

# De dans van de soefi

**De dansende derwisjen in hun oogverblindende elegantie, begeleid door ritmisch, haast extatisch handgeklap en tromgeroffel: ze spreken tot de verbeelding van velen, ook buiten de islamitische wereld. In Konya of Istanboel zijn ze tot toeristische trekpleister geworden. Ze roepen beelden op van een magisch Morgenland en misschien ook wel de dromen van een gemeenschappelijke spirituele kern die verborgen is (of ligt?) achter de uitwendige dogma's en instituties die de religies verdelen.**

**D**e boodschap die deze soefi's met hun onnavolgbare omwentelingen uitdragen lijkt er een van 'universele liefde' te zijn, die confessionele grenzen ver achter zich laat. Zo wordt duidelijk uit de teksten die de traditie begeleiden waaruit de dansende soefi's putten om steeds opnieuw in beweging te komen, tot vandaag de dag.

Grote dichters en denkers zoals Jalal al-Din Rumi (1207-1273), in zijn geboorteland Afghanistan ook wel Balkhi Rumi genoemd, of Ibn Arabi (1165-1240), hebben haar in onsterfelijke woorden gebeiteld: de liefde die het middelpunt van ieder menselijk leven uitmaakt en die geen confessionele grenzen kent. Het kan verder ook geen toeval zijn dat de universele soefibeweging, in India gesticht door Hazrat Inayat Khan (1882-1927) die zich daarbij op deze traditie beriep, wereldwijd en over de grenzen van alle religies talloze volgelingen kent. Ook in Nederland kent de universele soefibeweging nog levende kernen en dit is allerminst beperkt tot islamitische kringen.

< *ArteGanza, Amersfoort*

De fascinatie voor het soefisme heeft niet alleen met deze universele aanspraak te maken, maar hangt evenzeer samen met een grote nadruk op de innerlijke beleving van de liefde, die uiteindelijk goddelijk is, en die uiteindelijk ieder mens in zich kan vinden. Dat het tot de soefitraditie behoort dat het vinden van de innerlijke bewogenheid in de beweging van de dans haar uitwendige vorm vindt, heeft zeker een belangrijke bijdrage tot die fascinatie geleverd.

Maar is het zo dat de woordloze beweging van de soefidans deze universele betekenis heeft die haar wordt toegeschreven door half-geseculariseerde zoekers, die zich niet meer aan deze of gene spirituele traditie durven of kunnen binden? Dit is tenminste de vraag die de Duitse theoloog Christian Ströbele onlangs stelde in een artikel over de betekenis van 'mystiek' voor het interreligieuze gesprek (Ströbele 2014, 93-98). Daarbij is Ströbele allesbehalve een theologische scherpslijper voor wie de dogmatische waarheid het allesbeslissende criterium is om naar religieuze praktijken te kijken. Integendeel, hij heeft in het recente

verleden belangrijke bijdrages geleverd aan een eerlijk theologisch gesprek tussen verschillende religieuze tradities. Toch zet hij grote vraagtekens bij de fascinatie vanuit christelijke hoek voor de islamitische mystiek met haar zo opvallende wervelende uitdrukkingvormen.

Ströbele ontkent niet dat er opvallende analogieën zijn tussen sommige tekstpassages bij grote islamitische dichters zoals Rumi en de christelijke mystiek. Maar hij ontkent dat men zomaar een onuitsprekelijke 'mystieke' kern van verschillende religies zou kunnen vinden, los van theologische of dogmatische voorstellingen. Bovendien, zo vervolgt Ströbele, is ook de werveldans van de soefi uitdrukkelijk gebouwd op de schoonheid van het woord zoals dit in de Koran gevonden kan worden. Het is slechts vanuit een in zijn ogen 'modern' vooroordeel dat 'mystiek' en 'theologie' uit elkaar gegroeid zijn – of in vele gevallen zelfs in tegenstelling tot elkaar zijn komen te staan – dat er zoiets als een mystieke kern geconstrueerd kan worden.

Ströbeles kritische opmerkingen zijn begrijpelijk. Ze hoeden ons voor al te snelle en eenzijdige voorstellingen van de verhouding tussen religieuze praktijk en de theoretische, theologische inhoud daarvan. Toch blijft de vraag staan welke conclusie dan uit deze bedenkingen getrokken moet worden. Is 'onze' fascinatie voor de bewegingen van de derwisj dan niet meer dan de uitdrukking van onze eigen verlangens naar een harmonisch verleden dat er nooit geweest is – een projectie van iets dat we zelf bedacht hebben om de leegte van soms nihilistische tijden te compenseren? Of is er misschien nog een andere mogelijkheid die de theoloog Ströbele niet in het vizier heeft – met name dat de

wervelende derwisj juist laat zien hoe we met 'theologische' inhouden kunnen, misschien zelfs moeten, omgaan om ze in het concrete leven te vestigen?

Om op die vraag te kunnen antwoorden, is een korte terugblik nodig op de lange geschiedenis van het soefisme, een geschiedenis die bijna zo oud is als de islam zelf. Vervolgens zal ik dieper ingaan op de voor de dansende derwisjen zo belangrijke dichter en denker Rumi. In een derde deel grijp ik terug op enkele persoonlijke herinneringen aan ontmoetingen met soefimeesters in het hedendaagse Soedan. In een vierde deel zal ik meer algemene conclusies presenteren over de betekenis van de verhouding tussen mystiek en theologie vanuit de praxis van de soefidans.

### **Soefisme – een mystieke praktijk**

Net zoals het christendom kent ook de islam haar mystieke traditie, die meestal met het woord soefisme wordt aangeduid. Wanneer we de grote, zij het niet onomstreden islamologe Annemarie Schimmel (1922-2003) mogen geloven, gaat dit woord terug op het Arabische woord voor wol (*suf*) en heeft dit te maken met het wollen kleed dat de asceten droegen, die zich al in de eerste eeuwen van de islam in de woestijn terugtrokken om dichter bij God te zijn (Schimmel 2000, 17).

In dit opzicht loopt er ongetwijfeld een directe lijn naar de christelijke woestijnmonniken, die zich vanaf de vroegste eeuwen met hetzelfde doel voor ogen in eenzaamheid en ascese teruggetrokken hadden (Trimmingham 1965, 187-191). Dit spoor verklaart zeker waarom in de latere soefistische tradities een aantal christelijke elementen terug te vinden zijn.

Belangrijker nog is evenwel de positie die de eerste soefi-asceten innamen ten opzichte van een meer wettisch, institutioneel begrepen islam, die in vele opzichten vergelijkbaar is met die van de woestijnmonniken. Het gaat om de reële ervaring die respectievelijk de christelijke Schrift en de islamitische Koran bepaalt die voor deze kluizenaars voorop stond en die een duidelijk primaat heeft ten aanzien van de leerstellige inhoud van de woorden. De grote

> *Het is de ervaring van de liefde die voor de soefi's centraal staat – en het lijden dat daarmee gepaard gaat.*

nadruk die de Koran legt op de eenheid van God werd in deze lijn vooral existentieel vertaald in termen van een persoonlijke liefdesrelatie. Het is God omwille van God die gezocht moet worden en niet omwille van de beloningen (Steunebrink 2017, 25-37).

De soefi's in die eerste eeuwen trekken rond en onderwijzen, binden leerlingen aan zich. Maar het zijn ook dichters. De poëtische relatie tot de taal en dus ook de woorden van de Koran, waarvan de schoonheid hymnisch bezongen werd, hielden verband met deze existentiële wending (Zadeh 2016, 24-33). Zoals in de poëzie de oneindige diepte van de taal in de ervaring gezocht wordt, zo geldt dit ook voor de woorden van de Koran. De woorden gaan als het ware op in de praxis, als de liefdesbeweging naar God.

Zo was er de grote Perzische dichter Al-Halladsch (857-922) in wiens gedichten de voorstelling van de ene God geheel wordt doorgedacht tot in haar uiterste consequentie (Schimmel 1968). Naast God kan niets bestaan en de mysticus cijfert ook zichzelf geheel weg,

wat tot het paradoxale gevolg leidt dat ik en God lijken samen te vallen. Zo kwam het ook in de islamitische mystiek tot uitdagingen die ook uit de geschiedenis van de christelijke mystiek bekend zouden worden – de uitdaging van het zogenaamde *quietisme* – het volledig contemplatieve opgaan in God dat ook een afkeer van de wereld behelst.

In de ogen van westerse geleerden en theologen werden de soefiteksten vaak gelezen tegen de achtergrond van het pantheïsme, die gedachte waarin God en het geheel samenvallen. Wellicht had de interesse van de grote Duitse dichter en wetenschapper Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) voor het soefisme, zoals dit in zijn *West-östlicher Divan* (1819) naar voren trad, te maken met deze pantheïstische voorstelling (Redekop 2017, 1-5). Ook aan de grote soefitheoloog Ibn Arabi (1165-1240) worden door westerse geleerden vaak pantheïstische argumentatiestructuren toegeschreven (Schimmel 2000, 40-41). Toch geeft deze interpretatie meer blijk van de eigen, westerse fascinatie – en daarmee samenhangende *angst* – voor het pantheïsme dan dat zij iets zegt over de grondgedachten waaromheen de dichters en literatoren uit de soefitraditie steeds zijn blijven cirkelen.

Recenter onderzoek laat echter zien dat het worstelen met de eventuele pantheïstische consequenties van de absolute eenheid van God in een groot aantal van de teksten uit de soefitraditie altijd in het licht van een relationele liefde tot God begrepen moeten worden (Hosseini/Varedi 2012, 23-45). Het is de ervaring van de liefde die voor de soefi's centraal staat, inclusief ook de ervaring van het volledige opgaan in de geliefde – en het lijden dat daarmee gepaard gaat.

Eveneens is dit het geval voor iemand als Ibn Arabi, zoals de al genoemde Annemarie Schimmel heeft laten zien, aan de hand van een precieze tekstlektuur – het opgaan in de eenheid is geen uitwendige beschrijving van een objectieve, ontologische werkelijkheid, maar uitdrukking van een ervaring van betrokkenheid. Die is het die voorop staat, zoals dit overigens ook het geval is in de christelijke liefdesmystiek vanaf de twaalfde eeuw die ook worstelde met quietisme en pantheïsme. Maar meer dan deze theoretische uitdagingen was het de existentiële dimensie die voor de soefi's voorop stond.

Hoewel er zeker niet te onderschatten spanningen bestonden tussen een meer wettische interpretatie van de Koran en de liefdesmyst-

*> Wet en liefde zijn twee varianten om met de eenheid en uniciteit van God om te gaan.*

tie met al haar gloeiende enthousiasme, bleef het soefisme toch altijd deel uitmaken van de islam en was zij allerminst een marginale of esoterische stroming. Ook vandaag nog zijn de soefistische broederschappen wijd verbreid in de islamitische wereld en niet zelden hebben ze, zoals dit in Soedan het geval is, een grote maatschappelijke invloed.

### **Wet en liefde bij Al Ghazali**

De toenemende focus op de liefdeservaring stond zeker op gespannen voet met de nadruk die door vele islamgeleerden gelegd werd op de wetten en regels die in de Koran vermeld staan. Wet en liefde zijn twee varianten om met de eenheid en uniciteit van God om

te gaan. Daarbij was het één van de meest invloedrijke islamitische theologen, Al Ghazali (1058-1111), die deze spanning in zijn leven en werk zelf gestalte gaf (Black 2011, 97-110).

Al Ghazali was zelf geen soefi, maar worstelde zeker met de verbinding tussen de uitwendige wet en de verinnerlijkte ervaring van het woord van de Koran. Al Ghazali was kritisch ten opzichte van de Griekse filosofie, waarmee hij vertrouwd was, en haar vermogen om God op rationele wijze te begrijpen. Het niet-weten omtrent God heeft opnieuw te maken met de uniciteit en eenheid van God, van wie alles komt.

De bron van dit weten is voor Al Ghazali dan weer de religieuze praxis die oorspronkelijker is dan het denken en die tot uitdrukking komt in het woord van de Koran, die zowel wetten en voorschriften behelst als ook het leven met deze. De religieuze, islamitische praxis die cirkelt om het woord van de Koran heeft zowel deze enigszins juridische buitenkant als een spirituele binnenkant. Deze staan weliswaar met elkaar in spanning, maar in het geïmplementeerde religieuze leven houden ze elkaar in balans. Zo krijgt ook de soefi een plaats binnen dit religieuze systeem – misschien meer nog dan de mysticus in de christelijke theologie. Deze balans is evenwel niet voor eens en voorgoed vastgelegd, zij moet steeds opnieuw in de praxis gevonden worden door iedere gelovige steeds weer.

Het mag duidelijk zijn dat voor de traditie die we als soefisme kennen, juist het perspectief van de liefde centraal stond en steeds meer centraal kwam te staan. De liefde: die relatie die mensen juist niet meer in de hand hebben omdat zij als geen ander overgave behelst. Deze overgave is niet zomaar een zich neer-

leggen bij de voorschriften die beschreven worden, maar juist de ervaring van de liefde die niet afgedwongen of berekend kan worden.

Het woord wordt in de soefi-context niet begrepen in een eenduidige juridische zin, maar als een ruimte waarin recht wordt gedaan aan de dubbelzinnigheid die aan de liefde eigen is (Bauer 2011). Het gaat om het verlangen van de mens naar de geliefde dat op vervulling hoopt én op de almacht die de geliefde heeft om er voor de minnaar te zijn. Dit verlangen van de mens en de vervulling die vanuit God komt, behelzen immers twee verschillende bewegingen die niet natuurlijk bij elkaar komen, maar die toch op elkaar gericht zijn.

### De liefdesdans van Rumi

Misschien wel de meest bekende dichter die deze existentieel onbeheersbare dubbelzinnigheid van de liefde in woorden tot uitdrukking heeft gebracht, is ongetwijfeld Jalal al-Din Balkhi Rumi (1207-1273) geweest. Geboren in

*> In de dans van de derwisj wordt de afwezigheid van de liefde getransformeerd in een expressie van liefde.*

Afghanistan vluchtte hij met zijn familie naar Anatolië, waar hij in de leer ging bij verschillende soefimeesters. Tegelijk had hij, passend bij de balans die we bij Al Ghazali gezien hebben, ook een juridische achtergrond. Rumi's leven veranderde echter ingrijpend door zijn ontmoeting met de soefileraar Shams Tabrizi (1185-1248) met wie hij een intieme vriendschap ontwikkelde. Vele van Rumi's bekende liefdesgedichten, die met name in de Duitse

Romantiek op een grote populariteit konden rekenen, waren neerslag van deze bijzondere menselijke relatie waarin hij juist de godsrelatie als het eigenlijke fundament terugvond (Delaney 2019, 365-370). De relatie tussen leerling en leraar was ook lang voor Rumi van cruciale betekenis voor de soefipraktijken. En zoals hedendaagse geleerden laten zien, is dit tot op vandaag de dag het geval.

Rumi herkent in de dubbelzinnigheid van het verlangen van de minnaar naar de geliefde enerzijds en de liefde die van de geliefde terugkomt, de meer fundamentele ervaring dat het onmogelijk is met Gods liefde te calculeren, terwijl je er tegelijkertijd toch op kunt vertrouwen dat het verlangen niet vergeefs is – het wordt altijd anders beantwoord dan we ons kunnen voorstellen. Hoewel Rumi dus wel de islamitische wet vooronderstelt, lijkt hij ervan doordrongen te zijn dat het eenduidige toepassen van de wet en de regel niet volstaat om deze dubbelzinnigheid van de liefde uit te houden – het uithouden van de afwezigheid van de geliefde door het niet opgeven van het verlangen (Chittik 2012, 255-274).

Tegen die achtergrond wordt begrijpelijk waarom de dans voor Rumi een zo cruciale rol speelde, meer nog, een noodzakelijke praxis is om met deze afwezigheid te leven. Louter theoretisch – speculatief-theologisch – gezien gaat het om de totale overgave aan de enige en almachtige wil van God. Voor Rumi is dit niet het einde van het verhaal, integendeel.

In de dans van de derwisj wordt de afwezigheid van de liefde getransformeerd in een expressie van liefde. De overgave aan de geliefde – uiteindelijk de eeuwige geliefde – behelst een wederkerig spel dat in het concrete leven van de verlangende mens. De voorstelling van

een louter passieve afhankelijkheid is uiteindelijk een abstracte theoretische voorstelling. Rumi is als een waarachtige soefi vooral geïnteresseerd in deze existentiële verbinding die met deze overgave verbonden is (Schimmel 2000, 64-65). Hoe de overgave aan de geliefde te verwerkelijken is, kan immers niet eenduidig vastgelegd worden.

> *In vele gevallen is de heilige dans de sleutel van het sociale leven van de gemeenschap.*

In haar biografie van Rumi beschrijft Annemarie Schimmel hoe Rumi's tijd- en landgenoten de grote soefi bekritiseerden juist omdat hij, in tegenstelling tot veel andere geestelijke leraars, geen voorgeschreven geestelijk pad naar de vereniging met God had uitgetekend (Schimmel 2017). Rumi exploreert in vooral compacte verzen vanuit steeds andere perspectieven de dubbelzinnige wederkerigheid tussen de minnaar en de geliefde – tussen mens en God.

Het is pas bij de leerlingen van Rumi die in Konya de beroemde Mevlevi-orde (genoemd naar Mevlana, de naam waarmee Rumi door zijn volgelingen werd aangeduid) hebben gesticht, dat de dans, die door Rumi was geïnitieerd, volop gecultiveerd werd. Het heen en weer met de afwezige geliefde krijgt vorm in de beweging van het lichaam dat in de wenteling deel wordt van de grote beweging van de werkelijkheid.

De invloed van Rumi's school kan nauwelijks overschat worden. Met name in Aziatische regio's kreeg zij vele volgelingen en had zij grote invloed op het maatschappelijke leven.

## Lofprijzing Gods

Hoewel de danscultuur in de traditie van Rumi niet overal onomstreden was en deze vaak als een concurrent met de traditionele *dhikr*, de ceremonie waarin de namen van Allah geprezen worden, gezien werd, heeft zij toch niet echt een heterodoxe status ontwikkeld. Integendeel, wie vandaag de dag in Ondurman (een deel van Khartoem) of in welke plaats dan ook van het moderne Soedan de grote 'Dhikr' bijwoont, begrijpt de grote invloed die de soefitraditie tot vandaag de dag heeft. Het soefisme heeft zich wijd verbreid in talloze ordes en broederschappen in de meest uiteenlopende varianten (Karrar 1992).

In vele gevallen, zoals bijvoorbeeld bij de Khatmiyya-orde in Soedan, is de heilige dans de sleutel van het sociale leven van de gemeenschap. Het is de existentiële ervaring van de paradoxale structuur van de liefde die in de dans haar uitdrukking vindt. De breuk tussen het verlangen en de liefde, tegen de achtergrond van de eenheid en uniciteit van God.

In de dans wordt deze breuk tussen het goddelijke en het menselijke zichtbaar. De dans is een spel van geven en nemen, verlangen en ontvangen, van activiteit en receptiviteit. Wat in het leven niet bij elkaar lijkt te kunnen komen, krijgt in het dansende ritueel een ander perspectief, een bredere horizon dan regelgevingen of theoretische theologische constructies kunnen bieden. Deze laatste hebben alleen maar zin tegen de achtergrond van de rituele praktijk, die het concrete leven verbindt met voorstellingen en ideeën uit de traditie.

In de dans is het dus niet alleen de 'individuele' ziel die getransformeerd wordt, maar wordt

ook de dragende dynamiek van de gemeenschap duidelijk, die in de gedachte van Gods eenheid en uniciteit haar sluitsteen vindt.

Indien dit laatste het geval is, dan wordt ook duidelijk dat het dansen van de soefi een beweging is op de grens van theorie en praktijk, van contemplatie en actie. Wat de theorie niet voor elkaar krijgt, Gods alomvattende liefde en het verlangen van de mens bij elkaar te brengen, wordt gepraktiseerd in de heilige, extatische dans. Het gaat dus niet om een wereldafwijzende eenwording, maar een deelnemen aan de onbereikbare maar door God gewilde harmonie van de wereld.

## Conclusie

De al genoemde christelijke theoloog Christian Ströbele heeft zeker een punt wanneer hij de al te enthousiaste christelijke bewonderaars van de wentelende derwisjen erop wijst dat het soefisme zich in een heel andere theologische setting ontwikkeld heeft. Geen christologische dimensie, en een eerder strenge genadeleer waarin slechts overgave aan de

*> In de dans van de soefi's valt iets te leren over de relatie tussen abstracte geloofsinhouden en het geleefde leven.*

Almachtige mogelijk is. De bedenkingen van deze theoloog gaan echter uit van een vooronderstelling die de dansende derwisjen juist achter zich hebben gelaten.

De dans van de derwisj laat juist zien hoe de breuk tussen mens en God in de praktijk van het leven overwonnen is en dat die breuk juist als relatie verschijnt. Rationele juridische of

theologische constructies zijn slechts abstracties in vergelijking met de geleefde liefde, inclusief het vergeefse verlangen. De dans gaat vooraf aan de theologische abstracties, die er, noch in de islamitische, noch in de christelijke theologie in slagen om de paradoxen van de liefdesrelatie tussen God en mens in eenduidigheid om te vormen.

In dit opzicht is de dansende uitdrukking van deze liefdesrelatie eerder het kader waarin de verschillende theologische opvattingen even verschillende aspecten van deze relatie kunnen blootleggen. De dans is niet een uitdrukking van een theologische abstractie. Voor de dansende soefi zijn ze commentaren op een oorspronkelijke ervaring in het concrete leven.

Anders dan Ströbele – en met hem vele theologen – vermoedt, is het ook vanuit christelijk perspectief mogelijk in de dans van de soefi's iets te leren over de relatie tussen theorie en praxis, tussen abstracte geloofsinhouden en het geleefde leven.

Misschien is het niet zozeer een universele waarheid die het soefisme aan het licht brengt. Eerder laat de geschiedenis van het soefisme ook mensen van vandaag nadenken over de wijze waarop met spirituele en theologische inzichten omgegaan kan worden. Beslissend is daarbij dat de religieuze inhoud pas haar eigenlijke betekenis krijgt voor zover deze in het concrete, praktische leven van de mens ingebed is en daar tot de harmonische beweging van de dans wordt. <

## Literatuur

- Bauer, Th. (2011). *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen/Insel.
- Black, A. (2011). Al Ghazali: Mysticism and Politics. In: A. Black, *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 97-110.
- Chittik, W.C. (2012). The Pivotal Role of Love in Sufism. In: F. Merlini e.a. (eds.), *Eranos Jahrbuch 2009-2011*, Einsiedeln: Daimon Verlag, 255-274.
- Dejan, A. (2016). Longing for the Transcendent: The Role of Love in Islamic Mysticism with special Reference to al-Ghazali and Ibn al-Arabi. *Transformation* 33/2 (2016), 99-109.
- Delaney, J. (2019). Rumi. The Homoerotic Sufi Saint. *Cross-Currents* 69/4 (2019), 365-383.
- Hosseini, A. & Varedi, Z. (2012). The Relation between God and the Universe from Ibn Arabi and Shams Maqrebi's Views. *Journal of Mystical Literature* 4/7 (2012), 23-45.
- Karrar, A.S. (1992). *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. London: Hurst.
- Redekop, C. (2017). *Goethes Interesse an dem Islam und dem Sufismus mit Berücksichtigung von Auszügen aus West-östlicher Divan*. München: Grin.
- Schimmel, A. (1968). *Al Halladsch. Martyrer der Gottesliebe*. Köln: Hegner Verlag.
- Schimmel, A. (2000). *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München: Beck Verlag.
- Schimmel, A. (2017?). *Rumi – ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des grossen Mystikers*. Xanten: Chalkiske.
- Steunebrink, G. (2017). Mystiek in de islam'. In: G. Steunebrink e.a., *Nacht van de mystiek*, Leeuwarden: Discovery Books, 25-37.
- Ströbele, Chr. (2014). Christliche und islamische Mystik. Probleme, Parallelen, Perspektiven. *Herder Korrespondenz* 68/2 (2014), 93-98.
- Spencer Trimmingham, J. (1965). *Islam in the Sudan*. London: Frank Cass & co.
- Reza Modarres Zadeh, M. (2016). Parallels of Love in Rumi and Donne. *International Journal of Comparative Literature and Translation Studies*, 4/4 (2016), 24-33.

## Meer over soefisme

## • Boeken en gedichten



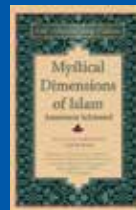
Al Ghazali, *Verlost van onzin*, vertaald door Gerko Tempelman, Amsterdam: Boom, 2021.



Djelal al-Din Rumi, *Liefdesgedichten*, vertaald door Deepak Chopra, Haarlem: Altamira, 2007.



Rumi, *Het boek van het leven. 202 gedichten voor de geest, het hart en de ziel*, Utrecht: Ankh-Hermes, 2021.



Annemarie Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.