

IBN AL-ARABI EN DE SPIRITUELE VERBEELDING

Harrie Teunissen

Dit essay uit 1997/2004 gaat over mijn kennismaking met Ibn al-Arabi, de grote soefi-meester uit de middeleeuwen 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 beeldbestormende reputatie.

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 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 essay) 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 openenden 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 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 bekeringspoging 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-qoeds* ("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 voornaam 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 onnozelen 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* (het gedenken en lofprijzen van Gods naam) 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 ontleding. 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 ontleding (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 parallellie 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 heiligheid 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 'beeldenbestormend' te zijn. Enkele jaren geleden is dat nog eens dramatisch getoond door het schandelijke opblazen van de grote Boeddha-beelden in Bamyán, 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 onzienbare 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 *hadieth* zegt: "Hij die zichzelf kent zal zijn Heer kennen". De gelovige kan door introspectie een beeld van God in zichzelf tegenkomen. Deze mentale ikoon 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 *hadieth*: "Aanbidt God alsof je Hem ziet". Maar klampt de gelovige zich aan de mentale ikoon vast dan wordt dit een idool. Door de fixatie van het antropomorfisme kan het zelfs tot afgodsbeeld verworden. De mens die een ikoon van God vereenzelvigd 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 ikonen.

Het gevaar van idolatrie kan volgens Ibn al-Arabi echter alleen bezworen worden als de mens ook bereid is zich te ontledigen. 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 *hadieth*: "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."*

© Harrie Teunissen, Leiden najaar 1997/voorjaar 2004/
voorjaar 2014

Geraadpleegde literatuur:

- Abd el-Kader. *Écrits spirituels*. Parijs 1982
- Addas, C. *Ibn 'Arabi, ou la quête du soufre rouge*. Parijs 1989
- Bruijn, J. de. *Persian Sufi Poetry, An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*. Richmond 1997
- Carmona Gonzalez (ed.), A. *Los dos horizontes. Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-'Arabi* (Murcia, 12-14 de noviembre 1990). Murcia 1992
- Chodkiewicz, M. *Le Sceau des Saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*. Parijs 1986
- Djalâl-od-Dîn Rûmî. *Mathnawî. La Quête de l'Absolu*. Z.P. (Parijs) 1990
- 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.
- Ghazâlî. *Le Tabernacle des Lumières (Michkât Al-Anwâr)*. Parijs 1981
- Popovic, A. en Veinstein G. (eds). *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Parijs 1996
- Schimmel, A. *Mystische Dimensionen des Islam, Die Geschichte des Sufismus*. Keulen 1985.
- Teunissen, H. *De soefi-meester Ibn al-Arabi*. In: *Magazine (Nederlands-Arabische Kring) nrs 7 en 8*, 1995
- Teunissen, H. *Mystiek van de Islam*. (Uitgebreide bewerking van mijn lezing voor het Albertinum Genootschap Nijmegen op 11 maart 2004). Zie: <http://www.siger.org/essays/mystiek-van-de-islam/>