Dit thema van de onzelfzuchtige liefde voor God wordt treffend geïllustreerd in de volgende gebeden die bij de soefi's bewaard zijn gebleven als de gebeden van Rābi'a.

"O God, wat Gij mij ook hebt toebedeeld aan aardse goederen, geeft Gij dat aan uw vijanden; en wat Gij mij ook hebt toebedeeld in het hiernamaals, geef dat aan uw vrienden; want ik heb aan u genoeg".

"O God, als ik u aanbid uit angst voor de Hel, verbrand mij dan in de Hel, en als ik u aanbid in de hoop

op het Paradijs, verban mij dan uit het Paradijs; maar als ik u aanbid om uzelf, onthoud mij dan niet uw eeuwigdurende schoonheid".

"O God, het enige waarmee ik bezig ben en waarnaar ik verlang in deze wereld, van alle wereldse dingen, is u te gedenken; en in de toekomstige wereld, van alle dingen van de toekomstige wereld, u te ontmoeten. Aan mijn kant is het zoals ik gezegd heb: doe Gij nu wat Gij wilt" (10).

In de 125 jaar na de dood van Rābi'a ontstonden er twee stromingen - daar waren de "sobere" mystici en degenen die "dronken" waren. De eerste ontstond eerder en was karakteristiek voor de Arabische soefi's, die meer ingetogen en analytisch waren. Daar was bv. Muḥāsibī (gest.857) die zijn naam ontleent aan de naruk die hij legt op de noodzaak van zelfkennis en een voortdurend onderzoeken van motieven (*muḥāsibī*). De meest filosofische van de Arabische soefi's was de sober levende, bedachtzame Abū'l Qāsim al Junayd, de leider van een grote en invloedrijke school in Bagdad, waar hij in 910 overleed. Hij onderging de invloed van de Neoplatonische filosofie en ontwikkelde een theorie van de mystiek, gebaseerd op een vers in de Qur'an, dat spreekt van de oorspronkelijke eenheid, die bestond toen de gehele mensheid, nog in Adams lendenen, zich in totale gehoorzaamheid aan God onderwierp.

"En toen uw Heer van de zonen Adam's, uit hun lendenen, hun nageslacht nam en hen deed getuigen over zich zelve; Ben ik niet uw Heer? - Zij zeiden: Ja, wij getuigen (Q.7,172)".

Voor Junayd is het de taak van ascese en mystiek om die oorspronkelijke gehoorzame harmonie te herwinnen, als allen weer één zullen zijn in God:

"Dit houdt in dat in zijn laatste staat de gelovige tot zijn eerste staat terugkeert, dat hij is zoals hij was voor hij bestond" (11). Junayd analyseerde de extatische ervaring en de geleidelijke terugkeer tot zelfbewustzijn en vermijdt zorgvuldig de gevaren van ontologisch monisme en pantheïsme.

"Het is door God dat we op de juiste wijze tot Hem geleid kunnen worden, en het middel tot deze goede leiding is dat God ons de mogelijkheid geeft om Hem te vinden. Als die gegeven is volgt de erkenning van Zijn eenheid. Zijn *Tawhīd* (eenheid) sluit geloof in Hem in. Uit geloof in Hem volgt bevestiging die weer leidt tot kennis van Hem. Kennis van Hem impliceert gehoorzaamheid aan Zijn geboden, gehoorzaamheid brengt met zich mee het opgaan tot God dat tenslotte leidt tot het bereiken van God. Als God is bereikt kan zijn verschijning worden vertolkt, op Zijn verschijning volgt verbijs-tering die zo overweldigend is dat het onmogelijk wordt om God te verklaren. Doordat hij deze verschijning van God meteen weer verliest kan de uitverkoren aanbidder God niet beschrijven. En als hij God niet beschrijven kan, vindt hij de ware aard van zijn bestaan in God. Vanuit de ware aard van zulk een bestaan (waar het alleen om God gaat) komt het visioen van God en tegelijk het verlies van de eigen identiteit.

Zo - met het verlies van Zijn individuele identiteit, - komt Zijn spirituele wezen tot absolute zuiverheid. In deze staat van absolute zuiverheid heeft hij zijn persoonlijke kenmerken verloren, door dit verlies is hij geheel en al aanwezig (in God). Door geheel in God aanwezig te zijn, is hij zijn eigen wezen (zelf) volledig kwijt. Hij is dus aanwezig voor God, afwezig in zichzelf; afwezig en aanwezig tegelijkertijd. Hij is waar hij niet is, en hij is niet, waar hij is. Dan - nadat hij tot niet-zijn is gekomen, is hij waar hij geweest is (voor de schepping). Hij is zichzelf, nadat hij niet-werkelijk zichzelf is geweest. Hij bestaat in zichzelf en hij bestaat in God, nadat hij bestaande in God en niet-bestaande in zichzelf is geweest. Dit komt omdat hij de dronkenschap van het door God overweldigd worden achter zich gelaten heeft en tot de klaarheid van de nuchterheid komt, en de mogelijkheid tot contemplatie hem weer gegeven wordt, zodat hij alles op de juiste plaats kan zetten en op de juiste waarde schatten. Hij krijgt zijn eigen persoonlijke kenmerken terug; na *Fanā'*

(extase) behoudt hij in zijn wezen en handelen in deze wereld zijn eigen identiteit; wanneer hij door Gods genade het hoogtepunt van spirituele ervaring heeft bereikt, wordt hij een voorbeeld voor zijn medemensen" (12).

Een contrast met Junayd vormt de extravagante figuur van Abu Yazid - (gest.874) uit Bistam in het Noordoosten van Perzië, wiens vader een volgeling van Zoroaster was, en die waarschijnlijk onder invloed van hindoe mystiek heeft gestaan. Hij was zo in vervoering geraakt door de ervaring van extase en de overweldigende realiteit van God dat hij in een toestand van mystieke roes uitriep: "Ere zij mij, hoe groot is mijn majesteit"! Alleen God heeft het recht om zulke woorden te gebruiken en door die uit te spreken, maakte Abū Yazīd er aanspraak op dat hij persoonlijk niet meer bestond, dat alleen God er nog was.

"Ik stroopte mij zelf (ego) af, zoals een slang zijn huid afstroopt, toen beschouwde ik mijn wezen en zie- ik was Hij" (13).

In dezelfde traditie als Abu Yazid staat een andere Pers, Mansur Ibn Husayn al-Hallāj, die op wrede wijze in 922 in Bagdad werd geëxecuteerd. Hij was de grootste en meest diepzinnige van alle soefi's die de implicaties van de leer van de goddelijke liefde en de mogelijkheid van persoonlijk heiligheid in de islam ten volle heeft uitgewerkt. Hij weigerde om voorzichtig te zijn en zijn wonderbare ervaringen van innige vereniging met God te verzwijgen; hij schokte zijn tijdgenoten door de term '*ishq*' (menselijke hartstochtelijke liefde) te gebruiken om de liefde tussen God en mens te beschrijven in plaats van de meer gereserveerde term *ḥubba*. Hij was een groot missionair prediker die zich niet hield aan de arcaan discipline van de soefi's (die de diepere geheimen van de mystieke weg alleen aan ingewijden onthulden); al-Hallaj wilde die met iedereen delen.

Voor al-Hallāj is de mysticus volledig opgegaan in God; hij let niet op de vreugde of de pijn van zulk een eenheid. Hij zag zichzelf als een sacrament van Gods tegenwoordigheid; zijn woorden en daden waren niet langer

uitingen van hemzelf, maar van God die zich door de mysticus openbaarde. Al-Hallāj zag Jezus als het volmaakte voorbeeld van de heilige in wie God volledig tegenwoordig is (14). Hij wist dat de mysticus de staat van eenheid niet uit eigen inspanning kan bereiken - het was de vrije gave van God. Deze opvatting over het inwonen van God was in het geheel niet aanvaardbaar voor de meer wettisch-scholastieke theologen; men beschouwde het als *ḥulūl*, het overdrevene van het christelijke geloof in de incarnatie. Toen al-Hallāj zijn ervaring van door God bezeten zijn tot uitdrukking - bracht in de extatische uitroep *ana'l-Haqq* - "Ik ben de waarheid" (d.i. God) - zagen de autoriteiten dit als de bevestiging van hun argwaan dat hij van de islamitische orthodoxie was afgeweken. De voornaamste beschuldiging waarvoor hij werd berecht en tenslotte ter dood veroordeeld, was echter dat hij zó zeer de nadruk legde op de betekenis van een innerlijk geestelijk verstaan en benaderen van de rituele en wettelijke plichten van moslims, dat hij de uiterlijke waarneming ervan niet noodzakelijk achtte. Dit was niet waar, want hij was heel nauwgezet in zijn religieuze plichten. Toch werd hij gezeseld, verminkt en gekruisigd. Geketend ging hij al dansend de weg naar het schavot, omdat hij in het lijden dat hem werd aangedaan de laatste loutering van de liefde zag, het teken dat God werkte in een uitverkoren ziel, doordat hij de onbaatzuchtigheid van zijn liefde op de proef stelde. Al-Hallāj wordt in de Soefi traditie getekend als de martelaar van de liefde tot God - de man die zijn liefde in lijden waar maakte.

Precies duizend jaar na zijn martelaarschap heeft de grote katholieke islamkenner Louis Massignon in 1922 zijn monumentale tweedelige studie over Al-Hallāj gepubliceerd: "La Passion d'al-Husayn ibn Mansur al-Hallāj - martyr mystique de l'Islam", waarin voor het eerst de werkelijke grootheid van deze heldhaftige mysticus, die een zo belangrijke plaats inneemt in de Soefi geschriften, duidelijk wordt beschreven, niet alleen voor christenen, maar ook voor moslims. In zijn slotbeschouwing zegt Massignon:



"In de lange en dikwijls tragische geschiedenis van diegenen in de Islam die geroepen waren tot de weg van de mystiek, komt men nóch voor die tijd nóch later zulk een bovenmenselijke intensiteit tegen: hier buigt hartstochtelijke liefde zich neer voor God als de persoonlijk tegenwoordige, in aanbidding en kinderlijke overgave. In al-Hallāj vinden we de vruchten van een leven dat volkomen bevrijd is door middel van onthechting en lijden, steeds weer vernieuwd voor God in gebed voor het welzijn van anderen, en vol van een zo intens streven naar de eenheid van de moslim gemeenschap, dat hij een verlangen heeft (dat vervuld wordt) om als een gevloekte te sterven voor haar behoud" (dl.II p. 531).

In de islam is al-Hallāj een op Christus gelijkende figuur die in zijn leven op de meest intense en vurige wijze gestalte gegeven heeft aan het ideaal van onzelfzuchtige liefde tot God, zoals dat het eerst door Rabi'a werd gesteld.

"Ik ben Hij dien ik liefheb en Hij dien ik liefheb is ik.

Wij zijn twee geesten wonend in één lichaam; Als ge mij ziet, ziet ge Hem, Als ge Hem ziet, ziet ge ons" (15).

Een theorie van de mystiek.

Tegen het einde van de klassieke periode van de grote Soefi's begon er voor de beweging een periode van bezinning en systematisering. Er werden handboeken geschreven, waarin de uitspraken en de bijzondere daden van deze vroege mystici werden gebundeld. De eerste was de *Kitab al-Lumā'* van Abu Nasr al-Sarraj (gest. 988), een heldere analyse van het Soefisme met veel citaten. Omstreeks dezelfde tijd schreef al-Kalābādhī een minder interessant werk, *Kitab al-Ta'arruf li Madhab al-Taṣawwuf*, dat een nauwkeurige, maar nogal saaie beschrijving geeft van de verschillende stadia van de mystieke weg; het is een poging om de orthodoxie van de beweging aan te tonen door de feitelijke uitspraken van de Soefi's te citeren. Deze beide werken waren in het Arabische geschreven, maar er waren ook minstens twee belangrijke handboeken in het Perzisch: *de Kashf al-Maḥjūb* van Hujwīrī (gest. 1071) en een later, kleurrijker werk van Farid al-Dīn Aṭṭār (gest. 1230), de *Tadhkīrāt al-'Awliyā'*. De *Kashf* begint met korte biografieën van vooraanstaande Soefi's en beschrijft dan de verschillende Soefi-teksten, het laatste gedeelte is een studie van de voornaamste leerstellingen en praktijken van de Soefi's. Aṭṭār's werk is hagiografisch met veel verhalen en uitspraken (16).

Wat uit deze literatuur naar voren komt is een duidelijke definitie van theorie en praktijk van het mystieke leven. Er worden drie stadia genoemd: die van de *murīd* ("aspirant" of beginner), *sālik* (gevorderde) en *kāmīl* (de "volmaakte", die het doel bereikt heeft). Deze komen overeen met de etappes die men vindt in de traditionele christelijke mystieke theologie. Over het voornaamste kenmerk van de te volgen weg (*ṭarīqa*) bestond grote overeenstemming. Men begon met het nauwgezet naleven van de "uiterlijke" wet, de *sjarī'a* maar geleidelijk aan begon men, zonder de uiterlijke vormen van de islamitische leefwijze op te geven, de betekenis voor het innerlijke leven te zien: door de aanbidding en de gehoorzaamheid te verinnerlijken, begon men de weg, de *ṭarīqa*, van het dicht bij God zijn te bewandelen, en meer en meer kwam het initiatief bij Hem te liggen. Tenslotte bereikte

men, beginnend bij de *sjarī'a*, via de *ṭarīqa*, de laatste waarheid - *al-Ḥaqq al-Qīqat* - de eenwording met God. Ook deze indeling komt heel dicht bij de traditionele christelijke stadia van de weg in via purgativa, illuminativa en unitiva!

Er werd duidelijk onderscheid gemaakt tussen de ascetische initiatieven die de aspirant uit eigen beweging nam en wat daarop volgde. De eerste waren de *maqāmāt* (de etappes of verblijven) die scherp onderscheiden waren van de *aḥwāl* (de "modi") waarin het initiatief bij God lag, en de mysticus - steeds meer het passieve object van om-niet-geschonken goddelijke liefde werd. Ook dit is een inzicht dat de christelijke theologie als fundamenteel zou zien.

Eerste voorwaarde in de begin-"etappes" was een volledig vertrouwen op God dat naar buiten toe tot uitdrukking kwam in een leven van armoede. Een algemeen gebruikte naam voor de Soefi's was *faqīr* (arme man) of *darvīsh* (bedelaar). Voor de Soefi's betekende iets bezitten erdoor bezeten zijn; de ware Soefi heeft alleen God nodig, niets anders. Men moest zelfs "opgeven om iets op te geven" en zich niet aan zijn armoede hechten. In de Soefi traditie wordt Jezus gezien als het voorbeeld van ware religieuze armoede. Hasan al-Basri legt Jezus de volgende woorden in de mond:

"Mijn dagelijks brood is honger, mijn ordeteken is vrees, mijn gewaad is wol, mijn rijdier is mijn voet, mijn lantaren in de nacht is de maan, mijn vuur overdag is de zon, en mijn vruchten en geurige kruiden zijn die welke de aarde voortbrengt voor wilde dieren en vee. De gehele nacht heb ik niets, toch is niemand rijker dan ik" (17).

De positieve kant van armoede was volledig geduld en vertrouwen op God: Hij is de grote "voorzienaar". Deze levenshouding is terug te vinden in talrijke verhalen van Soefi's die vol vertrouwen door woeste streken trokken, zonder angst voor bandieten of wilde dieren en zonder proviand. Het doet ironisch aan dat één van de leidende meesters van deze leer van volmaakt vertrouwen op God in de

woestijn door leeuwen werd verscheurd. Het kon tot overdreven passiviteit leiden, zoals in het geval van de Soefi die in de rivier de Tigris viel. Men vroeg hem: "Wilt u gered worden"? - "Neen"! "Wat wilt u dan?": "Wat heb ik met willen te maken", antwoordde hij.

Het einddoel van het streven van de Soefi was om door de "modi" geleid te worden en de extatische eenheid (of liever "hereniging") met God te ervaren. Wat bovenal de latere mystici onderscheidde van de asceten uit de beginperiode was de Soefi leer van de liefde. Twee van de "staten van genade" waren "nabijheid" en "innige gemeenschap" met God. Een Soefi overlevering legt Mohammed het volgende gebed in de mond:

"O God, geef mij liefde tot u; en liefde tot hen die u liefhebben en liefde tot wat mij dichter bij uw liefde brengt; en geef dat uw liefde mij dierbaarder is dan koel water" (18).

Voor de Soefi's komt de "innige gemeenschap" in plaats van alleen maar eerbied of ontzag. Deze houding wordt samengevat in woorden die aan God worden toegeschreven:

"Mijn dienaar houdt niet op tot mij te naderen door werken van devotie totdat ik hem liefheb; en als ik hem liefheb, ben ik het oog waarmee hij ziet en het oor waarmee hij hoort. En als hij een handbreed tot mij nadert, nader ik een el tot hem, en als hij lopend tot mij komt, snel ik hem tegemoet" (19).

De vervulling van deze liefderelatie was *fanā'*, "het tot niets worden, vergaan", de ervaring van extase. Dit was het opgaan van het zelfbewustzijn in het bewustzijn van de Ene; het teniet doen van het onderscheid tussen subject en object en het bereiken van het volkomen kennen, dat voor de mysticus de ervaring van God als de waarachtig "werkelijke" - al-Ḥaqq was. In een soortgelijke "modus" (voorbijgaande toestand) vertelt Catherina van Siëna dat God tot haar zeide: "Ik ben die Ben, gij zijt die niet zijt". De Engelse mysticus uit de veertiende eeuw, die de schrijver is van de "Cloud of Unknowing", spreekt als volgt over dit

verschijnsel:

"Ge zult ontdekken dat, als ge alle andere schepselen en hun werken - en ook uw eigen werken - vergeten zijt, er tussen u en uw God zal overblijven een onverhuld kennen en voelen van uw eigen wezen, welk kennen en voelen altijd weer vernietigd moet worden om werkelijk de volmaaktheid van dit werk te kunnen beleven" (20).

Al-Hallāj gebruikt de metafoer van de mot

"..... die tot aan de morgen om de vlam fladdert en dan naar zijn soortgenoten terugkeert en hen op welsprekende wijze over zijn geestelijk staat vertelt, (echter) was hij niet tevreden met het licht of de warmte ervan, en dus sprong hij er helemaal in. Intussen wachtten de anderen op zijn komst, zodat hij hen over het echte visioen zou kunnen vertellen, aangezien hij zich niet had willen tevreden stellen met "van horen zeggen". Maar op dat moment werd hij volledig verteerd, verging tot stof dat verstrooid werd, en hij had geen vorm of lichaam of kenteken meer... Hij die zelf het visioen gekregen had, kon het zonder beschrijvingen ervan stellen. Hij die het doel van zijn visioen heeft bereikt, bekomert zich niet langer om het visioen" (21).

In de twee eeuwen die volgden op het martelaarschap van al-Hallāj werd de Soefi beweging een belangrijk onderdeel van het religieuze leven van de islam, een element van devotie dat een religie die een sterke neiging had tot formalisme in wet en theologie, milder maakte en verrijkte. De man aan wie het vooral te danken is dat de mystieke beweging werd opgenomen in de hoofdstroom van islamitisch leven was de grote middeleeuwse geleerde al-Ghazālī (gest. 1111) die door vele moslims beschouwd wordt als de grootste moslim na Mohammed. Op betrekkelijk jonge leeftijd werd hij al snel een vooraanstaande figuur als toonaangevend professor van de Nizamiyya theologische school in Bagdad, de grootste in de islam. Hij was grondig geschoold, niet alleen in alle traditionele religieuze wetenschappen, maar ook in filosofie, een ruimhartig, verdraagzaam en edel-

moedig mens. Toen hij achtendertig jaar was, geraakte hij echter in een intellectuele en religieuze crisis waardoor hij zich gedwongen voelde om zijn leerambt op te geven en tien jaar lang het verborgen en ascetische leven van een Soefi te leiden. In zijn *Munqidh min al-Ḍalāl* ("Bevrijder van dwaling") een apologie of "Belijdenis" verklaart hij dat het in gebed en devotie was dat hij tenslotte weer tot religieuze zekerheid en geborgenheid kwam. Omdat al-Ghazali's orthodoxie en geleerdheid boven alle twijfel verheven waren, heeft zijn steun aan de Soefi levenswijze er enorm toe bijgedragen dat die algemeen aanvaard is als een authentieke vorm van islamitische vroomheid. In zijn hoofdwerk, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* ("De herleving van de religieuze wetenschappen"), dat een summa is van islamitische geloof en praktijk, analyseert al-Ghazali zorgvuldig de weg van de mystiek als een bron van theologisch inzicht en gaat hij in op de gegronde bezwaren van de meer scholastieke theologen (22).

Een Leefwijze.

Wij hebben al aandacht geschonken aan de overlevering, die aan Mohammed werd toegeschreven, dat er geen "monnikendom" in de islam zou moeten zijn; toch ontwikkelde zich bij de Soefi's een vorm van religieus gemeenschapsleven. De Soefi sjeiks (of pirs) verzamelden discipelen om zich, vormden communititeiten en bouwden kloosters, bekend als *Khangahs* of *Ribāṭs*. De novicen, of *murīd's* werden geacht zich volledig aan hun meesters te onderwerpen: ze moesten zijn als een lijk in de handen van degene die het wast voor de begrafenis. Soms moest de kandidaat dagen lang wachten voordat de sjeik hem wilde ontvangen en dan werd hij dikwijls onvriendelijk bejegend. Er is een verhaal over een novice uit een rijke familie - zijn moeder was arts - die de opdracht kreeg om de latrines schoon te maken. Zijn moeder vroeg of

hij daarvan vrijgesteld kon worden; ze zou tien Turkse slaven sturen om dat karwei op te knappen. De meester vroeg: "Als uw zoon ziek was, zou u de medicijnen die hij nodig had dan aan de Turkse slaaf geven" (23)?

Gewoonlijk was er een noviciaat van drie jaar (duizend en één dagen); jaar werd besteed aan het dienen van de medemens, aan het dienen van God, één aan aandacht voor het eigen hart (24). Gedurende die tijd stond de novice onder toezicht van de sjeik, die hem nauwlettend observeerde, hem trainde in be-



hoorlijk gedrag ('*adab*'), hem leidde in gebed, en hem adviseerde om speciale werken te doen of zich voor langere perioden (dikwijls 40 dagen lang) in eenzaam gebed terug te trekken. Als hij tenslotte tevreden was, gaf hij hem het Soefi gewaad, de *khirqa* of de *muraqqa'a*, de gelapte tuniek, die de speciale dracht was van deze georganiseerde mystici. Ze was gewoonlijk donkerblauw, de kleur van rouw. Volgens Hujwiri:

"..... moest de draager ervan alle verwachtingen van de genoegens des levens opgeven, zijn hart reinigen van alle sensuele lusten, en zijn leven geheel en al wijden aan de dienst van God en volledig afstand doen van zelfzuchtige begeerten" (25).

Met het ontvangen van de *khirqa* was de *murīd* toegelaten tot de Soefi broederschap en overal waar hij kwam was hij zeker van een gastvrije ontvangst door andere Soefi's. Er waren vaste regels over de wijze waarop hij behandeld moest worden. Hij moest "met blijdschap" worden begroet en behandeld als een "geëerde gast". Andere Soefi's moesten hem voorzetten wat zij aan voedsel in huis hadden, naar het voorbeeld van Abraham. "Zij moeten niet informeren waar hij vandaan kwam of

waar hij heen ging, maar zij moeten aannemen dat hij van God komt en tot God gaat, en dat zijn naam is 'Abd-Allah (dienaar van God)". Zij moesten hem gelegenheid geven om te baden, en behoorden zijn kleren te wassen; ze moesten hem helpen bij het baden. Zijn rug krabben, zijn knieën, zijn voetzolen en handpalmen wrijven" (26). Een van de aantrekkelijkste aspecten van de broederschap was de onderlinge gemeenschap (*ṣuḥḥba*) die erdoor bevorderd werd. Het Soefi ideaal was niet een op zichzelf gericht zoeken van God, het spoorde aan tot medelijden en edelmoedigheid: "Als ge uw medemensen niet op de goede wijze kunt dienen, hoe kunt ge dan God dienen"? Er is een sjeik geweest die zijn volgelingen instrueerde om geen vliegen van zich af te slaan, omdat die dan misschien iemand anders zouden gaan lastig vallen (27)!

Degenen die in een communiteit leefden moesten vaste regels volgen. Feitelijk hadden de Soefi broedersschappen of orden veel gemeen met religieuze orden zoals wij die kennen in de christelijke traditie - training, discipline, gebed, vasten, het gemeenschapsleven, het ordekleed, armoede, gehoorzaamheid. Eén duidelijk verschil is dat er geen verplicht celibaat was. De meeste Soefi's waren getrouwd, en in de islam wordt op het huwelijk stellig grote nadruk gelegd. Er waren echter enkele individuen die het celibaat als meer geëigend zagen om vooruit te komen op de mystieke weg dan het huwelijk.

Najīb al-Suhrawardī schreef in zijn regels voor novicen: "In onze tijd is het beter om het huwelijk te vermijden en de begeerten te onderdrukken door discipline, honger, nachtwaken en reizen (28). Hujwīrī zegt:

"In onze tijd is het onmogelijk om een geschikte vrouw te vinden, die geen buitensporige behoeften heeft en wier eisen niet onredelijk zijn. Daarom hebben veel mensen voor het celibaat gekozen en houden ze zich aan de Profetische Traditie: "de beste mannen in deze laatste dagen zullen diegenen zijn die een lichte last dragen" (d.i. zonder vrouw of kind). De sjeiks zijn unaniem van mening dat de celibatairen de beste en uitnemendste Soefi's zijn, als hun hoofd onbesmet is en hun karak-

ter niet geneigd tot zonden en zinnelijke lusten" (29).

Eén van de belangrijkste aspecten van de Soefi beweging is de wijze waarop zij devotie en aanbidding onder de gewoone mensen bevorderde. De Soefi's legden grote nadruk op de *salat*, de dagelijkse rituele gebeden van de moslims, en er bestaan vele verhalen in wat voor uitersten ze vervielen om die op de vastgestelde tijd uit te spreken. Ze plachten ook uren door te brengen in vrij gebed. Op grond van verzen in de Qur'an die luidden "door het vermelden van God (*dhikr*) komen de harten tot rust" (Q.13,28) en het gebod om "God dikwijls te gedenken" (Q.33,41), ontwikkelden zij een vorm van gebed dat *Dhikr*, "gedenken, vermelden", genoemd werd, die bestond uit het ritmisch herhalen van een zin uit de Qur'an of van de goddelijke naam zoals "*Allāh*" of *Subḥān Allāh* ("Ere zij God"). Dit gebruik is het zelfde als de Indiase mantra of het "Jezusgebed" van de Grieks-christelijke traditie. De bedoeling was dat de *dhikr* van een slechts met de mond uitgesproken woord zou worden tot een "zich herinneren" van het hart (de naam ervaren als een voortdurende tegenwoordigheid), tot *dhikr* van het innerlijk, het diepst van de ziel. In de biografie van de Perzische Soefi Abu Sa'id ibn Abi-l-Khayr (gest.1049) wordt beschreven hoe zijn pir hem beval om zich volledig te concentreren op de naam Allah. Hij gaf dus zijn studie op, en trok zich terug in zijn cel waar hij zeven jaar lang de naam Allah herhaalde.

"Telkens als slaperigheid of gebrek aan aandacht als gevolg van de zwakheid van de menselijke natuur mij overmeesterde, verscheen in de cel een soldaat met een vurige speer, de meest vreselijke en angstaanjagende figuur die men zich denken kan en schreeuwde mij toe: 'O Abu Sa'id, zeg Allah'. De angst voor de verschijning deed mij dagen en nachten gloeien en beven, zodat ik niet meer in slaap viel of verslapte in aandacht; en tenslotte begon alles van mij, tot het kleinste deeltje toe, luid te roepen, Allah, Allah, Allah" (30).

Soms werd de *dhikr* uitgevoerd als een gemeenschappelijke oefening en deze bijeenkomsten, die begeleid werden met

muziek en zang, eindigden dan in een extatische dans; dit stond bekend als *samā'*, "luisteren".

Het was dit aspect van de Soefi bijeenkomsten dat gewone mensen het meest aantrok: het bood een uitlaatklep voor emoties en een spontaniteit die in de formele, strenge eredienst van de moskee niet mogelijk was. De sfeer ervan leek wel enigszins op die van een charismatische gebedssamenkomst in onze tijd. De meer wettische autoriteiten zezen deze praktijk zonder meer af en de meer behoedzame sjeiks zagen de gevaren. Voor oppervlakkige en onvolwassen mensen zou het verwarrend werken en hoe iedere groep erdoor zou worden beïnvloed hing af van hun geestelijke rijpheid. Toch lieten zij de praktijk toe omdat "het luisteren van de heiligen hen een visioen laat zien van de goddelijke gaven en genade; voor de mystici is het contemplatie, en wat betreft de volmaakten, in muziek openbaart God zich onverhuld" (31).

Zo komen we aan het eind van ons overzicht dat begon met de "wenenden", vol angst en droefheid, en we eindigen met Soefi's die God aanbidden met zang en dans. We kunnen zien hoe de beweging tot louter techniek en tot bijgeloof kon verworden, en hoe dit bij tijden ook het geval is geweest. De sjeiks waren in latere tijden soms niet meer dan charlatans die hun positie gebruikten om de eenvoudige mensen te exploiteren. Maar het was een beweging die grote hoogten heeft bereikt en nog steeds een bron van religieus inzicht en diepe vroomheid is voor veel mos-

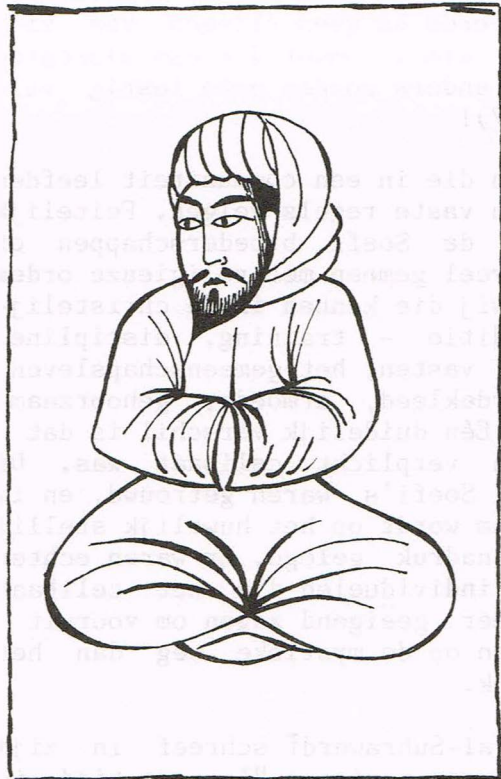
lims. Het was vooral hierdoor dat de islam zich in zwart Afrika en India en het verdere Oosten met zoveel succes heeft kunnen verbreiden — door de invloed van de Soefi broederschappen. In elk geval kunnen we ermee instemmen dat Sarrāj gelijk had toen hij beweerde dat "de Soefi's diegenen zijn die God verkiezen boven alle anderen, en God verkiest hen" (32).

R.Fitzmaurice.

O.P., docent islamologie en filosofie in Dublin

vertaald door:

mevr. A.M.C. Gramberg vd Hoeven.



NOTEN

1. Ibn Hisham, *Sīra Rasūl Allāh*, vertaald als "The Life of Muhammad" door A.Guil-laume, Oxford/Karachi 1967, pp.79-81.
2. Het vers in de Qur'an (s.57,27) dat A.J. Arberry, in zijn vertaling "The Koran Interpreted" in navolging van de traditionele moslimse exegese, vertaalt als: "and we set in the hearts of those who followed him (i.e. Jezus) tenderness and mercy. And monasticism they invented we did not prescribe it for them — only seeking the good pleasure of God" zou beter vertaald kunnen worden als: "and we set in the hearts of those who followed him tenderness and mercy and monasticism; this they began, we did not prescribe it for them except for the good pleasure of God. (Kramers: en Wij legden in de harten van wie hem volgden goedertierenheid en barmhartigheid en monniksleven dat zij zelf instelden, zonder dat wij het hun hadden voorgeschreven, maar zij deden het in streven naar Allah's welgevallen); de drie woorden "goedertierenheid, barmhartigheid en mon-

- niksleven" worden door voegwoorden verbonden en vallen onder hetzelfde werkwoord (legden). Cf. L.Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1968), p.145 en tevens G.Parrinder, *Jezus in de Koran*, Ten Have, Baarn, 1978, p. 133 e.v.
3. Ibn Hisham, *op.cit.* pp. 181-187.
 4. De thesis van R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim mysticism*, New York, 1972, dat islamitische mystiek grotendeels is ontleend aan de Indiase verscheidenheid, wordt niet algemeen aanvaard.
 5. Cf. Qur'ān 56,1-15 en 67-7-10.
 6. Citaat uit J.Arberry, *Sufism*, Londen. 1972,p.34.
 7. Cf. A.Schimmel, *The Mystical Dimension of Islam*, North Carolina, 1978, p. 36.
 8. Farid al Dīn Aṭṭār, *Tadhkīrāt al 'Awliyā'*, een verkorte vertaling in *Muslim Saints and Mystics*, door A.J. Arberry, Londen, 1976, p.40.
 9. *Tadhkīrāt*, zoals vertaald door A.J. Arberry, *Sufism*, p. 42.
 10. *Tadhkīrāt*, p. 51.
 11. *The Life, Personality and Writings of Al Junayd*, uitgegeven en vertaald door Ali Hassan Abd el Kader, Londen 1976, Risalah n.16, p. 177.
 12. Ibid. pp.171-173.
 13. Df. L.Massignon, *Essai* pp. 176-286: zie ook Zaehner, *op.cit.*, pp.93-109.
 14. Cf. M.Mole, *Les Mystiques Musulmans*, Parijs, 1982, p.69.
 15. *Le Divān d'al Hallāj*, uitg. L.Massignon, M.57.
 16. Abu Nasr al Sarrāj, *Kitāb al-Ta'arruf li Madhab Ahl al-Taṣawwuf*, vertaald door A.J. Arberry als *the Doctrine of the Sufis*, Lahore, 1966.
Al Hujwīri, *Kashf al Maḥjūb*, vertaald door R.A. Nicholson, Londen, 1976.
Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, *Tadhkīrāt al 'Awliya'*, vertaald en ingekort door A.J. Arberry als *Muslim Saints and Mystics*, Londen, 1966. De verwijzingen zijn naar deze uitgaven.
 17. Aangehaald door A.J. Arberry, *Sufism*, p.34.
 18. Al Ghazali, *Iḥyā' 'Ulum al-Dīn*, geciteerd door Schimmel, *op.cit.*p.131.
 19. Deze traditie gaat terug op Sarrāj, cf.Schimmel, *op.cit.*, p.133
 20. Hoofdstuk 43.
 21. Al Ḥallāj, *Tawāsin*, vertaald door Aisha 'Abd al-Tarjuma (Londen 1974) p. 24.
 22. Deze passage is vertaald en besproken in Anawati en Gardet "*Mystique Musulmane*" (Paris 1961) pp.272-279.
 23. Cf. Schimmel, *op.cit.*, p. 101.
 24. Hujwīrī, *Kashf*, p.54.
 25. Ibid, p.55.
 26. Ibid, p.342.
 27. Cf. Schimmel, *op.cit.*, p.279.
 28. Abū al-Najīb al-Suhrawardī, *Kitāb 'Adab al-Murīdīn*, vertaald door M. Milson als "*A Sufi Rule for Novices*" (Harvard 1975), p.67.
 29. *Kashf*, p.363.
 30. Ibn al-Monawar, *Asrār al-Tawhīd fi Maqāmāt al-Shaykh Abū Sa'īd* (Teheran 1332/1953/p.26. Cf. R.A.Nicholson. "Studies in Islamic Mysticism" (Cambridge 1967) pp.1-76.
 31. M.Smith "*Readings form the Mystics of Islam* (London 1950) p.100.
 32. *Kitāb al-Lumā'* p.25.

LITERATUUR OVER SOEFISME

- A. Naast de in het artikel vermelde bronnen kunt u ook nog de volgende publicaties raadplegen:
- *De geliefde van Allah*, Z.Sharib, East-West Publications, Postbus 85617, 2508 CH HAAG, 1979, 128 p. Ook andere publicaties over soefisme zijn hier verkrijgbaar.
 - *De redder uit de dwaling*, Al Ghazali, De Arbeidspers, Amsterdam, 1951, 506 p.
 - *Wie zichzelf kent*, Ibn 'Arabi, Beshara Publications, Sherborne (U.K.), 1978, 18 p.
- B. Enkele klassieke handboeken:

- *Mystical Dimensions of Islam*, A.Schimmel, Univ. of North Carolina Press, 1975, 506 p.
- *Mystique musulmane*, Anawati en Gardet, Vrin, Paris, 1961, 311 p.
- *Cours de mystique musulmane*, R.Caspar, P.I.S.A.I., Rome, 1968, 148 p.
- *Le soufisme*, J.Chevalier, P.U.F., Paris, 1984, 128 p.
- *Christus en de mystiek van het Oosten*, Bavinck J.H., Kok, Kampen, 1934, 237 p.
- *Oostersche mystiek: christelijke en mohammedaansche*, Wensinck, A.J. Amsterdam, Parijs, 1930, 99 p.

Zie ook *Bibliografische Verkenningen IV: Islam*, onder Mystiek, p.30 en 31, N.B.L.C., Den Haag, 1983.

C. Verder nog een aantal artikelen in Islam-themanummers of handboeken over de Islam:

- Soefi Traditie, Westers Soefisme en Islam, J.A.J. Hoeve, in *PRANA*, nr. 38, p. 16-29, Ankh Hermes, Deventer, winter 1984-1985.
- Het soefisme en de soefi orden, H.A.R. Gibb, in *De Islam*, p. 115-147, Boom, Mepel, 1975.
- Wetenschap der *tasawwuf* of moslimmystiek, in *De Islam, godsdienst en gemeenschap*, L.Gardet, p. 197-210, Romen en Zn., Roermond, 1964.
- Vroomheid en mystiek, J.T.P. de Bruijn, in *Islam, norm, ideaal en werkelijkheid*, J.Waardenburg (red.), p. 191-204, Het Wereldvenster, Weesp, 1984.
- Het vruchtbaar misverstand, M. Youskine, in *Islamitische Stromingen in Nederland*, V.U., 1985, p.49-57 (over het Indiase soefisme van Hazrar Inayat Khan).

INTERVIEW

Ook in Nederland zijn soefi's. Anderhalf jaar geleden opende de Stichting "Vrienden van de Islam" in Utrecht een centrum. De "Vrienden van de Islam" zijn een Nederlandse tak van de grote Franse soefi-organisatie "Les Amis de l'islam", die weer een afdeling is van de soefi-orde (*Zawiya*) die is gesticht door Sjeik Alawi, reden genoeg om er eens te gaan kijken. Het gebouw in de Mgr. van de Weteringstraat is uiterlijk niet te onderscheiden van de gemiddelde Nederlandse gebedsruimte. Het is een grote, lage ruimte, waarvan de vloer met tapijten bedekt is. De ruimte ziet eruit, als of hij vroeger een garage geweest is. Hoewel het Ramadan is, is de moskee niet erg vol. Er is een soort ledenvergadering aan de gang. Na enig wachten komen 3 leden van de stichting met me praten in een kantoortje. Meneer Abd al-Kadir, meneer Zaid en de *muqaddam* (leider van de gemeenschap).

- Waarin onderscheiden soefi's zich van andere moslims?
Leiden ze een ander leven, hebben ze andere gebruiken binnen de Moskee?

soefi's zijn intensiever met hun

geloof bezig dan de gemiddelde moslim, en op een iets andere manier. Ze bidden meer dan volgens voorschrift nodig is. Vaak proberen ze sober te leven, bv. door 2 dagen in de week te vasten. Dan springen ze matig om met eten. Overigens wil dat niet zeggen, dat soefi's de "gewone" islamitische levensstijl afkeuren. Een soefi noemt zichzelf een "arme" (*faqīr*). Door middel van samenkomsten en individuele oefeningen probeert hij dichter bij God te komen (*taqarrub*). Doel van die oefeningen is: het opwekken van gevoelens van liefde voor God, voor de medemens, voor het leven. Een belangrijke rol speelt de *dhikr*: het samen ritmisch herhalen van een korte tekst of de naam van God. Wat men ook veel doet is samen zingen van liederen. Die liederen heten "anashīd" of "fadih". De stichter van de soefi-orde waar de "Vrienden van de Islam" bij horen, heeft een boek vol liedteksten geschreven, die door hen gebruikt worden. Hoewel de *dhikr* en het zingen gewoonlijk in kleine groepjes plaatsvindt na het avondgebed, kun je ook alleen thuis de *dhikr* beoefenen, als je hart dat ingeeft. Of je kunt een aantal vrienden 's avonds thuis uitnodigen om samen te

zingen. De inhoud van de liederen bestaat meestal uit lofprijzingen van God, de Profeet Mohammed of andere inspirerende personen. Ze worden door één van de aanwezigen met psalmen vergeleken. Aan het hoofd van de groep staat een muqaddam. Hij is een soort geestelijke vader. Hij helpt mensen op de geestelijke weg. *Muqaddam* kun je niet worden op grond van studie of diploma's. Als er een *muqaddam* nodig is, komen de *fuqarā'* (meervoud van *faqīr*) samen, en zingen, bidden en mediteren. Uiteindelijk wordt dan vanzelf een zekere consensus bereikt: men herkent in één van de aanwezigen de spirituele kwaliteiten van een muqaddam, en gaat hem volgen. Daarbij maakt leeftijd geen verschil: soms worden heel jonge mensen *muqaddam*.

- Wie was jullie stichter, Sjeik 'Alawi?

Hij kwam uit een zeer religieuze familie. Oorspronkelijk kwam de grootvader van de sjeik uit Mekka. Hij was door de Turken in de 19e eeuw aangesteld als religieus rechter (*qāḍī*) in Algerije. Vele andere leden van de familie brachten het tot het Qāḍī-ambt. Ook sjeik Ahmed ibn 'Alawi begon als qāḍī. In het begin van deze eeuw begon hij onderrecht te geven in de soefi-weg en als muqaddam op te treden. Dat gebeurde eerst op beperkte schaal, maar na 1918 (het einde van het Ottomaanse rijk) breidde hij zijn orde uit met afdelingen in het hele Midden-Oosten (Syrië, Libanon, Palestina) en Europa. In 1924 verzamelde sjeik 'Alawi geld bij zijn volgelingen en liet daarvan een moskee in Parijs bouwen. Dat was het begin van de orde in Europa. Uiteraard wonen de meeste aanhangers van sjeik 'Alawi in Algerije en Marokko, maar de Parijse tak is ook sterk. Een kleinzoon van sjeik 'Alawi staat aan het hoofd ervan. De muqaddam heeft persoonlijk onderricht gehad van sjeik 'Alawi (hij is inmiddels overleden), die hij omschrijft als een heel inspirerende mens, met een grote innerlijke rust.

- Verschillen jullie nog van andere soefi-orden?

In feiten is er nooit zo heel veel

verschil tussen soefi-orden onderling. Er zijn soms verschillen in geschiedenis: elke orde heeft zijn eigen plaats en tijd van ontstaan. Verder zijn er soms verschillen in de inhoud van de Koranteksten waar de soefi's over mediteren, of in de liederen. Maar de basis: sobere levensstijl, *dhikr*, de relatie met een muqaddam, vind je overal. De muqaddam brengt een nuance aan: je hebt ordes die allerlei dingen doen, die buiten het pure soefisme vallen. Ze bemoeien zich met de politiek, doordat de leden de contacten die ze in de orde opbouwen, gebruiken voor het opzetten van intriges. Dat is niet goed.

- Doen jullie iets speciaals voor vrouwen of -kinderen?

Niet hier in Nederland. Daarvoor is de organisatie nog te jong en klein. De vrouwen komen hier informeel samen in elkaars huizen om *dhikr* te doen. In andere afdelingen van de bewegingen zijn vrouwen erg actief: ze organiseren hun eigen samenkomsten of doen met die van de mannen mee. Dat kan, omdat volgens het soefisme mannen en vrouwen op het geestelijke vlak gelijk zijn. Daarom is het soefisme ook heel aantrekkelijk voor Europeanen. In Frankrijk horen veel Franse vrouwen die moslim geworden zijn, bij de beweging.

- Hoe zijn jullie persoonlijk bij de beweging betrokken geraakt?

De muqaddam is er eigenlijk altijd mee bezig geweest. Met name zijn persoonlijke band met de stichter speelde een grote rol. Een andere bezoeker rolde erin door persoonlijke contacten: Een vriend vroeg of zijn huis kon worden gebruikt voor een huisbijeekomst. Toen hij de *dhikr* zag en hoorde, en toen hij meemaakte hoe groot de onderlinge warmte van de leden was, is hij mee gaan doen. Over het algemeen raken mensen via kennissen en mond op mond reclame bij de beweging betrokken. Een ander moest iets vertalen uit het Arabisch voor de groep. Hij was altijd erg geïntereiseerd geweest in de dialoog tussen christenen, joden en moslims, maar daarvoor vond hij weinig steun in de gewone moskee: andere moslims spraken op een intolerante manier over Christenen.

In het document, dat hij moest vertellen las hij, dat je alle mensen moet respecteren, ongeacht hun religie, omdat ze allemaal Gods schepselen zijn. Deze gedachte sprak hem bijzonder aan. Volgens hem is het soefisme in principe een hele open beweging. In de Parijse afdeling doen bv. ook sommige Joden mee aan de *dhikr*. Iedereen is er welkom. Misschien maakt dat de beweging in Frankrijk en België ook zo aan-

trekkelijk voor jongeren. De Nederlandse afdeling kampt nog met de nodige startproblemen, maar men is vol goede moed over de toekomst.

Drs. Gé Speelman.

Het adres van de stichting:
Vrienden van de Islam"
Mgr. van de Weteringstraat 68
Utrecht

HET GESPREK VAN DE VOGELS. (Mantiq - ut - Tayr)



'Het gesprek van de vogels' is een zeer beroemd verhaal uit de perzische mystieke literatuur. Het is geschreven door Muhammad ibn Farīd-ud-dīn 'Aṭṭār, een dichter/filosoof/soefi en geestelijk leider. Hij is geboren in 513 (Isl. jaartelling; dus 1119/1120 Chr. jaartelling) te Kakan in Perzië.

Het gesprek van de vogels gaat over het zoeken naar Simurgh, de koning der vogels, o.l.v. de wijze Hop. Zij is de vertrouweling van Salomo; haar kuif is het symbool voor geestelijke kennis; zij is de boodschapper van de onzichtbare wereld.

Simurgh is de beroemde vogel, die in de soefipoëzie, een mystieke stroming in de Islam, het Verheven Wezen voorstelt en het symbool is van veelheid in eenheid. Simurgh als één woord betekent: God, de

goddelijke eenheid. Als twee worden geschreven Si-murgh, betekent het: dertig vogels. De dertig vogels, die uiteindelijk het Koninkrijk der vogels bereiken.

Tijdens de bijeenkomst van de vogels werd beraadslaagd over het feit dat vanaf het begin der schepping elke stad een koning of leider had, maar zij als vogels hadden geen beschermer. Zij wilden op zoek gaan naar de koninklijke vogel. Toen de Hop vertelde hoe lang en gevaarlijk de weg was, waren ze totaal ontmoedigd. Vele vogels verzonnen uitvluchten, die het soort typeerden. Maar degenen die vastbesloten waren gingen gezamenlijk op weg. Attar onderbreekt de beschrijving van de reis ('de ziel op zoek naar de waarheid') met allerlei allegorieën, verhalen en parabels ('de geest vergroten door wijsheid'). De reis voerde door zeven valleien: de vallei van het Zoeken, van Liefde, van Begrijpen, van Onthechting, van Eenheid, van Verwarring en tenslotte van de Dood.

Na vele jaren bereikte een klein aantal van het grote gezelschap hun bestemming. Duizenden vogels waren dood of hadden het opgegeven. Velen van hen waren uit nieuwgierigheid of voor hun plezier op weg gegaan, zonder dat ze enig idee hadden gehad wat ze zochten of zouden vinden. Dertig vogels kwamen bij het paleis van Simurgh. Nadat zij op de proef waren gesteld door de kamerheer, werden stuk voor stuk de sluiers terzijde geschoven.....

"Nu werd het Licht der Lichten gemanifesteerd en zij gingen allen zitten op de Masnad, de zetel van de Majesteit en Glorie. Zij kregen

een geschrift waarvan verteld werd dat zij het moesten doorlezen; en terwijl zij dit lazen en het overpeinsden, konden zij hun eigen staat begrijpen. Toen zij volledig tot rust gekomen waren en onthecht aan alle dingen, werden zij zich bewust dat de Simurgh daar bij hen was en een nieuw leven begon voor hen in de Simurgh. Alles wat zij daarvoor gedaan hadden was weggespoeld. De zon der majesteit zond zijn stralen, en in de weerspiegeling van elkaars gezichten aanschouwden deze dertig vogels (si-murgh) van de uiterlijke wereld, het gezicht van de Simurgh van de innerlijke wereld.

Dit verbaasde hen zo dat zij niet wisten of zij nog steeds zichzelf waren of dat zij de Simurgh waren geworden. Tenslotte beseften zij, in een staat van contemplatie, dat zij de Simurgh waren en dat de

Simurgh de dertig vogels was. Toen zij naar de Simurgh keken zagen zij dat het werkelijk de Simurgh was die daar was, en toen zij hun ogen op zichzelf richtten, zagen zij dat zijzelf de Simurgh waren. En terwijl zij beide tegelijkertijd waarnamen, zichzelf en Hem, beseften zij dat zij en de Simurgh één en hetzelfde wezen waren. Niemand op de wereld heeft ooit iets gehoord dat dit evenaart".

Voor het hele verhaal verwijzen wij naar: De Samenspraak der Vogels, door Farīd-ud-dīn 'Attār. Vertaald door Carolus Verhulst. Servire-Den Haag z.j.

Uit "De Vogel, op zoek naar je bestemming".
Projectgroep Interreligieuze Dialoog (Cf. Begrip no. 76, p.13-15).
Mondiale werkplaats, Herengracht 366, 1016 CH AMSTERDAM.

BOEKBESPREKINGEN

- A. Brochure: *Muslims als Buren*, IKVOS-Amsterdam Publikatie, Wilhelminastraat 121'', Amsterdam, 020-835919, 16 p. fl,50 excl. porto.

Een uit de praktijk geschreven brochure die vooral gaat over moskee en politiek. Enkele conclusies: "Belangrijk is dat Nederlanders en buitenlanders, meer dan nu het geval is, elkaar gaan respekteren als gelijkwaardige mensen met hun eigen cultuur en geloof; dat er op hen geen druk wordt uitgeoefend om zich aan te passen aan de Nederlandse gewoonten; dat buitenlanders dezelfde rechten krijgen als Nederlanders; dat Nederlanders bereid zijn om kritisch naar zichzelf te kijken".

- B. "Wie voor ontmoeting heeft gekozen".

prijs f 4,50 excl. verzendkosten.

besteladres: CPS, afdeling bestellingen, Postbus 30, 3870 CA HOEVELAKEN, Tel: 03495 - 34214

Bij de Stuurgroep P.C.-onderwijs en Culturele Minderheden is verschenen "WIE VOOR ONTMOETING HEEFT GEKOZEN", bedoeld als een verdere handreiking voor een ontmoeting tussen meerdere culturen en godsdiensten binnen het protestants-christelijk onderwijs en vormingswerk.

De brochure belicht de schoolorganisatorische en onderwijsinhoudelijke consequenties van de "ontmoetingsschool" als één van de vormen van christelijk onderwijs in een multi-culturele samenleving.

- C. KOOKKLUP

Een 'niet-alleen-kookboek' voor kinderen met Turkse, Marokkaanse, Nederlandse, Surinaamse en andere recepten.

95 pag./ f. 10,--.

Bestellen door overmaking van f 10,-- + f 2,50 als bijdrage in de verzendkosten op postrekening 4400467 t.n.v. SWSL-Rotterdam, m.v.v. 'Kookklup'.

Kookklup is één fraai kinderboek met 67 Marokkaanse, Nederlandse, Turkse en Surinaamse recepten, speciaal voor kinderen geschreven, voor salades, soepen, hoofd-, bij- en nagerechten, dranken en borrelhapjes. Er staan recepten in die door 7-jarigen al klaargemaakt kunnen worden. Maar "Kookklup" is niet alleen maar een kookboek. Je kunt er op school, in buurt- en clubhuis, én thuis, veel meer mee doen. Er staan leuke verhaaltjes in over de ingrediënten die in de recepten voorkomen. Over eten en eetgewoonten zijn kijk-, lees- en doe-bladzijden opgenomen, alsmede afbeeldingen van keukengerei en illustratieve stickers om de kookresultaten aan te geven. Het boek kan gebruikt worden bij voedingsprojecten, en bij keuzemiddagen, werkweken, feesten en kookcursussen.

- D. Yko van der Goot en Klaas A.D. Smelik, *Joods leven in Nederland*. Enkele actuele aspecten. Met een inleiding door rabbijn drs E. van Voolen, Delft, Meinema, 1986, 120 blz., Prijs f 22,50.

De samenstellers van dit boek hebben een twintigtal joodse Nederlanders aan het woord gelaten over zeven onderwerpen: 1 joodse identiteit, 2 de positie van vrouwen, 3 de positie van homoseksuelen, 4 de staat Israël, 5 Tora en geloof 6 joodse kunst, 7 proselytisme.

Lezers van *BEGRIJ* die enigszins op de hoogte zijn met de situatie waarin moslim Nederlanders verkeren zullen al lezend allerlei parallellen tussen de joodse en de moslim minderheden opvallen.

De medewerkers aan deze bundel wijzen daar trouwens zelf ook op.

Dr. Ido Abram b.v. schrijft: "Ik gun de andere culturele minderheden in Nederland een betere integratie" dan de joden.

Rabbijn van Voolen merkt op: "De rol van de vrouw is in het Jodendom, zoals in onze broederreligies, het Christendom en de islam, voortgekomen uit maatschappelijke situaties van lang geleden waarin de vrouw binnen een patriarchale samenleving vooral een huiselijke rol vervulde". (pag.41).

Hij wijst ook op het onder moslims vaak gehoorde argument "dat wanneer er vrouwen bij elkaar in de synagoge zouden zitten, de mannen door de aanwezigheid van vrouwen zouden kunnen worden afgeleid in hun religieuze aandacht". Het omgekeerde argument hoor je minder vaak! In een orthodoxe synagoge zit de vrouw achter een afscheiding, een mechitsa. Verdere voorbeelden kom je overal in dit boek tegen, met name in het hoofdstuk over de vrouw. Heel boeiend vond ik het verhaal van een van oorsprong doopsgezinde man, die koos voor het orthodoxe jodendom, inclusief besnijdenis. Rabbijn van Voolen wijst op de overweldigende belangstelling voor het jodendom in Nederland en waarschuwt: "Filosemitisme, een overdreven liefde voor joden en Jodendom, is bijna even kwalijk als anti-semitisme".

Over "filo-islamisme" valt nog niet te klagen. Men zou met name onder predikanten en priesters, nu er tien keer zoveel moslims als joden in Nederland wonen, wel wat meer belangstelling voor de islam wensen.

Jan Slomp

KORTE BERICHTEN

A. Overlegorgaan moslims christenen.

Op 21 mei is een overlegorgaan moslims-christenen opgericht door respectievelijk de Raad van Kerken in Nederland en een aantal organisaties voor en van moslims. Dit overlegorgaan wil het verstaan van elkaar en het instaan voor elkaar in de Nederlandse samenleving bevorderen.

Verwacht wordt dat nog een aantal organisaties zal toetreden tot dit overlegorgaan, waarin namens de Raad van Kerken vertegenwoordigers/sters van lid-kerken

zijn benoemd.

B. Feestwens in bemoedigende brief aan moslims in Nederland.

Een werkgroep van de Raad van Kerken heeft aan de moslim landgenoten een brief gestuurd ter gelegenheid van het zogenaamde 'īd al fiṭr of "kleine feest" dat zij vieren aan het einde van de vastenmaand Ramadan (9 juni). Deze werkgroep Islam verstuurdte ook in voorgaande jaren een dergelijke brief, die in sommige plaatsen heeft geholpen bij het leggen van contacten tussen kerk en moskee.

Christenen kunnen met bewondering en respect kijken naar de nauwgezette manier waarop vele moslims deze voor hen goddelijke verplichting in de maand Ramadan vervullen, schrijft de werkgroep. Te meer daar de wijze van leven in Nederland het vasten niet vergemakkelijkt.

"Als gelovigen en als migranten - voorzover u buitenlander bent - wordt u dikwijls het slachtoffer van vooroordelen, racisme en discriminatie. Uw zwakke rechtspositie, uw dikwijls vruchteloze pogingen om een plaats op de arbeidsmarkt te veroveren, uw geringe kansen om mee te doen in politiek en economie, staan in schrijnende tegenstelling tot de jaren van arbeid, gesleten voor het welzijn van onze maatschappij", schrijft de werkgroep aan de moslims.

De brief noemt ook positieve punten. Er wordt gewezen op "de mogelijkheid van deelname aan de gemeenteraadsverkiezingen, steun voor uw sociale, culturele en religieuze plaatsen van bijeenkomst, de zendtijd, die u als moslims binnenkort krijgt op radio en televisie. Ook de eerste voorzichtige pogingen, die christenen en moslims samenbrengen op landelijk niveau als gelijke gesprekspartners in een dialoog die de ontmoeting van gelovigen en godsdiensten beoogt, moeten als zo'n positief punt worden gezien".

De brief, gesteld in het Nederlands, Turks en Arabisch, is gratis verkrijgbaar bij Ds.J.Slomp.

C. Post-academische Studiedag: 19 september.

Sedert juni 1983 houdt een gestaag groeiende post-academische studiegroep zich één dag per jaar bezig met concrete theologische en pastorale vragen die zich voordoen bij de ontmoeting met moslims in Nederland. Het programma voor 1986 ziet er als volgt uit:

1. Dr. M.van den Boom: Voorbeelden van orthodoxe en mystieke Koranuitleg.
2. Drs. J. Slomp : Heroriëntatie in theologie en pastoraat als gevolg van ontmoeting met moslims.
3. Prof. Dr.A.Wessels: Theologie van de islam. Een stap verder?

Datum : vrijdag, 19 september 1986

Tijd : 10.00 uur - 16.30 uur.

Plaats: De Boelelaan 1105, Amsterdam, kamer 14A39

Nieuwe aanmeldingen bij Drs. J.Slomp, coördinator.

Postbus 203

3830 AE LEUSDEN

"HET BESTE UIT BEGRIP"

"Evenals het blad "BEGRIP" beoogt "HET BESTE UIT BEGRIP" bij te dragen tot dialoog en goede verstandhouding. Uit de eerste vijf jaargangen werden 19 van de 55 artikelen herdrukt in vier rubrieken: islamitische feesten en rituelen, islamitische wetgeving, theologie en politiek en relatie tussen moslims en christenen. Aan de orde komen zo het vasten en het gebed, het vrome "gedenken" van de 99 namen van God, de bedevaart en het offerfeest, als mede de taak van de imam en een vergelijking tussen moskee en kerk. De islamitische wet betreft voedselregels, huwelijksrecht, seksualiteit en de positie van de vrouw. 'Islam en politiek' gaat o.a. over Libanon en Jeruzalem. Dit ligt iets verder van ons bed. Het vierde deel over relaties van moslims en christenen is van groot belang voor de dialoog. Het laat zien hoe moslims over Christus denken en hou zij de gegevens van bijbel en koran met elkaar proberen te verzoenen, wat niet altijd lukt".

Uit een boekbespreking door: Prisma-Lectuurvoorlichting, Voorburg.

De prijs van het boek bedraagt f 15,50 incl. porto.

Te bestellen: Giro 4300211 t.n.v. Stg. Cura Migratorum - BEGRIP

Luybenstraat 17

5211 BR DEN BOSCH

Tel: 073 - 145159

REDACTIE "BEGRIP"

Oprichter

Pater P. Backx

Effenseweg 1

4838 BA BREDA

Tel: 076 - 132825

Pastor.

R.K.Kerk

Pater J.Th. Rijk

Luybenstraat 17

5211 BR 's-HERTOGENBOSCH

Tel: 073 - 145159

Bisschoppelijk Gedelegeerde voor Stg. Cura Migratorum; R.K. Vreemdelingen Pastoraat.

Pater Dr. P. Reesink

Luybenstraat 17

5211 BR 's-HERTOGENBOSCH

Tel: 073 - 14 5159

Relatieopbouw moslims-christenen, in dienst van Stg. Cura Migratorum.

Eindredacteur.

Mr. A.H.M. van Buuren

Kruitberg 128

1104 BG AMSTERDAM

Tel: 020 - 990828

Jurist met speciale aandacht voor recht en theologie van de Islam.

Gereformeerde Kerken

Drs. J. Slomp

Dienstencentrum

Postbus 203

3830 AE LEUSDEN

Tel: 033 - 943244

Predikant in algemene dienst van de Gereformeerde Kerken in Nederland om voorlichting te geven over de ontmoeting met moslims in onze samenleving.

Dr. M. van den Boom

Uithoornstraat 43 II

1078 ST AMSTERDAM

Tel: 020 - 764123

Docent godsdienstwetenschap en oecumenia aan de opleidingen voor Godsdienstonderwijs (NLO) en Theologie (M.O. - A + B) van de Vrije Leer- gangen te Diemen.

Nederlands Hervormde Kerk

Drs. Mw. G. Speelman

"Kerk en Wereld"

Postbus 19

3970 AA DRIEBERGEN

Tel: 03438 - 12241

Functionaris voor de relaties christenen/moslims, vanuit de Nederlands Hervormde Kerk.

Drs. Mw. C.A. van 't Leven

Nedereindsestraat 32

4041 XG KESTEREN

Tel: 08886 - 1356

Theologe met specialisatie in de islam.

Buitenland

Mw. Coby Dijkstra - stutvoet

Cairo, Egypte

Buitenlandse Correspondente

Administratie

M. van Beek vd Eerden

Luybenstraat 17; DEN BOSCH

Abonnementen, administratie en verzending.