DRIE JAVAANSCHE GOEROE's

HUN LEVEN, ONDERRICHT EN MESSIASPREDIKING

DOOR

G. W. J. DREWES

DRUKKERIJ A. VROS
LEIDEN - 1925

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK
0384 4559

1151 A65

31

DRIE JAVAANSCHE GOEROE's

25763

DRIE JAVAANSCHE GOEROE's

HUN LEVEN, ONDERRICHT EN MESSIASPREDIKING

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE LEIDEN, OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS PROF. MR. A. J. BLOK, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID, VOOR DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE TE VERDEDIGEN OP WOENSDAG 1 JULI 1925 DES NAMIDDAGS TE VIER UREN

DOOR

GERARDUS WILLEBRORDUS JOANNES DREWES

GEBOREN TE AMSTERDAM

DRUKKERIJ A. VROS
LEIDEN
1925

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

DRUKKERIJ A. VROS — LEIDEN.

AAN MIJN VADER

Nu door de voltooiing van dit proefschrift mijn verblijf aan de Academie, en daardoor het nauw contact met U, Hoogleeraren der Litteraire Faculteit in de vakken mijner studie, ten einde is, zij dit voorwoord mij een gereede aanleiding om uit te spreken hoezeer ik mij jegens U verplicht gevoel.

Met groote erkentelijkheid gedenk ik ook diegenen buiten den kring der Litteraire Faculteit en der Universiteit die door hun onderwijs en hun vriendschap bijdroegen tot nog meerdere verrijking van hetgeen ik in mijn academiejaren won.

Mijn dank richt zich in het bijzonder tot U, Hooggeleerde Snouck Hurgronje. Met U was mijn eerste aanraking met de Universiteit, steeds waart Gij mijn leermeester, en Gij hebt als Promotor op de bewerking van het door U ter beschikking gestelde handschriftenmateriaal willen toezien. Met de herinneringen aan mijn verblijf te Leiden zal de herinnering aan Uw persoon steeds verbonden blijven.

Voor het beschikbaarstellen van waardevol materiaal dank ik eveneens Professor Dr. G. A. J. Hazeu en den Heer R. A. Kern, Adviseur voor Inlandsche Zaken te Weltevreden, die het voor het biografisch deel benoodigde met de grootste bereidwilligheid uit de Indische archieven aanvroeg en verlof tot afschrijven en beantten ervan voor mij verkreeg.

INHOUD.

	Bladz.
LIJST DER GEBRUIKTE HANDSCHRIFTEN	
INLEIDING	1—9
HOOFDSTUK I. — *Drie Javaansche goeroe's*	10—49
1. Kjai Hasan Maulani van Lengkong	10—18
2. Mas Malangjoeda van Radjawana kidoel . . .	19—38
3. Kjai Noerhakim van Pasir wetan	39—49
HOOFDSTUK II. — *Bezweringsgebeden en mystiek onderricht*	50—128
1. De Arabische gebeden van Kjai Hasan Maulani	50—61
2. De djampe's in het bezit van Noerhakim . .	61—76
3. De Malangjoeda-boekjes	77—112
A. De op zichzelf staande exemplaren . . .	77—78
B. Het doorsnée-type	78—112
De inleidende wasijjat	78—85
Enkele groepen gegevens	87—112
a. De sjahadat	87—95
b. De salat	95—112
4. De primbon van een leerling van Noerhakim .	112—128
a. De zeven graden van het zijnde	114—125
b. De engel Izrâ'îl en de groene zee Gods . .	125—128
HOOFDSTUK III. — *Messiaansche verwachtingen* . . .	129—193
1. Overzicht der eschatologische litteratuur op Java	129—130
2. De pralambangs van Djajabaja en hun prototype	130—137
3. De leer der wereldperioden in de Sanskrit-litteratuur	138—143
4. De Balineesche paswara's	143—147
5. De gegevens der oudjavaansche litteratuur van Bali en Java	147—164
6. Enkele gegevens der primbons inzake de yuga's	164—168

Bladz.

7. De ratoe-adilprediking van Malangjoeda, Noerhakim en Imam Boentara (Het verhaal der twee zonen van Dewi Sribanon) . . . . . 168—182
8. De Christelijke zending en het ratoe-adilgeloof 182—188
9. Slotbeschouwing . . . . . 188—193

AANTEEKENINGEN . . . . . 195—212

ADDENDA EN CORRIGENDA 214

OPGAVE DER GEBRUIKTE HANDSCHRIFTEN.

Uit de Leidsche Universiteitsbibliotheek:

No. 1795 (2 bundels Soeloeks)
1952 (bundel Mal. mystiek)
2216 (Sjarâb al'âsjiqîn en mystieke sjâ'irs)
3886
3898 (Caturyuga)
3921 (Nawaruci)
3930 (Caturyugawidhiçâstra)
3976 (Nîtisâra)
4343 (Nawaruci)
4523 (Sutusoma)
4575 (Cantakaparwa)
4627 (Uttarakanda)
5073 (Dangdang Bangbungalan)
5079
5095 (Tatwaning wyawahâra)
5154
5174
5356
5441 (Kitab mustaka rantjang; staat in den Suppl. Cat. Jav. Hss. II bl. 138 foutief als No. 5301)

Uit de verzameling van Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje:

Serie Malangjoeda-boekjes
Serie primbons uit Banjoemas
Primbon van een leerling van Noerhakim
Hirz alJamânî
No. 21
73
77
83
86
94
137
Primbon uit Kober (Poerwakarta)
Tjiandjoersche primbon
No. 42 der Soendaneesche hss., waarin de Wawatjan soeloek daka.

Uit de collectie van Prof. Dr. G. A. J. Hazeu:

No. 147a
No. 161a

Britsch Museum No. 12335
India-Office-Library No. 41 Jav.
Ms. Mal.-Pol. No. 235, Bibl. Nat. te Parijs.

INLEIDING

Welke ook de drijfveeren geweest mogen zijn bij die ontwikkeling van energie en durf, die geleid hebben tot de groote ontdekkingen der Portugeezen aan het einde der Middeleeuwen, toen het erop aan kwam zich de allerhoogste sanctie te verwerven tot het blijven beheerschen van het nieuw ontdekte gebied, wendde prins Hendrik de Zeevaarder zich tot Eugenius IV, den toenmaligen paus, voorgevende dat zijn hoofddoel was de uitbreiding van het Christendom in die streken.

Op hun beurt wendden de katholieke koningen Ferdinand en Isabella zich na Columbus' reis tot paus Alexander VI met eenzelfde doel. En dat het den Spanjaarden — formeel althans — ernst was, bewijst de door den jurist Palacios Rubios opgestelde *Requerimiento*, waarbij de bewoners des lands gesommeerd werden het pauselijk oppergezag en de aan den koning van Spanje verleende bestuurshoogheid te erkennen, zich dus ten spoedigste naar zijn bevelen te schikken en Christen te worden, op straffe van gevoelige tuchtiging bij in gebreke blijven.[1]) De daadwerkelijke kerstening van Amerika zal echter wel eer te danken zijn aan het toegewijde werk der Dóminicanen en Jezuieten, om slechts deze beide orden te noemen, dan aan de vroeg-middeleeuwsche bekeermethode der wereldlijke gezaghebbers.

In Indië en den Indischen archipel volgde de penetratie der roomsch-katholieke kerk eveneens onmiddellijk na de handelspenetratie,[2]) totdat met de komst der Hollanders in deze streken aan beide vrijwel een einde kwam. Ook bij de Oostindische Compagnie is echter die eigenaardige combinatie van handelsgeest en zendingsijver te constateeren, al is haar optreden jegens de „onchristenen" niet dat der Spanjaarden in Amerika. Het tweede octrooi der V.O.I.C. van 22 Dec. 1622 noemt de „conservatie van het publycque gelooff" als een der redenen voor het aan de Compagnie verleende monopolie, en de instructie van den gouverneur-generaal Pieter Both en de raden van Indië van 14 Nov.

1) A. Helps, *The Spanish conquest in America* I, bl. 379—382.
2) Zie de Encycl. van Ned. Oost-Indië, artikel *Portugeezen in den Maleischen archipel (De)*, III, bl. 457.

1606 is in dit opzicht zeer leerzaam, daar zij in één adem noemt verbreiding van den naam van Christus, zaligheid der onchristenen, eere en reputatie van onze natie, en profijt der Compagnie! [1]) Last not least.

De toen ter tijd gehuldigde opvattingen over de verhouding van staat en kerk deden aan de Compagnie de taak ten deel vallen voor het geestelijk heil van Europeesche en inheemsche bewoners der door haar geëxploiteerde gebieden te zorgen. Ten aanzien van de inheemsche bevolking gevoelde men die verplichting evenzeer, wanneer tenminste in dezen Hugo de Groot als tolk van de gevoelens zijner tijdgenooten beschouwd mag worden, waar hij zegt:

„Denckt niet dat al 't gheblaes 'twelck door het ydel dwaelt,
En 'tnat 't welck na de maen nu swelt, dan weder daelt,
End' oock de steen, waer door het stael kracht heeft ghekreghen
Te rechten uwen loop door d'onbespoorde weghen,
Daer toe alleene dient, opdat ghy hebben soud
De wisselbancken rijck van 't Africaensche goud,
De huysen vol gwoirs, de spijckers overgoten
Hier van Ternaetschen oegst, daer van Bandaensche noten:
Neen, neen, wat hoogher is 't daer ghy om dencken moet,
't Is om een meerder saeck, 't is om een grooter goed
Dat God gheboden heeft dat voor u soude wijcken
In 't ploeghen van de zee des gantschen werelts rijcken,
Op dat ghy brengen soud diep in 't versenghde land
Een aenghenamer vyer van Goddelijcken brand. . . ." [2])

Bij de pogingen, die in het werk gesteld werden om dit doel te bereiken, blijkt, dat men in kerkelijke kringen hier te lande toen bezwaar maakte tegen hetgeen als het eigenlijk doel der Compagnie werd gevoeld, en in de gegeven omstandigheden ook moeilijk anders kon, n.l. het bevorderen van de christianiseering om de inheemsche bevolking aan ons te binden, en zoodoende indirect den koophandel te bevorderen. Maar men wist heel diplomatiek de moeilijkheid dit ronduit te zeggen te vermijden, en door samenwerking met de Compagnie te komen tot de oprichting van het

1) E.N.I. s. v. *Eeredienst (Prot.)*.
2) *Bewijs van den waren Godsdienst*, In ses Boecken ghestelt by Hugo de Groot, 1622, bl. 1. Het zesde boek, geheeten: *Teghen de Mahumetisterije*, levert zeer amusante lectuur. Daaruit kan men opmaken hoe het in den kring der geleerden in dien tijd met de kennis van den Islam stond.

Collegium Indicum te Leiden. Dit Indisch seminarium, waarvan de Leidsche professor Walaeus de ziel was, bedoelde den a.s. Indischen predikanten kennis van de godsdiensten en de talen der Indische volkeren bij te brengen, opdat dezen, voor hun taak ten volle bekwaamd, naar de Oost zouden kunnen vertrekken, en daar de zielezorg der Europeanen en der „heidenen en mooren" op zich zouden kunnen nemen. Deze instelling, die op den duur voor de studie der Indische talen en al wat daarmede annex is, van groote beteekenis had kunnen worden, moest, daar de Compagnie haar den zoo noodigen financieelen steun onttrok, reeds in 1632 na een bestaan van nog nauwelijks tien jaar verdwijnen.

De Compagnie moest bezuinigen, heette het. [1])

Men is er toen niet toe overgegaan uit eigen middelen deze zoo hoognoodige vooropleiding te bekostigen. De beoefening der wetenschap werd door de Compagnie begunstigd niet om haar zelfs wil, en was dus van precair bestaan, terwijl de muurvaste overtuiging van eigen superioriteit wel de grootste belemmering was om van het hooge voetstuk af te komen en zich met „duyvelsdienaers- en mahumetistengeloof" in te laten. Toch bevreemdt deze geringe aandacht voor den Archipel, waar het Tamilland al zoo vroeg de belangstelling tot zich trok. [2]) Of is het slechts een toeval, dat het werk van Baldaeus en Rogerius behouden is gebleven, waar dat van een Herbert de Jager [3]) spoorloos verdween, of misschien door minderbeteekenende lieden te eigen bate is benut? De geest des lastgevers van Ziegenbalg, wiens interessante catalogus der Malabaarsche goden anderhalve eeuw op publicatie wachten moest, daar Ziegenbalg niet naar Indië gezonden was om de dwaalleer der heidenen in Europa bekend te maken, was ten onzent ook niet vreemd.

Figuren met een breede belangstelling als Nicolaas Witsen zijn uitzonderingen. Al zullen het Maleische handschrift, [4]) de Hottentotsche woordenlijst, en de Chineesche boeken in zijn bezit

1) Zie over dit seminarium Mr. J. A. Grothe, in de *Berichten der Utrechtsche Zendings-Vereeniging*, XXIII (1882).
2) „Les Hollandais ont beaucoup étudié le tamoul" getuigt Julien Vinson (*Manuel de la langue tamoule* bl. XXVI).
3) In het aan hem gewijde artikel in de E.N.I. heeft Dr. G. P. Rouffaer de litteratuur over dezen merkwaardigen man bijeengebracht.
4) Cod. Mal. Leiden No. 1952. Zie over dit hs. den suppl. cat. der Mal. hss., bl. 129, en H. Kraemer, *Een Javaansche primbon uit de zestiende eeuw*, bl. 30, noot 3.

wel tot de — ongetwijfeld vele — curiositeiten in zijn rariteitenkabinet hebben behoord.[1]) Over het algemeen trokken exotische dieren en gewassen — men denke aan de zeehorentjes! — meer de aandacht, zeer ten voordeele van de dier- en kruidkunde. Deze studie was dan ook loonender voor den werkelijkheidszin onzer voorvaderen.

En in Indië aanvaardde men de bevolking als een onmisbaar bestanddeel der maatschappij, zonder zich er verder veel om te bekommeren wat er in haar omging. In het godsdienstige leidde dit tot een onverschilligheid, die al evenmin de juiste geestesbouding was voor de studie van het geestesleven der bevolking.

De lakse houding der bestuurders had natuurlijk ook haar oorzaken in politiek en in eigenbelang.[2]) Al was in Batavia openlijke uitoefening van andere godsdiensten dan de gereformeerde religie verboden, alsmede samenkomst onder „pretext van religie", men moest door de vingers kunnen zien. De Bataviasche predikanten, hierover blijkbaar soms even druk requestreerende bij de overheid als hunne Amsterdamsche collega's in Vondels tijd, kregen evenals dezen nul op 't request. Zeer snedig is het antwoord van den G. G. Camphuys (1684—1691), door Dr. De Haan in zijn interessante werk over de Preanger vermeld, n.l. zelf de vereischte mate van „minsamen yver tot inwinning en bekeering van de herten der Heydenen en Moren aan te wenden", die het ingrijpen der overheid onnoodig zou maken.[3])

Het is geen onderschatten van hetgeen de Compagnie en de besten onder hare dienaren gedaan hebben voor hetgeen zij als het geestelijk heil der bevolking beschouwden, wanneer men toch moet concludeeren, dat hetgeen zij in al den tijd van hunne aanraking met de bevolking hebben geleverd op het gebied van de taal- en volkenkunde, onder de maat blijft. De rechte ijver was er niet voor. Steeds weer komen de klachten terug, dat zoowel predikanten als andere compagniesdienaren[4]) niet den minsten

1) Dr. F. de Haan, *Priangan* I, bl. 283.
2) Een kras staaltje is het contract met den Sultan van Ternate, waarbij bepaald werd, dat Christen geworden Ternatanen aan de justitie van den Sultan zouden worden overgeleverd. Hoewel men in het vaderland dit verdrag „onchristelyck en onbehoorlyck" noemde, werd het toch niet ronduit opgezegd. (J. R. Callenbach, *Justus Heurnius*, bl. 33, 34).
3) l. c. I, bl. 433.
4) Zie den door Van der Kemp in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië* deel 69 (1914) geciteerden brief van Van Imhoff, en zijne „*Consideratien*" ed. Heeres, in Bijdr. deel 66.

lust aan den dag leggen om de landstaal te leeren. Door de lectuur der personalia in het eerste deel van *Priangan* kan men zich overtuigen hoe dus „taalkundig en onder den inlander ervaren" een aanbeveling was voor velerlei betrekking, of 't nu de functie van begeleider van een naar Ceylon verbannen soesoehoenan of van pakhuismeester van de suiker te Batavia gold. De vaandrig Jacob Palm wordt naar Java's Oosthoek gezonden om geschillen te regelen, daar hij is een „taalkundig persoon van sedig gedrag en minsamen ommegang, mitsgaders ervaren in de Javaensche maximes" [1]). Dit „taalkundig" beduidde echter, naar het geval van Jacob van Walcheren, die, „hier op Java land- en taalkundig" geheeten, ook op Djohore voor een zending bruikbaar is, [2]) te oordeelen, bekend met het omgangs-Maleisch. Men moet er zich dan ook eer over verbazen, dat de Pĕpakĕm Tjĕrbon [3]) zoo goed vertaald is, dan dat men zich behoeft te verwonderen over het feit, dat na de teruggave der koloniën in 1815 in ons land niemand te vinden was, die voldoende Maleisch kende om het opschrift voor de nieuwe bankbiljetten te vertalen. [4])

Het moet dus haast wel een wonderlijke speling van het lot zijn, dat bij de gestadige verrijking der vaderlandsche bibliotheken met „Boucken uyt verre ghelegen Landen gebracht" zoo weinig primbons, waarmee de rij dan toch te Leiden opent, [5]) aan den vernietigenden invloed van het Indische klimaat en de insecten onttrokken zijn geworden. Vanwege de boven gememoreerde onkunde in zake taal, laat staan inhoud, dezer uitermate populaire geschriften valt het niet aan te nemen, dat men uit een soort instinctieven afkeer, die anders door dit soort litteratuur nog het eerst kon zijn gewekt — schreef niet Voltaire nog over den Koran zelfs als over „ce livre inintelligible qui fait frémir le sens commun à chaque page" — juist deze geschriften niet verzamelde. Al was ook de stand van taal- en godsdienstwetenschap

1) *Priangan* I, bl. 242.
2) l. c., bl. 280, 281.
3) Zie de inleiding tot de uitgave van deze vertaling (van 1768) met den Jav. tekst, in de *Verhandelingen van het Bat. Gen.* deel LV (1905) door Dr. G. A. J. Hazeu.
4) Vermeld bij Van der Kemp, *Uit den tijd van C. P. J. Elout's toewijding aan de Maleische taal*, in Bijdr. 69.
5) De herkomst van dit hs. is uitvoerig beschreven door B. J. O. Schrieke in de voorrede van *„Het boek van Bonang"*. De tekst werd uitgegeven door J. G. H. Gunning in *„Een Javaansche geschrift uit de zestiende eeuw*, enz.", de vertaling ervan door H. Kraemer in het boven geciteerde werk.

er niet naar dat een vruchtbare studie had kunnen volgen, het zou toch voor onze kennis van dit tijdperk een belangrijke aanwinst beteekend hebben, wanneer anders beschikt was. Van het zoo gewichtige tijdperk onmiddellijk volgende op dat van den godsdienstovergang is ons nu bitter weinig bewaard gebleven.[1])

Bij dezen staat van zaken behoeft het geen betoog, dat de godsdienstige geschriften, door Van der Tuuk op Bali en door Prof. Snouck Hurgronje op Java en elders verzameld, voor onze kennis van twee culturen, welker ontstaan ons slechts ten deele bekend is, en welker grootste bloei al voorbij was toen intensieve studie ervan begon, van de grootste waarde zijn. Die waarde zal nog stijgen naar de mate, waarin door het betrokken worden in het moderne leven en ook door orthodoxe Islampropaganda de bevolking tot een andere mentaliteit wordt gebracht.

In dit proefschrift stellen wij ons voor een serie primbons, in beslag genomen bij optreden van hoogerhand tegen twee mystieke leeraars, en nu berustend in de Leidsche bibliotheek onder de door Prof. Snouck Hurgronje aldaar in bruikleen gegeven handschriften, te behandelen. De benutte handschriften zijn de boekjes van Malangjoeda en zijn leerlingen en enkele afschriften van stukken betrekking hebbende op het onderwijs van den goeroe Noerhakim, benevens een primbon van één van diens leerlingen in originali.

Er zijn juweelen, wier bezit, naar men zegt, nooit anders dan ongeluk gebracht heeft. Bij het nagaan der lotgevallen van de bezitters der Akmalijah-wijsheid, want zoo heet de mystieke leer dezer goeroes, zou dezelfde gedachte kunnen opkomen, wanneer men niet hun onderricht in zijn geheel beschouwde. Want juist in hetgeen behalve en buiten de mystieke leer nog onderwezen werd, lag steeds de aanleiding voor hetgeen deze leeraars trof.

Deze goeroes waren tevens verkondigers van de a.s. komst van den *ratoe adil*, den rechtvaardigen vorst, die den goeden ouden tijd weer zal terugbrengen, toen recht en billijkheid heerschten, en er voorspoed was alom. Welk verband er bestaat tusschen dit optreden en hunne positie als goeroe ngèlmoe, moge uit het achterstaande blijken.

1) Het karakter van de kronieken uit dezen tijd vat Hoesein Djajadiningrat op bl. 304 van zijn *Critische beschouwing der Sadjarah Banten* kort samen, met een verwijzing naar den godsdienstovergang als een der redenen voor de geringe piëteit jegens het verleden, die uit deze geschriften blijkt.

In de in beslag genomen handschriften, die tot de Malangjoeda-serie behooren, vindt men bijna steeds eerst enkele bladzijden gewijd aan de genealogie en het optreden van den verwachten heerscher, en daarna een primbon der Akmalijah. Nu wil het geval dat, terwijl de geestelijke genealogie der bezitters van deze Akmalijah-wijsheid naar Lengkong voert, ook de silsilah der in de van Noerhakim uitgegane geschriften aangetroffen bezweringsgebeden daarheen wijst. Daarom leek het ons gewenscht ook Kjai Hasan Maulani, den Lengkongschen leeraar, bij het tweetal op te nemen, en ook zijne lotgevallen na te gaan. De levensloop van deze drie mannen en hun optreden vormt den inhoud van het eerste hoofdstuk. De gegevens hiervoor hebben wij in hoofdzaak geput uit de te onzer beschikking gestelde dossiers uit het archief der Algemeene Secretarie te Batavia.

Naar den inhoud der primbons is de verdeeling der verdere stof van zelf gegeven. In het tweede hoofdstuk behandelen wij de van Kjai Hasan Maulani afkomstige Arabische bezweringsgebeden, en, in aansluiting daarbij, een verzameling inheemsche tooverformules, die wel niet van dezelfde herkomst zijn, maar in hetzelfde schriftuur werden aangetroffen. Daarna behandelen wij enkele gedeelten uit den Akmalijah-primbon, ten eerste de inleidende wasijat, die de groote voortreffelijkheid van deze wijsheid moet demonstreeren, vervolgens de om geloofsbelijdenis en salat heengeweven gedachtenspinsels. Het slot van dit hoofdstuk wordt gevormd door een bespreking van de leer der zeven graden, zooals die in den primbon van Noerhakims leerling voorkomt, alwaar zij als kader voor de uiteenzetting van vrijwel alle wijsheid, waarover beschikt werd, gebruikt is, gevolgd door de geschiedenis van den engel Izra'il en de groene zee Gods, die als omlijsting dient voor een uiteenzetting over den volmaakten mensch.

De doorsnée door de leeringen van Malangjoeda en Noerhakim zal hiermede wel zijn getroffen.

De ratoe-adilleeringen brengen ons op een geheel ander terrein dan dat der populaire mystiek, n.l. dat der eschatologische en Messiaansche verwachtingen.

Hier is oud eigenbezit met door den Islam gebrachte Mahdi-verwachtingen gemengd.

In hoofdzaak kan men dus twee groepen onderscheiden, ten eerste de inheemsche *voorspellingen van Djajabaja*, die genoemd zijn naar den vorst uit den verren voortijd, die de gansche ge-

schiedenis van Java, ook de gebeurtenissen voorafgaande aan en volgende op de komst van den *ratoe adil*, profeteerde, en, ten tweede, de Moslimsche eschatologie, die van voldoende bekendheid mag worden geacht, zoowel in haar zuiver-Moslimschen vorm als ook in de Javaansche adaptaties daarvan, waarin de Mahdi ook en vooral tegen den koning der Hollanders strijdt.

In de voorspellingen der booze tijden, die aan de komst van den *ratoe adil* voorafgaan, is echter mede aanwezig een restant van het oud-Indisch geloof aan de vier wereldperioden, waarin zich een steeds verder doorwerkend bederf openbaart. Alvorens tot de weergave der door Malangjoeda en Noerhakim gepredikte ratoe-adilverwachtingen over te gaan, willen wij eerst het terrein der eschatologische voorspellingen overzien. Na een korte bespreking van den stand van het onderzoek in zake de zgn. *pralambangs* of de *voorspellingen van Djajabaja* beginnen wij met de zaak wat dieper op te halen dan in dezen tot dusverre was geschied. De vele locale redacties der Djajabaja-voorspellingen, welker verbasterde vorm wel alleen in een bepaalde streek en in een bepaalden tijd te begrijpen geweest is, laten wij ter zijde, evenals de meer litteraire redacties, die zonder dieper kennis dan de onze van Javaansche historische overlevering en van tot de poëtische taal behoorende duistere vergelijkingen, niet te verstaan zijn, ook al zal men bij grondiger kennis daarvan de fantasie nog een ruime plaats moeten laten.

Ter inleiding gaan wij dus na wat de Sanskrit-litteratuur biedt in zake de leer der wereldperioden. Met het oog op de nog tot vóór korten tijd uitgevaardigde edicten der Balineesche vorsten, waarin hetzelfde verband wordt beseft, vestigen wij daarbij vooral de aandacht op het verband tusschen rechtvaardig vorstenbestuur eenerzijds en welvaart, deugd, en vrijwaring voor natuurrampen anderzijds. Uit de gegevens, aan deze Balineesche *paswara's* en aan de Oudjavaansche litteratuur van Bali en Java ontleend, laat zich opmaken wat in de Hindoe-Javaansche maatschappij hieromtrent de voorstellingen waren.

Ook in de primbons is nog het een en ander daarvan blijven hangen, zooals blijken zal, maar de Moslimsche invloed laat zich gelden.

Het verschil tusschen deze traditioneele theorie der geschiedenis en de door Malangjoeda en Noerhakim gepredikte leer over het op handen zijnde einde der tijden valt onmiddellijk op. Toch is

deze leer niet minder echt-Javaansch. Zij is evenwel een product van veel later tijd, en laat zich alleen verklaren uit een milieu waarin de populaire mystiek en de heiligenlegenden goed bekend waren. Dit zal in een volgende paragraaf worden uiteengezet, waarin dan tevens de heilmaaltijden en de afweergebeden tegen de geestenlegers, die het terrein voor den *ratoe adil* vrij maken, worden behandeld.

Het zal blijken, dat de naam Mahdi wel herhaaldelijk aan den *ratoe adil* gegeven wordt, maar dat de voorstellingen die ermede verbonden worden, Javaansch zijn gebleven. Voorloopig kan men dus eer spreken van Javaanschen invloed op de Mahdi-verwachtingen dan omgekeerd; de Mahdi-verwachting vond echter een toebereiden bodem. Hetzelfde geldt waar de Christelijke zending van het bestaande ratce-adilgeloof gebruik heeft gemaakt om ingang te vinden bij het volk. Aan deze Christelijke propaganda wijden wij eveneens een paragraaf. De propaganda voor de socialistische ideeën door middel van dit oude, diep ingewortelde geloof, moesten wij buiten bespreking laten, omdat ons het materiaal daarvoor te moeilijk bereikbaar was.

Door deze behandeling is, naar wij hopen, aan deze materie meer recht wedervaren dan het geval zou zijn geweest bij bloote weergave van de ratce-adilverwachting van Malangjoeda en Noerhakim alleen.

HOOFDSTUK I

DRIE JAVAANSCHE GOEROE'S

1. Kjai Hasan Maulani van Lengkong.

In het begin van het jaar 1842 deed een zonderling gerucht in het Oosten der Preanger-regentschappen de ronde, en maakte dat het hart van menigeen met bange bezorgdheid voor de onmiddellijke toekomst vervuld was. En het bleef niet bij een gerucht alleen; er werden ook brieven verspreid, waarvan het origineel, naar men zeide, in Pangsor ontvangen was, en wat daarin stond moest een ieder wel de angst om het hart doen slaan. Daarin toch werd verteld, dat de heroemde kjai Hasan Maulani van Lengkong op zekeren dag, zonder dat er iemand was, die tot hem sprak, een stem had gehoord, die hem vroeg: „Kjai, wilt gij met het stempel des duivels gestempeld worden?"

De kjai had geantwoord: „Hoezoo, gestempeld? Ik ,die Allah en Zijn gezant dien en vereer?"

Toen had de stem gezegd: „Zoo ge niet met het stempel des duivels gestempeld wilt worden, moet ge het door een heilmaaltijd bezweren, en dan zal het al wat op het land en in het water is, al wat op de wereld is, mede wel gaan, en voor al wat bezield is moet gij dat heilmaal mede geven, opdat het hun wel ga, en alle djins, duivels en booze geesten hun niet schaden. De tijd voor dat heilmaal is des Vrijdags na de avondsalat, of des Donderdags, of des Dinsdags. Geen goede aardewerk-schotels moogt ge ervoor gebruiken, alleen maar afgedankte. En wat er overblijft, moet ge niet mee naar huis laten nemen; laat het liggen, vleeschgerechten en rijst, toebereid in velerlei vorm, zoo ge niet tevoren het gebed om vergiffenis hebt uitgesproken."

Overal waar deze tijding doordrong, in Soekapoera, in Limbangan, richtte de voor het stempelen des duivels beangstigde bevolking slamĕtans aan, en de onrust werd op die plaatsen min of meer epidemisch. Er waren echter ook enkele nuchtere geesten,

vooral onder diegenen, die men de geestelijkheid pleegt te noemen, die zich niet door de algemeene vrees lieten meesleepen, maar trachtten zich op de hoogte te stellen van wat er van die openbaringen van Hasan Maulani nu eigenlijk waar was. Een brief, geschreven door den panghoeloe van Tjiandjoer aan den panghoeloe van de Kanoman te Tjĕrbon, is bewaard gebleven. Het schijnt dat ook deze panghoeloe van Tjiandjoer een *sèrat oendang-oendang* ontvangen had, en hierin aanleiding vond bij zijn ambtgenoot te Tjĕrbon zijn licht te gaan opsteken, om te vernemen waarop deze vreemde heilmalen, die noch met de wet, noch met de adat strookten, steunden, op Koran, traditie, idjmâ' of qijâs, of dat het een verwerpelijke nieuwigheid, een bid'ah, was.

In Tjĕrbon had een beroering, als boven vermeld, niet plaats gehad, maar toen de oorsprong van het sensationeele bericht werd onderzocht, bleek, dat in de maand November van het vorig jaar (1841) men des morgens aan enkele huizen een vreemd verschijnsel had waargenomen. Het leek wel of ze met bloedvlekken besprenkeld waren; maar trots alle nasporingen naar den oorsprong en de beteekenis daarvan had men die niet kunnen ontdekken. Daar zich verder niets bijzonders voordeed, en het verschijnsel zich niet herhaalde, had men er geen meerdere aandacht aan geschonken.

Of nu kjai Hasan hierin een „tjap setan" gezien heeft, en een teeken dat eerlang de satan zijn prooi al vast zou komen merken, en dat dus de scheiding tusschen de voor de hel en de voor de zaligheid bestemden nabij was, en hij het daarom dringend geraden achtte de argeloozen te wijzen op het dreigende gevaar, hoe waarschijnlijk het zijn mag, het is niet uitgemaakt.

De resident der Preanger-regentschappen kreeg kennis van het circuleeren dezer brieven, en van de beroeringen, die zij wekten. Niettegenstaande de regent van Tjiandjoer — vóór Bandoeng tot residentie-hoofdplaats verheven werd, was Tjiandjoer de zetel van den resident, en bestuurde hij het gebied van Tjiandjoer zelf — van meening was, dat voor dadelijke maatregelen van de zijde van het Europeesch bestuur nog geenerlei aanleiding bestond, achtte de resident het geraden persoonlijk in te grijpen. Hij begaf zich dus over Bandoeng naar Soemĕdang, om, in overeenstemming met de regenten van die plaatsen, de bevolking op het hart te drukken, geen andere orders op te volgen, dan die door hunne wettige hoofden gegeven werden, en tevens den goeroe Mohammad

Saleh van Pangsor, die aan de verspreiding der brieven debet scheen, in verzekerde bewaring te nemen. Tegelijkertijd zond hij bericht aan den resident van Tjĕrbon, om, zoo noodig, ook Kjai Hasan te doen arresteeren. Deze gaf hieraan onmiddellijk gevolg.

Toen bericht hiervan te Batavia aankwam, kon men zich begrijpelijkerwijs niet verklaren, waarom van dit beroerinkje zóóveel werk gemaakt werd, dat het wonder gewichtig scheen.

Men schreef dan ook den resident in dezen geest aan, en verzocht hem nog nader van rapport te dienen, onder mededeeling van de gemaakte opmerking, dat noch de brief van den regent van Tjiandjoer, noch de getrouwe vertaling van een dier *sĕrat oendang-oendang* de aanvankelijke veronderstelling, dat dit stuk van geen verontrustenden aard was, had kunnen schokken. Het onderzoek van den resident te Soemĕdang had niet veel resultaat. De resident had eerst gemeend, dat Hasan Maulani de brieven aan Mohammad Saleh te Pangsor had doen toekomen ter verspreiding, daar deze, die een godsdienstschool voor regentenzonen had, daarvoor in een uitnemend centrum zat. Bij het onderzoek bleek de juistheid van deze meening niet overtuigend. Mohammad Saleh beweerde de voorschriften voor deze heilmalen het eerst te Tasikmalaja ontvangen te hebben van den districtspanghoeloe aldaar, en ze dadelijk bij zijn thuiskomst te hebben opgevolgd uit vrees van getjapt te zullen worden. De bevolking der omliggende kampongs had zijn voorbeeld gevolgd. Hij had echter met Hadji Abdoelrahman, kalipah van den hoofdpanghoeloe van Soemĕdang, erover gesproken, en deze had zich aan het plichtsverzuim schuldig gemaakt noch aan den regent noch aan den hoofdpanghoeloe van dit gesprek kennis te geven. De resident bleef echter bij zijn aanvankelijke meening, dat het verspreiden van de brieven door den gearresteerden Mohammad Saleh zelf in overleg met Kjai Hasan geschied was.

Te Batavia kon men zich het gewicht dezer zaak nog steeds niet goed voorstellen. Daarvan geeft het volgende schrijven blijk.

Na zich verontschuldigd te hebben over de slechte vertaling van den opgezonden lastbrief, waarop men te Batavia gewezen had — de resident der Preanger-regentschappen kende geen Soendaneesch, en kon dus de vertaling van den brief „daar dezelve in de Sundasche taal ofschoon met Arabische letters geschreven was" niet beoordeelen, en had die opgedragen aan den inlandschen schrijver van zijn kantoor en den hoofdpanghoeloe — verklaarde

de resident in zijn volgend schrijven, dat zijn dadelijke bemoeiingen met de zaak „niet verder en alleenlijk" hadden gestrekt, om zich van de persoon van Mohammad Saleh te verzekeren, uit vrees dat deze anders ontvluchten zou. De resident achtte zich echter verplicht in dergelijke gevallen dadelijk van de plaats grijpende gebeurtenissen kennis te nemen „ten einde (Zijne) Excellentie des te beter te kunnen berichten". Ofschoon hij de zaak nu vooralsnog beschouwde als voor deze residentie van geen verontrustenden aard te zijn, zoo kwamen hem toch niettemin de geheimzinnige bemoeiingen van sommige dwepers omtrent de bevolking al zeer verdacht voor. Hij hield zich overtuigd, dat Kjai Hasan Maulani zijn invloed ook op de meer oostelijk gelegen residenties had trachten uit te breiden, „met welk oogmerk dit alles geschiedt, zal Uwe Excellentie gelieven te beoordeelen".

Het werd nu duidelijk dat de eigenlijke onruststoker in Lengkong, regentschap Koeningan (Tjĕrbon), te zoeken was, en dat dus den resident van Tjĕrbon om zijn advies gevraagd moest worden. De vraag werd gesteld of „de invloed van den priester Moelani eene strekking (had) gehad strijdig met des Gouvernements gezag en belangen".

Men ziet hoe de zaak van het onderzoek naar het verhaal van de „tjap setan" geheel verdrongen is door een zeer algemeene vraag naar den invloed van een goeroe op zijn moerids, die voor meerdere beantwoordingen vatbaar is, al naar gelang de stemming van het betrokken hoofd jegens den leeraar. Nu kon niet worden gezegd, dat Kjai Hasan zijn invloed gebezigd had lijnrecht tegen het gezag van het Gouvernement. Hij bezat echter groot aanzien onder de bevolking, en dit brengt met zich mede, dat bij alle belangrijke gelegenheden, feesten, plechtigheden, kwesties, de tegenwoordigheid of het advies van zulk een heilig man op hoogen prijs wordt gesteld, hetgeen men ook in tastbare bewijzen van hoogachting pleegt uit te drukken. De gepasseerde officieele godsdienstbeambten zijn hierover als van zelf spreekt ontsticht: hun stemming jegens den populairen goeroe is dus uit den aard der zaak nooit heel vriendelijk, hetgeen zich in hunne adviezen duidelijk uit. Zijn zij bovendien nu nog van 's mans kettersche neigingen overtuigd, dan beinvloedt ook dit hun stemming nog. Bij het volgende mag men dit niet uit het oog verliezen.

Kjai Hasan nu bezat zooveel gezag onder de bevolking, dat deze hem in alle voorkomende zaken raadpleegde. Dit adviseeren

strekte zich naar het schijnt ook uit over door de inlandsche hoofden verstrekte opdrachten. Dit kon hun natuurlijk geenszins aangenaam zijn, maar de resident voorzag in de toekomst ernstiger moeilijkheden, en motiveerde zijn advies tot gevangenhouding van Kjai Hasan als volgt: „Dit is een blijk, dat zij meer onderscheiding toekennen aan denzelve als gepast is, en waardoor de regent in de uitoefening van zijn plicht *wel eens* tegenkantingen *zoude kunnen* ondervinden, en dan *in dat geval* zoude de invloed door Moelanie gebezigd, *wel eens* strijdig kunnen *worden* met het gezag van het Gouvernement, aangezien de lastgevingen der Inlandsche Hoofden gegrond zijn op die zij van Gouvernementswege ontvangen. Geheel strijdig met het gezag der geestelijkheid wordt door hem echter gehandeld, daar hij eigener autoriteit te dien aanzien verordeningen uitvaardigt in geenen deele overeenkomende met de Mohammedaansche leer, hetgeen door de panghoeloes en den Hoofdpanghoeloe zeer gelaakt wordt, en hun gezag als Gouvernementsambtenaren maar al te zeer fnuikt; den gewonen Javaan, lichtgeloovig van aard, weet hij door zijne woorden en toevallig overeenkomende omstandigheden in hem te doen zien een persoon van bovennatuurlijke kracht, waardoor deze priester meer in aanzien is als een gewoon priester behoort te zijn, en alzoo gevaarlijk voor de maatschappij is, en wanneer het met zijn belang zoude overeenkomen, voor de rust *worden kan*. Ik *geloof* niet, dat de meer dan gewone invloed, die een priester uitoefent, van een dergelijk persoon, wiens gedragingen allesinds gedurende een reeks van jaren ten nauwste door de policie zijn moeten gecontroleerd worden, met de belangen van het Gouvernement overeenkomen.... Intusschen ten aanzien van een in vrijheid stelling van den persoon, waarvan hier spraak is, zoude ik, alzoo als zeer ondoelmatig beschouwende, daartegen moeten adviseeren...."

Inmiddels had de resident van de Preanger zijn onderzoek beëindigd. Het verhoor van den gearresteerden Mohammad Saleh, dat door den regent en den hoofdpanghoeloe van Tjiandjoer had plaats gevonden, had geen voldoende bewijzen opgeleverd om overtuigend uit te maken, dat de lastbrieven van Kjai Maulani het eerste door dezen in de Preanger verspreid waren geworden, „ofschoon daaromtrent bij mij geen twijfel kan bestaan, en bijaldien dat te niet was, hij had moeten beletten dat zijn naam in gemelde lastbieven gemeld werd".

En om zijne Excellentie te bewijzen „welken slechten indruk

de goochelarijen, door Kiai Hassan Moelani van Lengkong aan den dag gelegd, en door santri's in zijn dienst onder de bevolking verstrooid, op sommige van hun maakt", legde de resident het verhoor over van een sĕntana, die zich niet ontzien had „uitsporigheden van gemelde dweepers van Lengkong voor waarheid te verklaren, en tegen den Hoofdpanghoeloe van Tjiandjoer in het bijzijn van den Regent op een ongepasten toon te verdedigen.... Ik wil hopen, dat Uwe Excellentie voldoende reden mag vinden, door de verschillende rapporten, die Uwe Excellentie ook door andere Residenten denkelijk omtrent hem ontvangen zal, om hem, Kjai Lengkong, van Java te kunnen verwijderen...."

Het onderzoek in de andere residenties beperkte zich tot het kennis nemen van een door den resident van Banjoemas aan dien van Tjĕrbon gestelde vraag, hoe onze Kjai bij dezen bekend was, en of zijne leerstellingen van zoodanigen aard waren dat het noodig of geraden kon wezen het ondernemen van reizen naar Lengkong, dat toen (1841) wat toenam, zooveel mogelijk tegen te gaan.

Te Batavia was men nu ook overtuigd geworden, dat de zaak ernstig was, en bij besluit van 6 Juni 1842 werd Kjai Hasan Maulani op den voet van staatsgevangene van Java verwijderd, en wel speciaal naar Menado, en 16 Juli werd hem een toelage van *f* 10 's maands toegelegd. Mohammad Saleh en de bovengenoemde sĕntana werden onder toezicht van den hoofdpanghoeloe en van den regent gesteld.

In Maart 1843 richtte de toen 62-jarige Kjai, nog in de gevangenis te Batavia op transport naar Menado wachtende, een verzoekschrift aan den Gouverneur-Generaal, waarin hij zich erover beklaagde dat hij, wiens geslacht reeds sinds zijn overgrootvader te Lengkong geleeraard had, nu door dezen maatregel van ongenade was getroffen, en zonder verderen vorm van proces maar buiten Java verbannen werd, hoewel noch hij, noch een zijner voorvaderen ooit eenig kwaad aan het Gouvernement berokkend hadden. Hij verzocht dat hem tenminste een verblijfplaats op Java zou worden aangewezen. Op advies uit Tjĕrbon werd in dit verzoek niet getreden, maar toch had het deze uitwerking, dat besloten werd, den resident van Menado aan te schrijven, na een jaar bericht te zenden aangaande het gedrag van Hasan Maulani.

Uit deze laatste beslissing blijkt dat het geenszins het voornemen geweest kan zijn hem naar aanleiding van het voorge-

vallene zoo zwaar te treffen als het geval geweest is. Zij bewijst tevens dat men te Batavia, hoewel door het alarmeerend optreden der beide residenten tenslotte ook ietwat verontrust, jegens hem van goede wille was, en geenszins overtuigd, dat nu verbanning zonder meer volgen moest. Maar goede wil alleen blijkt zoo vaak tegenover den kennelijken onwil van anderen geen bergen te kunnen verzetten. [1])

Kjai Hasan zou reden krijgen zijn verwachtingen van deze beschikking niet al te hoog te spannen.

In Mei 1844, dus ruim een jaar na bovenvermelde beslissing, diende Mohammad Hakim, een zoowat 20-jarige zoon van onzen Kjai, een request in, waarbij hij aan het genomen besluit herinnerde, en den terugkeer zijns vaders verzocht. Het volgend jaar werd er inderdaad van den resident van Menado een zeer gunstig rapport ontvangen, zoodat bij den resident van de Preanger geïnformeerd werd of er bezwaar bestond tegen zijn terugkeer, daar er te Menado hoegenaamd geen reden tot klachten was.

De resident vond het echter gewaagd, aan te nemen dat de verwijdering naar elders zoodanig op hem gewerkt zou hebben, dat hij in den vervolge uit vrees zou afzien van alle bemoeienis met de zaken der bevolking, en dat hij van zijn verkeerden godsdienstijver en zucht om de meer eenvoudigen tot vreemde en van de Mohammedaansche leer afwijkende begrippen te brengen, en invloed, strijdig met dien der wettige hoofden uit te oefenen, zou zijn teruggekomen. Hij achtte het zeker dat een tijdvak van drie jaar geen zoodanige veranderingen in personen of omstandigheden kon hebben gebracht, dat Hasan Maulani, *daarnaar trachtende*, niet weer denzelfden invloed als vroeger zou kunnen verkrijgen, ja zelfs dat zijn betrekkelijk kortstondige verwijdering bij terugkomst zou kunnen bijdragen om dien invloed te bevestigen en uit te breiden. Ook het goed gedrag te Menado achtte hij van geen beteekenis, zijnde het voor een staatsgevangene in een totaal vreemd milieu zeer moeilijk, eenigen invloed te verkrijgen.

Zijn advies luidde dan ook afwijzend.

---

1) „De politieke verwijdering geschiedt niet voor een bepaalden tijd" (mr. Ph. Kleintjes, Staatsinstellingen van Ned.-Indië I, bl. 105), maar ook: „onbepaalde tijd" is niet altoosdurend" (Jongmans, De exorbitante rechten van den G.G. in de praktijk, bl. 72). Hier werd van één jaar voorloopig reeds resultaat genoeg verwacht.

Milder was het advies van den resident van Tjĕrbon, die bij het bekend worden van den terugkeer een druk bezoek van zoovele personen van allerlei rang en stand voorzag, dat zulks opnieuw de aandacht der politie zou moeten bezighouden. Hij adviseerde daarom, zoo er al reden mocht zijn den terugkeer naar Java toe te staan, dan Soerabaja als verblijfplaats aan te wijzen, en hem aldaar onder politietoezicht te stellen.

Doch Kjai Hasan bleef te Menado.

Dit was in December 1845.

Het volgende request ten behoeve van den Kjai door zijne vier zonen ingediend, is van.... 10 December 1868.

De zoons verzochten daarbij hun thans zoowat negentig jaar ouden vader toch naar Java te doen terugkeeren, opdat zijn eigen kinderen en kleinkinderen hem de laatste diensten van lijkwassching en begrafenis, zooals de adat die voorschreef, zouden kunnen bewijzen. En ook de stokoude banneling richtte van de kampong Djawa te Tondano uit eenzelfde verzoek aan den Gouverneur-Generaal.

Weer werd in Tjĕrbon geinformeerd. De regent van Koeningan had tegen inwilliging geenerlei bezwaar. Een ballingschap van zeven en twintig jaar achtte hij genoegzaam zware straf dan dat er nog vrees zou behoeven te bestaan voor het hervatten van vroegere pogingen. Nu was deze regent in 1842 districtsschrijver van Koeningan geweest, en dus zeker beter op de hoogte van het geheele geval dan de resident, die uit de uit Batavia opgevraagde stukken zijn kennis ervan verkregen had. De regent liet zich in verschoonenden zin over den Kjai uit, al gaf hij toe dat deze destijds grooten naam gemaakt had tot in Bantĕn toe. Hij achtte het daarom geraden den terugkeer te doen plaats hebben, maar in alle stilte, om bij de nog in leven zijnde kinderen geen noodelooze spanning te verwekken.

Kjai Hasans oudste zoon had de traditie van zijn geslacht voortgezet en zich tot een zeer geëerbiedigd leeraar ontwikkeld, waarvan zijn huwelijksrelaties met den patih en zelfs met den regent de blijken gaven. Ook op den regent had hij grooten invloed, naar men zei, en deze was dan ook nauwgezet in de vervulling zijner godsdienstplichten. De ass.-resident, en op zijn voetspoor de resident, achtten wellicht vanwege deze relatie van Kjai Hasan tot de familie van den regent

diens advies niet geheel onpartijdig; hun advies luidde wederom afwijzend, en ook de nieuwe generatie te Batavia wist van de welwillendheid van zooveel jaar geleden niet meer.

Indien men niet zoolang gewacht had, zes en twintig jaren, zou er zulk een vrees niet hebben hoeven bestaan, dat de stokoude grijsaard als levend bewijs voor de deugdzaamheid zijner goddelijke roeping door een ieder opgezocht en gehuldigd zou zijn. De glorie van het martelaarschap scheen nu echter te hel dan dat men riskeeren wilde die in zijn oude woonplaats te laten uitstralen. En zoo kon men geen aanleiding vinden, toe te staan, dat deze afgeleefde man in zijn laatste dagen door de handen zijner kinderen verzorgd worden mocht. Het inlandsch bestuur, niet de regent alleen, had geen bezwaar; de resident daarentegen voorzag al dat zijn graf bij mogelijke onlusten een broeinest van kwaadwilligen worden zou. Hij adviseerde dus afwijzend, en ook dit verzoek werd voor inwilliging niet vatbaar geacht.

Toen verzocht een zoon van Kjai Hasan zijn vader te Menado te mogen bezoeken. De resident van Tjirbon meende ook dit voorshands niet te kunnen toestaan, maar achtte het toch wenschelijk den Gouverneur-Generaal ermee op de hoogte te stellen, en diens bevelen te vragen, zoo hij inwilliging verkiezen mocht.

Agoes Absari verkreeg daarop de vrijheid ook zonder vergunning der regeering zijn vader te mogen bezoeken.

Den 29sten April 1874 overleed de staatsgevangene Kjai Hasan Moelani na een ballingschap van twee en dertig jaren.

2. Mas Malangjoeda van Radjawana kidoel.

Omstreeks het jaar 1877 werd de inlandsche koffiepakhuismeester te Bandjar, in Banjoemas, Ranoe di Krama, wegens oneerlijkheid bij het voeren zijner administratie ontslagen en veroordeeld tot drie jaar dwangarbeid buiten den ketting, welke straf hij te Scerabaja onderging. Deze Ranoe di Krama was geboortig uit de desa Radjawana kidoel, een der pĕrdikan-desa's van het district Tjahjana, in de afdeeling Poerbalingga.

Dit Tjahjana is een uitzonderlijk gebied, want het telt niet minder dan een en twintig van de een en veertig vrije desa's van de residentie Banjoemas. Zoo was de toestand, toen de Mantjanĕgarasche landen na den Java-oorlog onder direct bestuur kwamen, en het gouvernement, dat de verordeningen der vroegere vorsten in dezen respecteerde, bestendigde den status dezer desa's. Haar hoofden hebben te zorgen voor het onderhoud der talrijke heilige graven die zich hier bevinden; het voornaamste daaronder is het graf van Sech Djamboe Karang op den Goenoeng Lawet, een der vele bergtoppen van den rug die den Slamat met het Karang-Kobar- en het Dieng-gebergte verbindt. Naar Hasselman [1]) mededeelt, is dit graf niet alleen voor de bewoners van deze afdeeling, maar ook die van de geheele residentie, ja zelfs voor bewoners van Bagĕlen, Solo, en Jogja een voorwerp van heilige vereering. „Wie hersteld is van een zware ziekte, ontsnapt is aan een groot gevaar, een z.g. vrijwillige gelofte (kaoel) heeft afgelegd, of wel vurig verlangt naar rijkdom, gezondheid, kinderen enz., brengt in de maand Roewah, liefst op een Maandag of Donderdag, een bezoek aan dit graf, en de toeloop is zoo groot, dat men op sommige dagen 150 à 200 bezoekers telt." [2])

Het graf zelf maakt een uiterst pooveren indruk, opgeborgen als het is in „..... een onaanzienlijk, bouwvallig houten huisje met arenvezels gedekt, afgesloten door een wormstekige deur, waarachter een vuil stuk linnen is opgehangen, dat bij wijze van gordijn het stoffelijk overschot van den heilige met bijbehoorende doodkist en zerk, aan ongewijde blikken onttrekt."

1) C. J. Hasselman, *De Perdikan-Desa's in het district Tjahjana.* Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur I (1887), bl. 81.
2) Vgl. ook Fokkens in T.B.G. XXXI, bl. 508.

Over dezen Sech Djamboe Karang zijn velerlei verhalen in omloop. In alle is hij een persoon die leefde tijdens de islamiseering van Java, maar „volgens den een was hij een vorstenzoon, uit Hindostan afkomstig, volgens den andere een Padjadjaransche koning die de ncerboeat ging zoeken, volgens een derde weder was hij het laatste hoofd van deze streek vóór de invoering van den Islam." [1])

Men heeft in deze verhalen tevens een naamsverklaring van Tjahjana willen geven. Er is n.l. steeds sprake van een licht (tjahja) dat door Djamboe Karang gezien wordt op den ten Z. van den Goenoeng Lawet gelegen heuvel Tjahjana, waaraan het geheele district zijn naam te danken zou hebben. [2])

Djamboe Karang volgt een lichtglans, dien hij langs het hemelgewelf ziet, gaande van Oost naar Zuid. Zijn jongere broeder, dien hij heeft achtergelaten, kan dien nacht niet slapen; hij ontvangt te middernacht een blanco-brief „ter lengte van een spanne hands". Geen der onderdanen kan dien brief lezen; alleen de vertrokken oudere broeder wordt daartoe in staat geacht. Men reist hem met den brief achterna; de inhoud blijkt te zijn een waarschuwing om den eerst aangekomene in het midden van het eiland Java als een hoogaanzienlijk sterveling te eeren. Djamboe Karang zet zijn reis voort en komt tenslotte op den top van den berg waar de lichtglans is. Hij waakt daar een dag en een nacht, en keert dan terug naar Djatisari, in Pekalongan.

Deze zelfde lichtglans is in Arabië gezien door de dochter van Pangeran Atas Angin; zij waarschuwt haar vader en haar vier broeders, die allen eveneens den lichtglans duidelijk kunnen onderscheiden. Vader en dochter schepen zich in en arriveeren eveneens te Djatisari, alwaar zij Djamboe Karang aantreffen, zittende in zijn pendapa. Hij beantwoordt hun groet niet, want hij is een hoogaanzienlijk sterveling, naar hij zegt. Pangeran Atas Angin vraagt hem, zijn meerderheid te bewijzen. Djamboe Karang gooit zijn muts op in de lucht; zij blijft zweven, maar Pangeran Atas Angins sandaal doet dit ook, en wanneer beide neerkomen, ligt de sandaal op de muts. Dan noodigt de Pangeran den verslagene uit, een rij eieren, die hij als tweede bewijs op elkaar gezet heeft

1) Hasselman l. c. bl. 74, die de mededeelingen van Van den Berg in T.B.G. XXIII, bl. 45 verbetert en aanvult; Fokkens, T.B.G. l. c. bl. 507, 508.
2) l. c., bl. 74 noot 3; Encycl. N.O.I. III, bl. 436 s. v. *Poerbalingga I.*

zonder dat ze omvallen, van onderaf beginnende weer weg te nemen. Djamboe Karang kan dit niet, de Pangeran wel; het bovenste ei bleef in de lucht zweven als een juweel. Beiden trekken dan naar den berg waar de lichtglans gezien is; daar wordt Djamboe Karang door Pangeran Atas Angin tot den Islam bekeerd en vervolgens met zijn dochter in het huwelijk verbonden.

Een andere legende van Sech Djamboe Karang heeft Knebel gepubliceerd.[1]) In dat verhaal heet onze sech eerst Darmakoesoema of Konteja; hij heeft na den strijd tusschen de Korawa's en de Pandawa's al zijn bloedverwanten overleefd, en kan niet sterven, omdat hij de *djimat kalimosada* bezit, verborgen in zijn haarwrong. Hij gaat het gebergte in om den dood te zoeken, en sterft zóó der wereld af, dat hij geheel overgegroeid wordt door slingerplanten. Toen ontwaarde men te Mekka een schittering in het Zuidoosten; en Molana Maghribi begaf zich naar Java om te zien wat dat beteekende. Hij komt bij den stillen asceet op den bergtop, groet hem, maar krijgt geen antwoord; ten slotte kwam er een gemurmel dat klonk als ong-wilaëng.... Sech Molana Maghribi roept de goedertierenheid Gods in om de taal van den kluizenaar te kunnen verstaan, en kan zoo begrijpen wat het doel is van den asceet in zijn afzondering. Molana Maghribi vraagt de *kalimosada* te zien, en bevindt dat ze bestaat uit de „twee woorden" *(kalimah sahadat)* van de Moslimsche geloofsbelijdenis. Daarvoor heeft hij geen vrees; de beteekenis ervan kan echter alleen gevat worden, zegt hij, door hen die onderwijs genoten hebben van een godvruchtig leeraar. Beiden bieden dan tegen elkaar op; Molana Maghribi wint het pleit. Konteja laat zich onderrichten en „de bergen en boomen in den omtrek bogen voorover om te luisteren naar het onderwijs". Ten slotte keert de Sech naar Mekka terug en geeft bij die gelegenheid zijn leerling den naam Djamboe Karang, en het gehucht den naam Tjahjana.

Is dit verhaal eveneens bedoeld om den naam Tjahjana te verklaren, het aan deze geschiedenis aangeknoopte slot, waarin het overlijden en de begrafenis van Djamboe Karang beschreven

1) T.B.G. XXXIX, bl. 118 en volg.: *Darmakoesoema of Sech Djamboekarang*. In nuce komt dit verhaal ook voor in primbon Malangjoeda A., bl. 97, 98, als een der twee zonderlinge verhalen, door den eigenaar van dezen primbon, of door wie ze hem vertelde, in 1813 en 1814 A. J. te Madioen gehoord. De hier genoemde vrouw van Darmakoesoema heet Dewi Maděrim.
Zie ook het verhaal van den oorsprong van de poesaka-kris Kjai agěng Kopek bij Groneman, *De Garěběg's*, bl. 59.

wordt, bedoelt de Astana djamboe, gelegen ten Westen van den Goenoeng Djati, in Tjĕrbon, van een naamsverklaring te voorzien. De held is hier eigenlijk de snaaksche heilige Soenan Kalidjaga, de Malâmatî onder de wali's.[1]) Soenan Kalidjaga wordt door Soenan Poerba naar het bosch gestuurd met honderd kĕmirinoten, om er zijn ilmoe's op af te tellen, totdat hij zelf komt. Daar die komst zich laat wachten, klimt Soenan Kalidjaga in een aren-boom om naar hem uit te zien, met de kĕmirinoten in zijn buikband. Ze vallen in de rivier, en als de heilige druk bezig is ze op te visschen, komt er een bandjir die hem meesleurt naar de zee, waar hij, in uitersten nood, door alChadir gered wordt, en meegenomen naar diens verblijf, Poelo hĕning. Van alChadir krijgt hij dan een mesje, dat de tooverkracht bezit alles te doen wat men ervan verlangt. Daarmee keert hij naar de middenwereld terug, omdat Sech Djamboe Karang het niet lang meer maken zal. Soenan Kalidjaga en Djamboe Karang ontwikkelen hun leer tegenover elkaar; daarna verzoekt Kalidjaga iets te mogen vernemen van Sech Djamboe Karang's wederwaardigheden als vorst, den strijd der Pandawa's e. d. Hij teekent dat op met zijn toovermesje in kawi-letterschrift, met de portretten van de beschreven personen erbij, en zoo zijn de verhalen van de wajang poerwa ontstaan. Dan begeven de beide heiligen zich naar de vergadering der wali's, waar Djamboe Karang eindelijk sterft. De wali's willen zijn lijk bijzetten in een tjandi, maar zitten met de zaak verlegen, omdat ze geen materiaal ervoor hebben. Doch op dat oogenblik arriveert een Chineesche prinses met veertig schepen vol aardewerk; zij is afgekomen op de negen straalbundels die Sech Goenoengdjati uitgeschoten had tijdens de wali-vergadering.[2]) Al de schatten van de veertig schepen stelt zij ter beschikking om het graf van Djamboe Karang op te sieren. Aldus ontstond de Astana-djamboe.

Dit verhaal is blijkbaar een Tjĕrbonsche overlevering, afkomstig uit de buurt van de desa Astana, waar het graf van Soenan

1) Zie Dr. D. A. Rinkes in T.B.G. LIV, bl. 150, 151; hierbij te vergelijken Hoesein Djajadiningrat o. c. bl. 259, noot 2.
Het zesde hoofdstuk van Hudjwirî's *Kasjf almahdjûb* is geheel aan de malâmah gewijd.

2) Ook in de Babad Tjĕrbon, ed. Brandes-Rinkes, in Verhand. B.G. deel LIX (1911), wordt eenige malen van het door Soenan Goenoengdjati uitgestraalde licht gesproken, b.v. in Zang XVII str. 4—6; Zang XVIII str. 13, 14.

Gcencengdjati op den heuvel van dien naam ligt,[1]) met het graf Astana djamboe in de nabijheid. Daarom moet op de vergadering der wali's hij blijken geven de voornaamste te zijn.

Een achterkleinzoon van Djamboe Karang was Makdoem Wali Pĕrkosa, naar bewerd wordt, het eerste pĕrdikan-hoofd van deze streek. In 1887, en wellicht ook thans nog, bezaten de hoofden dezer desa's een geschreven verhaal, waarin werd medegedeeld waarom aan dezen Makdoem Wali Pĕrkosa de vrijheerlijke rechten waren verleend. Hij zou n.l. den Soeltan van Dĕmak, Raden Patah, een grooten dienst hebben bewezen door het verplaatsen van het front van de moskee aldaar.[2]) De mihrâb wees niet de juiste richting aan, zoodat het geheele gebouw een weinig verschoven moest worden. De Soeltan van Dĕmak riep de wali's bijeen om te beraadslagen hoe dit geschieden kon. Wali Pĕrkosa sprak de vereischte gebeden uit, en alle wali's vielen in bij amîn, en trachtten daarbij het gebouw te verschuiven. Het gelukte hun niet. Daarop verwisselde men de rollen: de wali's spraken de gebeden en Wali Pĕrkosa viel in bij amîn, en verschoof de masdjid, zoodat de mihrâb waarlijk naar Mekka kwam te wijzen.[3]) Volgens andere verhalen zette hij echter een scheef gezakten pilaar weer recht of wel, hij sneed figuren uit op de pilaren en wanden, zooals Soenan Kalidjaga ze hem had opgegeven. Als belooning zou Wali Pĕrkosa een vrijheerlijk gebied in Tjahjana ontvangen hebben, met de verplichting, voor het graf van zijn overgrootvader behoorlijk zorg te dragen. Het graf van Wali Pĕrkosa ligt in de desa Pakiringan lama, en onderscheidt zich in niets van de overige heilige graven in dit district. Men vindt hier n.l. behalve de graven van Sech Djamboe Karang en Wali Pĕrkosa ook die van Pangeran Kajoe Poering, van Pangeran Makdoem Tjahjana, van Hadji Datoek, en van Hadji Estri.

De overlevering plaatst dus het begin van de uitzonderlijke positie van dit district in de allereerste tijden van den Islam op Java. Men beroept zich voor de juistheid van dit verhaal op den investituurbrief van den Soeltan van Dĕmak, waarvan men afschriften overlegt, en ook op dien van den Soeltan van Padjang die het besluit bekrachtigde. Het is niet onmogelijk dat zulke

1) Buddingh, *Neêrlands-Oost-Indië* I, bl. 138.
2) Fokkens l. c., bl. 508; Hasselman, l. c., bl. 82, 83.
3) In de Babad Tjĕrbon zorgt Soenan Kalidjaga ervoor, dat de mihrâb in de juiste richting komt te wijzen (Zang XXIV, str. 6 en volg.).

investituurbrieven inderdaad bestaan hebben; het verstrekken van een oorkonde bij het doen van een schenking of het in een bijzondere rechtspositie brengen van een desa was van oudsher gebruik. De authenticiteit der afschriften is echter niet boven allen twijfel verheven. Vooral de piagĕm van Kjai Gĕde Mataram ten behoeve van Kaki Boejoet lijkt wel zeer onwaarschijnlijk. Vóór diens zoon Senopati de Padjangsche dynastie ten val bracht toch was Mataram zelf niet meer dan een vrijgebied van betrekkelijk geringe uitgestrektheid, dat zeker geen andere vrijgebieden te vergeven had.

Een andere piagĕm, die heet afgegeven te zijn door Baoe Rĕksa, den Mataramschen generaal, die in 1628 bij een aanval op Batavia om het leven kwam, [1]) vermeldt dat het gebied van Radjawana onder drie personen verdeeld is; een latere bevestigt de verdeeling tusschen twee bĕkĕls. Door splitsing der gebieden zullen dus de aanspraken van het toenemend aantal afstammelingen van Wali Pĕrkosa bevredigd zijn geworden. Naar men wil, waren deze rechthebbenden geen rechtstreeksche descendenten in de manlijke linie, want de zoon van Wali Pĕrkosa, Ki Mas Pakiringan, werd door zijn vader voorgoed uitgesloten wegens zijn slecht gedrag, en de rechten op de pĕrdikan-desa's overgedragen aan Pangeran Makdoem Tjahjana, die met zijn dochter gehuwd was. [2])

Het was noodig de geschiedenis van de stichting van dit vrijgebied even op te halen, omdat men haar voor het recht begrip der verdere lotgevallen van den ontslagen en gestraften koffiepakhuismeester van Bandjar dient te kennen.

Toen Ranoe di Krama zijn straftijd te Soerabaja had uitgediend, keerde hij naar het district van zijn geboorteplaats terug, en begon daar uiting te geven aan een gedachte, een idée fixe misschien, die blijkbaar tijdens zijn verblijf te Soerabaja bij hem had postgevat. Zijn oudste broeder was reeds sedert geruimen tijd hoofd van de pĕrdikan-desa Radjawana kidoel, de desa waar hij geboren was. Ranoe di Krama, zich thans noemende Mas Malangjoeda, achtte zichzelf en zijn jongeren broeder teruggezet, en begon bij den regent van Poerbalingga de rechtmatigheid van het

1) Veth *Java* I, bl. 376 en volg.; Hoesein Djajadiningrat o. c. bl. 47, 168 en volg. De Babad Tanah Djawi verhaalt, dat hij gedood zou zijn omdat de onderneming mislukt was (bl. 254, 255).
2) Missive res. van Banjoemas aan G.G. dato 28 Sept. 1885.

dĕmang-schap van het te Pakiringan in functie zijnde hoofd te bestrijden, ten behoeve van zijn jongeren broeder Krama di Medja. Waarschijnlijk was juist de gedachte aan Pakiringan bij hem opgekomen, omdat daar Makdoem Wali Pĕrkosa, van wien hij beweerde af te stammen, begraven ligt.

Verder was hij vol klachten over onrechtmatige heffingen, die de hoofden der pĕrdikan-desa's deden. Het hielp hem echter niet, dat hij zich tot den regent wendde om diens gunst te verzoeken bij de door hem opgeworpen kwestie; de regent wilde zich met de zaak niet bemoeien, maar gaf toch bevel de heffingen te staken.

Deze klachten waren, dat de dorpshoofden de djakat te eigen bate aanwendden; dit punt lag echter, „als alleen den godsdienst betreffende, buiten bemoeienis van het bestuur"; dat de hoofden zich bij huwelijken een geschenk in geld lieten geven, tot een vast bedrag van *f* 5.—; en dat sommigen der hoofden zich voor elken geslachten of verkochten buffel of elk rund een zekere retributie lieten betalen. In den grond betreffen deze klachten zeer gewone gebruiken; het zullen echter wel misbruiken geworden zijn, wanneer de resident, na gehouden onderzoek, spreekt van „*wijziging* en *uitbreiding* van het veelvuldig op Java voorkomend gebruik om bij het slagten van hoornvee een gedeelte van het geslagte beest, veelal de kop, aan het desahoofd af te staan". Was de regent dus „kĕrang adil" om de zaak voortgang te doen hebben, Malangjoeda liet het er niet bij zitten, en zond van Buitenzorg, waar hij zijn intrek genomen had bij den ass.-dĕmang, het volgend jaar rechtstreeks een request aan den Gouverneur-Generaal. Daarin deelde hij mede, dat er in het jaar 1787 in de pĕrdikan-desa Goenoeng Lawet slechts één hoofd was, een afstammeling van den pangeran Makdoem Wali Pĕrkosa, doch dat van dat jaar af er nog twintig hoofden werden aangesteld, die niet tot het geslacht van gemelden pangeran behoorden, maar slechts tot zijn gevolg. Degene die rechtens hoofd behoorde te zijn, was echter Mas Krama di Medja, afstammeling van bovengenoemden pangeran. Ook hier kwam hij met dezelfde klachten voor den dag, zoodat zijn request „ter fine van berigt" aan den resident van Banjoemas werd toegezonden. Deze bevond, dat Malangjoeda's jongere broeder, voor wiens rechten hij opkwam, schrijver was bij een Chinees te Soekaradja, en zelf volstrekt geen aanspraak maakte op de in het request bedoelde betrekking, benevens, dat de broeders niet regelrecht van den te Pakiringan begraven wali

afstamden, doch slechts van een neef van dien pangeran. In verband met het boven vermelde over de onterving van den zoon van Wali Pĕrkosa, lijkt dit, te meer waar hun broeder desahoofd was, wel waarschijnlijk. Het request werd „gedeponeerd" (Febr. 1883). Ruim twee jaar later, April 1885, werd er een nieuw request ingediend over dezelfde zaak, thans echter door iemand, die zich noemde Raden Soema-Saridikoesoema, en opgaf te zijn uit de residentie Tĕgal, afd. Brĕbĕs, district Lasari, desa Dermaradja, maar tijdelijk te verblijven bij Soera Atmadja, ass.-dĕmang te Buitenzorg. Ook deze pretendent gaf zich uit voor een afstammeling van Wali Pĕrkosa, en beriep zich op den investituurbrief afgegeven door den Soeltan van Dĕmak, waarbij de rechten op deze vrije desa's aan diens afstammelingen werden verzekerd. Als bewijsstukken legde hij copieën van de piagĕms van de soeltans van Dĕmak en van Padjang, en van Ki Gĕde Mataram over, benevens copie van een verhaal waarin de oorsprong van den naam Tjahjana verklaard wordt. In dit verhaal krijgt Mohammad van Gabriël opdracht den navel van het eiland Java te zoeken. De profeet komt eerst op den berg Tjĕrime, dan op den Gĕde, vervolgens op den Soembing, en ten slotte op den Panoengkoelan,[1]) die het juiste midden is. Daarom is dit land „pĕrdikan ing Allah"; de profeet leverde dit over aan Pangeran Atas Angin, en deze op zijn gezag aan Sech Djamboe Karang. Drie lichten, die door dezen gezien zullen worden op den Panoengkoelan, moet hij gezwind navolgen, want dat zijn de „tjahja mardika dewek, ija ikoe mardikaning Allah".

De klachten over den regent van Poerbalingga, die reeds velen van zijn familie in de bestuursbetrekkingen van de pĕrdikandesa's geplaatst zou hebben, en ruimschoots van zijn gezag zou profiteeren om kosteloos door de orang kĕtjil allerlei werk voor zichzelf te doen verrichten, worden hier breed uitgemeten. Zoo zou hij gedurende zeven dagen lang veertig man gebruikt hebben om de graven van zijn ouders in orde te maken, 64 blokken nangkahout gerequireerd hebben, 20.000 wĕlihbladeren voor dakbedekking hebben doen leveren, zeven en twintig man gebruikt hebben om goederen naar Solo te brengen, waarvoor zij dertig dagen van huis waren, terwijl de regent alleen de winst opstreek;

1) Is dit dus dezelfde heuvel of berg als de goenoeng Tjahjana uit het bovenvermelde verhaal?

en nu weer 200.000 metselsteenen en 166 blok nangkahout hebben geëischt, uit Tjahjana af te leveren aan het regentshuis, op $3^1/_2$ post afstand.

In dit alles vond requestrant aanleiding te vragen of dit was met goedvinden van „Kangdjêng Gouvernement", en, zich beroepende op de geringe resultaten van het onderzoek, naar aanleiding van Malangjoeda's request door den regent, die er belang bij had in de zaak niet voldoende duidelijkheid te brengen, ingesteld, verzocht hij in Tjahjana een onderzoek te doen instellen door een regent van elders, want anders zou er weer geen helderheid in de zaak verkregen worden.

De opsteller van dit request, zich ook noemende Raden Soemasari Adikoesoema, beweerde, dat Raden Mas Pakiringan, zooals wij boven zagen de onterfde zoon van Wali Pêrkosa, zijn betovergrootvader (!) was. Hij was geboortig uit Pêmalang, in Têgal, en gaf op 46 jaar oud te zijn. Een door den ass.-res. van Brêbês ingesteld onderzoek bracht uit, dat hij zich omstreeks 1863 van uit Pêmalang te Tandjoeng, in Brêbês, gevestigd had als godsdienstleeraar. Hij was daar zeer gezien, en werd door zijn volgelingen als een heilige beschouwd, zoodat hij op gemakkelijke wijze in bezit geraakte van vele sawah's. Omstreeks 1881 begaf hij zich van Tandjoeng naar Madoera, van waar hij tegen het einde van 1884 terugkeerde. Op zijn doorreis verbleef hij enkele dagen te Brêbês bij een „toekang rekwest", vergezeld van enkele lieden, waaronder ook Malangjoeda. Toen hij te Brêbês aankwam, droeg hij een „badjoe takwa", kousen, schoenen, en handschoenen. Aan den „toekang rekwest" deelde hij mede, een afstammeling te zijn van den Pangeran van Tjahjana, en te Soerabaja een verschijning gehad te hebben van den aartsengel Gabriël, die hem een voertuig gegeven had om een zeer hoogen berg te beklimmen.

Vervolgens zette hij zijn reis voort naar Tandjoeng, en van daar via Tjêrbon naar Buitenzorg, onderweg met zijn kleederdracht indruk makende om zich gemakkelijk vervoermiddelen te verschaffen. Te Buitenzorg vertoefde hij ten huize van denzelfden ass.-dêmang, bij wien ook Malangjoeda destijds zijn intrek genomen had. Daar stelde hij zijn request op; de heer des huizes schreef voor hem de vertalingen van de investituurbrieven, die als bijlagen daarbij gevoegd waren.

Mas Soemarêdja, alias Raden Soemasari Adikoesoema, te voren een geëerd goerce te Tandjoeng, is dus op zijn reis naar Madoera

met Malangjoeda in aanraking gekomen, en onder diens invloed geraakt. Waar Malangjoeda nul op 't request gekregen had, werd hij nu naar voren geschoven als rechthebbende. Zijn verzoek werd opgezonden naar Banjoemas, ter kennisname; de resident oordeelde het echter noodig, nogmaals een onderzoek in te stellen. Met behulp van den ass.-res. van Brěběs verkreeg hij voldoende inlichtingen over de persoon van Soemarědja; hij droeg tevens den regent van Poerbalingga op, in het district zelf te onderzoeken of de beweging daar gesteund werd, en welken omvang zij had aangenomen. Naar aanleiding van de voorloopige inlichtingen uit Brěběs werd er gelast nauwlettend toezicht op adressant te houden, en den ass.-dëmang van Buitenzorg ernstig te doen terechtwijzen over zijn inmenging in de ongegronde reclames van adressant. Op het request zelf werd niet beschikt.

Het onderzoek van den regent bracht echter nog het een en ander meer aan het licht. Het trok de aandacht, dat Malangjoeda, van Buitenzorg uit, briefwisseling hield met een zekeren Amir Anom, die in de desa Karang pětir (Poerbalingga) woonde. Deze brieven werden aangeteekend, en dan door of van wege den geadresseerde te Banjoemas of te Poerbalingga afgehaald. Enkele dezer brieven werden den regent in handen gespeeld. Het bleek dat Amir Anom de badal, plaatsvervanger, van Malangjoeda was, wanneer deze zich te Buitenzorg ophield.

Malangjoeda had het n.l. bij een request alleen niet gelaten. Hij was dadelijk bij zijn terugkomst uit Soerabaja begonnen met zich onder de bevolking der pěrdikan-desa's aanhang te verwerven door als goeroe op te treden. Dit ging blijkbaar heel gemakkelijk. In de getuigenverhooren keert stereotyp de uitdrukking terug: „Ik hoorde, dat er een zekere Malangjoeda als goeroe optrad, en ging toen bij hem in de leer." Of ook: „Amir Anom vroeg mij, of ik al bij een goeroe geleerd had". Ik antwoordde: „Neen, nog niet", waarop hij mij zeide bij Malangjoeda in de leer te gaan," e.d.

Voor men in Malangjoeda's genootschap werd ingewijd, moest men eerst eenige oefeningen hebben volbracht. Naar het schijnt, motiveerde Malangjoeda deze met de onkunde der adepten in het Arabisch schrift.

Zij bestonden uit drie dagen en drie nachten *mati gèni*, niet eten of drinken; een andere getuige spreekt echter van drie maanden en drie dagen vasten, waarvan drie etmalen *mati gèni*. Had men deze observanties voleindigd, dan moest men

zich wederom bij den goeroe vervoegen, met de *sarat* en de *rasoelan*, bestaande uit een stuk mat, een stuk wit goed, wat wierook, boreh-bloemen, eenige maten rijst, een paar klappers, een witten haan, wat specerijen en eenig geld, tezamen ter waarde van ongeveer *f* 1.75, meestal iets meer. Kwam men nu bij Malangjoeda of bij zijn badal, dan overhandigde men dit; na zeven uur des avonds werd dan de mat gespreid, het stuk wit doek er bovenop gelegd, de bloemen erover uitgestrooid, het geld in een schaal gedaan en wat wierook ontstoken. De adept moest gaan zitten, op de mat, met het gelaat naar het Westen; Malangjoeda kwam tegenover hem zitten met het gelaat naar het Oosten, hield zijn duimen vast, en onderwees hem de *basmalah*, de geloofsbelijdenis en de *sarat ing iman*, terwijl hij hem op het hart drukte getrouw de salat te verrichten. Dan was de plechtigheid afgeloopen, men zette zich neder om de slamĕtan, waarvoor de *rasoelan* medegebracht was, gezamenlijk te genieten, de overige geschenken voor den goeroe werden door dezen in huis gebracht, en elk ging zijn weegs.

Door dit optreden als goeroe wies zijn aanhang geleidelijk, maar de propaganda zou denkelijk nooit zoo vruchtbaar zijn geweest, als er niet nog wat bijgekomen was. Wij hebben boven de geschiedenis van het tweede request verhaald, zooals die zich voor buitenstaanders liet aanzien. Het verslag van een der getuigen, ongelukkigerwijze denzelfden, die een brief van Malangjoeda aan den regent in handen gespeeld had, en die er dus misschien belang bij had Malangjoeda op de een of andere wijze in een ongunstig daglicht te stellen, doet ons eenigszins zien wat er was voorgevallen. De betrokkene werd in 1884 door Malangjoeda meegenomen naar Buitenzorg, en nam daar eveneens zijn intrek in het huis van den ass.-dĕmang, die een moerid van Malangjoeda was. Met dezen ass.-dĕmang werd de zaak van het eerste request, dat op niets was uitgeloopen, besproken. Mede van de partij waren een zekere Van Barneveld, en twee inwoners van Bogor, Ipo en Santri.

Van Barneveld, klerk op het kantoor van den ass.-resident van Buitenzorg, was iemand van beschaafde afkomst, en had een Europeesche opvoeding genoten, maar normaal van verstand was hij niet. Naar het oordeel van zijn chef maakte hij den indruk krankzinnig te zijn; volgens een ander getuigenis viel hij zeker eer onder de idioten dan onder de gezonden van geest te rangschikken. Malangjoeda had hem reeds eerder leeren kennen, en

het schijnt dat van Barneveld, die met een inlandsche vrouw uit Tjahjana getrouwd was, tot den Islam was overgegaan, en zich door Malangjoeda liet onderrichten. Op een bijeenkomst van deze vier lieden werd het plan gevormd het tweede request in te dienen, en daar Soemasari Adikoesoema voor te spannen. Blijkbaar wist men, dat deze zich momenteel op Madoera bevond; op zoek naar hem ging men aan boord naar Soerabaja, vandaar eerst naar Madioen, om het befaamde Këtongga, waar immers de kraton van den ratoe adil zal komen te staan, te bezoeken, toen terug naar Soerabaja en vandaar naar Madoera, waar Soemasari vertoeven moest. In het huis van Hadji Doerachman, desa Djamboe, was hij niet, want hij was tapa gaan doen in een grot en zou, naar de hadji opmerkte, wel reeds lang terug zijn gegaan. Men ging dus weer naar Madioen, en vandaar andermaal naar Madoera, waar werkelijk Soemasari werd aangetroffen. Deze ging op Malangjoeda's voorslag in, en men aanvaardde den terugweg, de pretendent deftig uitgedost. Intusschen hadden ook Raden Ipo en Raden Santri te Buitenzorg hun macht vergroot door tapa te bedrijven, want, zoo op het verzoek niet ten gunste van adressant werd beschikt, zouden, dit was zoo in de gedachten opgekomen, de Hollanders verdreven worden. Soemasari was de man, die deze taak op zich zou nemen voor Midden-Java, Raden Ipo voor West-Java, Raden Santri voor Oost-Java. Van Barneveld zou de kosten dragen, en vroeg daarom aan zijn moeder *f* 700 ter leen, terug te betalen over twee jaar. Malangjoeda had zichzelf de rol van wali toegedacht, verheven boven de drie heerschers over Java.

Zoo verklaarde hij in 1885 aan den kamitoewa van een der Makam-desa's, dat hij nu eerstdaags weer naar Buitenzorg ging om de *djimat Tjahjana*,[1]) die de vrouw van Van Barneveld in bewaring had, van haar terug te vragen, en daar ook Raden Ipo te ontmoeten, omdat deze hem beloofd had het Europeesche gezag omver te zullen werpen, zoo de gronden niet werden toegewezen, en dat men niet moest schrikken van zijne openbaringen wanneer hij uit het Westen terugkeerde, want dat hij dan van gedaante veranderen en wali worden zou.

Hij maakte voor de propaganda gebruik van die ratoe-adil-

1) Deze poesaka, op het trouw bewaren waarvan in den in een der aanwezige primbons aangetroffen brief zeer de nadruk wordt gelegd, bestond uit een koepijah van Malangjoeda's grootvader.

verwachtingen, waarbij de te verwachten heerscher de vorst is die den Islam op Java weder oprichten zal, en die aan een ieder vragen stelt om te onderzoeken of hij waardig is aan het vrederijk deel te hebben. In het volgende hoofdstuk zullen deze verwachtingen uitvoerig worden medegedeeld. Zelf verzonnen heeft hij dat verhaal zeker niet; daarvoor verschillen zijne omstandigheden, die toch min of meer bekend geweest moeten zijn, daar hij zelf uit Radjawana kidoel, een der desa's van het gebied zijner werkzaamheid, geboortig was, te zeer met het daarin over de afkomst van den ratoe adil meegedeelde. En ook voor Soemasari, die zich eveneens, ten rechte of ten onrechte, voor afstammeling van Wali Pĕrkosa uitgaf, kan het verhaal niet gemaakt zijn.

Zijn badals verstrekten primbons, waarin dit verhaal voorkomt, aan de volgelingen, zoodat de geagiteerde stemming, die de menschen bij het verwachten van die gebeurtenissen kenmerkt, begon te komen. De invloed van Malangjoeda wies meer en meer; de dorpshoofden, die buiten de zaak gebleven waren, hadden, naar zij zeiden, de grootste moeite zich te doen gehoorzamen. Vier hoofden sloten zich bij Malangjoeda aan, en verkregen van hem de belofte, dat het geheele oude gebied van Tjahjana onder hen vieren verdeeld zou worden, wanneer de ommekeer zou hebben plaatsgevonden. Soemasari maakte een reis naar het gebied waar hij vorst zou worden, en Malangjoeda begaf zich herhaaldelijk naar Buitenzorg, waardoor de schijn gewekt werd, dat hij aldaar bij den Gouverneur-Generaal moest zijn in verband met het toekennen der vrijheerlijke rechten. Zijn aanhangers en de bekĕls, die voor hem gewonnen waren, verschaften hem daarvoor het reisgeld, tot bedragen van honderden guldens. Er waren lieden, die hun have en goed verkochten om den goeroe daarmede te kunnen helpen. Naderhand zou dit alles weer terecht komen, want de pĕrdikan-gronden zouden onder de getrouwen verdeeld worden, en de rest der bewoners worden verjaagd. Zeker stond men aan den vooravond van gewichtige gebeurtenissen, want had Malangjoeda niet uit Buitenzorg geschreven, dat, toen de races aldaar plaats hadden, de Gouverneur-Generaal vóór hem van het paard viel wegens de bovennatuurlijke macht die hij, Malangjoeda, bezat. En bewees niet de ontvangst van den nieuwen Gouverneur-Generaal, die zonder ceremonieel plaats vond, dat men het niet langer de moeite waard achtte Zijne Excellentie den verschuldigden eerbied te bewijzen. Aan Van Barneveld, die hem

had geschreven, dat een hert in het park van het paleis te Buitenzorg door een tijger was verscheurd, schreef Malangjoeda terug, dat ook dit voor Zijne Excellentie een slecht voorteeken was, en aan het dorpshoofd van Radjawana-kidoel vertelde hij, dat hij al vier *koeloek kanigara*, de zwart-en-gouden muts der Javaansche vorsten, had gekocht, ter waarde van duizend gulden, maar dat deze mutsen nog te Batavia berustten; zij moesten dienen als hoofddeksels voor de a.s. vorsten van Java, zijne vasallen Ipo, Santri, en Soemasari,en voor hem zelf. De drie „sahabat" zouden n.l. vorst worden, Soemasari over Midden-Java, tusschen kali Pĕmali (in Brĕbĕs)en kali Praga(in Kĕdoe), Ipo in West-Java en Santri in Oost-Java, terwijl de pĕrdikan-gronden tusschen kali Gintoeng en kali Tambra onder de moerids verdeeld zouden worden.[1]) Enkele aanhangers had Malangjoeda ook op Madoera, waaronder een mantri bij het kadaster te Pamĕkasan, die daar een stil en ingetogen leven leidde, en zich veel met den godsdienst bezighield. Met dezen man had Malangjoeda door correspondentie de betrekking onderhouden die hij te Buitenzorg tot hem gehad. Hij wachtte blijkbaar de komst van den ratoe adil, en zag in Malangjoeda dengene, die daartoe den weg moest bereiden. Ook in Madioen, de plaats waar Kĕtongga ligt, telde hij enkele aanhangers onder de inlandsche ambtenaren, bij wie hij zich nogal eens ophield. Allen vertrouwden hem ten volle, en gaven hem mooie titels, als b.v. Raden Ngabehi Sinarawedi.

Uit de correspondentie, van Buitenzorg uit met de aanhangers gevoerd, blijkt dat dezen allen de gebeurtenis verwachtten, waarvan in het verspreide ratoe-adilverhaal gewaagd wordt, n.l. de komst van den godsdienstleeraar, die zijn vragen stellen zal, voor Midden-Java Raden Soemasari; en de verdrijving der ongeloovigen. In brieven aan zijn badal Amir Anom geeft Malangjoeda te kennen, dat hij nog slechts wacht op de definitieve bevelen van den profeet, aan wien hij den hemel en de aarde gevraagd heeft, welke hem gegeven zijn. Hij geloofde, dat de ommekeer zou beginnen op 1 Mei 1886, maar het was ook mogelijk, dat, vóór hij te Tjahjana kwam om daar te beginnen, hij eerst in het Westelijk gedeelte van Java opruiming wilde houden (maoe bikin brĕsih).

1) De verdeeling van Java in drieën is maar niet een willekeurige. West-Java van Oedjoeng Koelon tot de Kali Pĕmali in Brĕbĕs is het oude rijk van Soenan Goenoengdjati. (Zie: Babad Tjĕrbon, Zang XVII str. 14, 15).

Voordat het naief-fantastisch plan tot een begin van uitvoering gekomen was, voordat zelfs de laatste brief aan Amir Anom verzonden was, beëindigde de regent van Poerbalingga zijn geheim onderzoek, dat hij sedert het ontvangen van Soemasari's request te Banjoemas negen maanden lang in stilte had voortgezet. Twee en zeventig volgelingen werden door den regent gehoord, en een aantal brieven en primbons, door Malangjoeda verstrekt, in beslag genomen. De regent waarschuwde den resident te Banjoemas, en deze bracht de tijding met bekwamen spoed naar Batavia over. Onmiddellijk gelastten de rechter-commissaris voor strafzaken en de officier bij den Raad van Justitie aldaar een huisonderzoek bij Van Barneveld, waar Malangjoeda den laatsten tijd zijn intrek genomen had als hij te Buitenzorg vertoefde. Men vond daar een menigte schrifturen, en ook den a.s. wali zelf, geheel in het wit gekleed, liggende op de onderste plank van een gesloten kleerenkast.

De ontknooping van de tragi-komedie is spoedig verteld.

Malangjoeda werd gevangen gezet, en zijn zaak ten onderzoek verwezen naar den ass.-resident van Buitenzorg, in wiens gebied de „haard van de beweging" geweest was. Deze zou allereerst hebben uit te maken of er voldoende termen aanwezig waren om Malangjoeda strafrechtelijk te doen vervolgen.

De inlandsche ambtenaar van het Openbaar Ministerie en de regent te Poerbalingga meenden, dat de gemachtigden van Malangjoeda, die voor hem de heffingen hadden gedaan in de pĕrdikan-desa's, en de gelden hadden overgemaakt naar Buitenzorg, wegens oplichting noodzakelijk strafrechtelijk vervolgd moesten worden. Toen hieraan gevolg werd gegeven, bekenden de desalieden wel dat zij betaald hadden, maar erkenden tevens dat zij dit geheel vrijwillig gedaan hadden.

Na het boven over de algemeene situatie meegedeelde baart dit geen verwondering. Het zou moeilijk zijn, aan te wijzen wie in deze geheele zaak eigenlijk niet te goeder trouw gehandeld had. Het geding liep dan ook met een vrijspraak af.

De ass.-resident van Buitenzorg maakte niet veel haast met het rapporteeren van de resultaten van zijn onderzoek. Eenig uitstel van beslissing, tot de gemoederen weer wat bedaard zijn, waarborgt dan ook juister blik op de proporties van een zaak als deze. Begin Februari 1886 was Malangjoeda gevangen genomen, eind Augustus verzocht de chef van den ass.-resident hem ten spoe-

digste te berichten wat de voorkeur verdiende, vervolging of „verwijderen bij politieken maatregel". De ass.-resident gaf als zijn meening te kennen, dat Malangjoeda nog geen handelingen gepleegd had, waardoor hij zich schuldig zou hebben gemaakt aan overtreding van een dier artikelen van het Inlandsche strafwetboek, waarbij straf wordt bedreigd tegen alwie een aanslag of samenspanning doet, die ten doel heeft hetzij de omstooting hetzij de verandering der regeering, of een voorstel daartoe doet, ook al mocht dit niet worden aangenomen. Mocht hij al met enkele personen een briefwisseling hebben gevoerd, waarin hij zijn voornemens te kennen gaf om de bestaande orde van zaken in Midden-Java te veranderen, dan viel hij toch nog niet onder de strafwet, daar deze wel daden straft, maar geen voornemens. Een dergelijke correspondentie zou eerst dan een strafbaar karakter hebben, wanneer zij geleid had tot het nemen van een vast besluit, waarbij het doel was „omverwerping van de bestaande orde van zaken". Wat den „politieken maatregel" betrof, de resident van Banjoemas had reeds dadelijk bij het eerste alarm voorgesteld den betrokkenen een „verblijfplaats in Nederlandsch-Indië buiten Java" aan te wijzen, waartoe de Gouverneur-Generaal krachtens zijn „exorbitante rechten", in overeenstemming met den Raad van Indië, bevoegd is.[1]) De ass.-resident kon zich met dat voorstel niet vereenigen, daar hij een geheel anderen kijk op de beteekenis van deze beweging had dan de andere autoriteiten. Hij merkte zeer terecht op, dat, zoo Malangjoeda uit Java verbannen werd, aan zijn handelingen politieke waarde zou worden gehecht, terwijl zij, naar zijn opinie, geen andere beteekenis hadden dan een uiting van ontevredenheid, gepaard gaande met een poging tot wraakneming.

Ongetwijfeld zijn hier een paar der belangrijkste drijfveeren aangewezen.

Spoedig na het verstrijken van zijn straftijd vervoegt Malangjoeda zich bij den regent van Poerbalingga met zijn aanspraken. De regent wil er niet van hooren. Dan volgt het eerste request,

1) Regeeringsreglement van 1854 (Indisch Staatsblad 1855, No. 2) artikel 47.
Zie Mr. P. H. C. Jongmans, *De exorbitante rechten van den G.G. in de praktijk*, diss. Leiden 1921, bl. 42, 50, enz.
Mr. Ph. Kleintjes, *Staatsinstellingen van Ned.-Indië* I, bl. 97 en volg.
Dr. C. Snouck Hurgronje V.G. IV, II, bl. 419, 420.

met dezelfde aanspraken, en klachten over de hoofden der vrije desa's, die misschien begunstigde familieleden van den regent waren. De zaak wordt onderzocht, en de klachten zijn blijkbaar niet geheel zonder grond, getuige de door den resident gebezigde uitdrukkingen. Malangjoeda verkrijgt geen gunstige beschikking, maar geeft toch zijn aspiraties niet op. Waar zijn broeder [1]) inderdaad desahoofd was, zal de familierelatie tot Wali Pĕrkosa niet ten onrechte gepretendeerd zijn; in hoeverre Malangjoeda, misschien mede door het vonnis te zijnen laste, inderdaad gepasseerd is, blijkt uit de stukken niet, en is blijkbaar nooit voldoende onderzocht. Zijn vertrouwen in eigen hooge afkomst wordt door de ongunstige beslissing niet geschokt, maar ook zijn wraakgevoelens hebben te vast wortel geschoten dan dat zij hem er nu in zouden doen berusten. Hij zoekt dus een nieuwen pretendent, een afstammeling van denzelfden voorvader, die in het district niet eens bekend was, om met hem als werktuig het gestelde doel te bereiken. Het tweede request wordt opgesteld. Daarin komen nu geen klachten over de dorpshoofden, maar over den regent zelf. Merkwaardig genoeg wordt daarvan in de verdere stukken met geen woord meer gerept. Droegen de beweringen al te duidelijk het karakter van aantijgingen, of was er inderdaad „something rotten"? Het valt niet uit te maken, maar wanneer het waar geweest is, dat de door den regent gevergde diensten de normale maat overschreden, dan moet dit voor de bewoners der pĕrdikan-desa's een aanmerkelijke verzwaring der toch al niet lichte lasten beteekend hebben. Want de bewoner van een pĕrdikan-desa is wel vrij van de heerendiensten, die soms zoo zwaar kunnen drukken, maar heeft daarom niet minder lasten te dragen dan de gewone desaman. Hij is „oneindig meer afhankelijk van den dĕmang dan de ander van zijn bĕkĕl, en (moet) ten behoeve van zijn vrije hoofden en diens helpers zeker niet minder diensten presteeren dan de ander ten behoeve van het Gouvernement." [2]) Ook heeft de tani van een vrije desa in den regel minder grond te zijner beschikking dan een andere, omdat den dĕmang een veel grootere portie toekomt. Zoo had de dĕmang van de desa Tadjoek-lor ruim 250 maal zooveel als de inwoners, die niet

1) In een der verhooren heet dit hoofd van de desa Radjawana kidoel Abdoelwahid; deze is echter, volgens een aanteekening van Prof. Snouck Hurgronje bij de genealogie van Malangjoeda's wetenschap, diens vaders broeder.
2) Hasselman l. c., bl. 104.

in het desabestuur zaten, en deze grond werd door de dorpelingen voor hem gratis bewerkt, zooals ook overal elders. De verdeeling der desa-inkomsten was dus wel zeer onevenredig, waar de dĕmang ook uit anderen hoofde nog vele mindere emolumenten genoot, en naar eigen goeddunken vrijwel alle desaregelingen kon overtreden wanneer hem dit beter uitkwam.

Onder deze omstandigheden valt het te verklaren, waarom Malangjoeda zoo grooten aanhang won, toen hij de verdeeling van alle pĕrdikan-gronden onder zijn aanhangers predikte. Deze prediking krijgt eerst relief als men weet, dat, naar in 1887 berekend werd, in Tjahjana elke dĕmang gemiddeld 43 bouw land had, elk gewoon desaman-deelgerechtigde 0.56 bouw.[1]) Al mag de bevolking nooit haar toevlucht genomen hebben tot klachten over de hoofden, „een demonstratie.... welke nergens zoo goed gemotiveerd zou kunnen worden als in de pĕrdikan-desa's".[2]) de aanhang, dien Malangjoeda won, spreekt duidelijker. Hiermee is volstrekt niet in strijd, dat ook vier desahoofden zich bij hem aansloten. Hasselman immers vermeldt, dat van de 21 er slechts één rijk was; de anderen hadden toch nog geen zij bij hun betrekking gesponnen en zaten in de schuld bij Chineezen en Javanen. Waarschijnlijk had de voorgespiegelde verdeeling van het geheele gebied onder hen vieren als dorpshoofden voor hen ook wel eenige bekoring, daar de inkomsten dan zeker ruimer zouden vloeien.

Het gaat niet gemakkelijk in het verloop dezer zaak het punt aan te wijzen, waar Malangjoeda in zijn strijd voor herstel van ware of vermeende grieven begon zijn volgelingen voor te bereiden op dingen, die verder strekten dan zijn dĕmang-worden alleen. Dat hij met het oog hierop zijn genootschap zou hebben gesticht, is al heel onwaarschijnlijk. Wel is het zeker, dat hij met deze schare van aaneengesloten volgelingen achter zich, op aanhang rekenen kon daarbij, gezien de eigenaardige verhouding tusschen *goeroe* en *moerid*. Een andere organisatie dan in dezen vorm was op Java toen nog wel niet mogelijk, en een leider zonder de bovennatuurlijke vermogens, de *sĕkti*, waarover hij als man van veel *ngelmoe* beschikt, ondenkbaar.

Wellicht heeft van den aanvang af een vage voorstelling van betere tijden, die dan allicht met de alombekende profetieën in verband gebracht werd, bestaan, en is onwillekeurig de omme-

1) Ibidem bl. 99.
2) Ibidem bl. 102.

keer, die dezen goeden staat van zaken moet teweegbrengen, als op handen zijnde gevoeld. Toen werd het natuurlijk noodig zich langs bovennatuurlijken weg te versterken, door ascese, en door djimats en tooverspreuken. Van zijn eigen macht in dezen is Malangjoeda, blijkens de door hem gevoerde correspondentie, vast overtuigd geweest. Al bereidde men zich dus voor op een scheiding tusschen on- en rechtgeloovigen, het is de vraag, of daarbij in de eerste plaats aan gewelddadig verzet gedacht is. Van prang sabil tegen de ongeloovigen hooren we nergens iets, en evenmin schijnen er wapenen verstrekt of verborgen te zijn geworden. Het „vuile werk" zou immers ook door ziekten, plagen, en booze geesten gedaan worden: de ratoe adil en zijn helpers vragen slechts naar het sjibboleth. In het verwarde conglomeraat van noties, dat onder de bevolking over de gewichtige gebeurtenis bestond, kan echter bij sommigen ook de gedachte hebben geleefd, dat eigen handelend optreden dan als verdienstelijk zou worden beschouwd. Maar de demonenvrees en de zucht tot zelfbehoud doen eerder een biddende en offerende schare verwachten dan een troep gewapende muitelingen. Zichzelf schijnt Malangjoeda, al was hij de auctor intellectualis, geen actieve rol te hebben toegedacht bij de omwenteling. Het is moeilijk uit te maken in hoeverre hier welbewuste geslepenheid anderen naar voren heeft geschoven, en ook of, en zoo ja, waar, de autosuggestie voor iets groots bestemd te zijn, door de tegenslagen slechts versterkt, in bedrog overgegaan is. De lichtgeloovigheid der desabevolking waarborgt iemand, die pretendeert van hooge afkomst te zijn, vooral wanneer hij dan tevens nog goeroe ngelmoe is, al dadelijk zoo grooten invloed, dat zijn hoogheidswaan daardoor eer versterkt dan geremd wordt, terwijl ook het feit, dat hij zelf eveneens de mentaliteit bezat, die niets te vreemd of te ongerijmd acht, mede het zijne eraan toe deed.

De ass.-resident, die aan het geheele geval geen politieke beteekenis gehecht wilde zien, bleef in zijn opinie alleen staan, en er werd een andere maatstaf van beoordeeling aangelegd dan hij billijk achtte. De „meer sluwe en eerzuchtige dan fanatieke" Malangjoeda werd voorgedragen voor interneering in „een streek waar de Mohammedaansche godsdienst niet die is, welke de bevolking voor het meerendeel belijdt, als de Minahassa of Amboina."

De beide inlandsche ambtenaren, de ass.-dĕmang van Bogor en de mantri bij het kadaster van Pamĕkasan, die „louter door gods-

dienstijver en bijgeloof" zijn acolyten geworden waren, werden niet gestraft.

Aan Malangjoeda werd Kajeli, op het eiland Boeroe, als verblijfplaats aangewezen, hoewel „deze negerij een laatst, doch hecht bolwerk van dien (Mohammedaanschen) godsdienst naar het verre Oosten" is, en als „Eldorado van den Islam in de Molukken" [1]) bekend staat.

Zooals bekend is, wordt bij interneering aan den geinterneerde in zijn nieuwe woonplaats gedurende eenigen tijd een kleine som verstrekt, „die hem ten hoogste voor den hongerdood kan behoeden," maar de bedoeling is, dat hij in het vervolg zelf in zijn levensonderhoud zal voorzien.

In het begin van 1888, toen Malangjoeda dus zoowat een jaar in zijn verbanningsoord vertoefd had, richtte hij, nu voor de laatste maal, een verzoek tot den Gouverneur-Generaal. Ditmaal was er geen sprake meer van pretenties. Hij verzocht allernederigst naar zijn geboorteplaats te mogen terugkeeren, of, in allen gevalle, hem, waar hij aan tering leed en door dysenterie gekweld werd, zooveel te verstrekken als voor zijn onderhoud noodig was, daar het zoo uiterst moeilijk bleek in dit oord aan den kost te komen. Zijn verzoek om te mogen terugkeeren werd voor inwilliging niet vatbaar geacht; een onderstand van *f* 10.— 's maands werd hem echter voorloopig nog verleend.

1) M.N.Z.G. XXIV (1880), bl. 302.

3. Kjai Noerhakim van Pasirwetan.

Het zielig naspel der Malangjoeda-affaire, dat wij zoo straks memoreerden, eindigde in Juni 1888, de maand voorafgaande aan die der „Tjilëgonsche gruwelen". Onder den verschen indruk dier gebeurtenissen werd men alom achterdochtig en wantrouwend jegens al wat maar eenigszins met Mohammedaansche vroomheid in verband stond. Allerlei absurde voorstellen tot fnuiking van den Mohammedaanschen invloed werden gedaan, waar men in ieder, die de uitoefening zijner godsdienstplichten niet al te laks opvatte, een fanaticus zag, van wien het ergste te verwachten viel. [1]) Vooral de hadjis moesten het ontgelden; zij, „in Banten talrijker dan in eenig ander deel van Java, stonden voortdurend aan ernstige molestatie door hen ontmoetende soldaten bloot, ook al behoorden zij tot de gehoorzaamste werktuigen van het gezag. Niet alleen in Banten kwam destijds zulk een anti-hadjifanatisme aan den dag; het werd epidemisch onder de lagere militairen" [2]). Allerwegen was de aandacht bij de Mohammedaansche secten en hunne leeraars, omtrent wie onder Europeanen de voorstellingen nu niet altijd door juistheid of geloofwaardigheid uitmuntten. Onkundig en slecht-geinformeerd-zijn deden in heel gewone practijken, die tot nu toe der aandacht niet waard gekeurd waren, uiterst belangrijke anti-gezagsbewegingen zien, en de geneigdheid overal vertakkingen te zoeken speelde menigeen parten. Ook van bestuurszijde was de aandacht verscherpt, en zoo gaf „de ongewone wijze, waarop korten tijd na den gruwelmoord in Bantam, eenige in de residentie Banjoemas aanwezige Mahomedaansche secten hare devoties uitoefenden,..... den Resident van Banjoemas aanleiding de in deze residentie bescheiden assistent-residenten te verzoeken hunne aandacht op de handelingen dier secten te vestigen....", terwijl tevens een onderzoek werd ingesteld naar hare leer en uitgebreidheid.

De resultaten van dit onderzoek zijn vastgelegd in een rapport, dat, hoewel het spoedig gereed moest zijn, terwijl ook het onderzoek geen opzien baren of aanstoot geven mocht, toch enkele waardevolle gegevens bevat over de toen ter tijd in Banjoemas

1) *Brieven van een wedono-pensioen* (1891—1892) in Dr. C. Snouck Hurgronje V.G. I, bl. 189, 190, 195—198.
2) Dr. C. Snouck Hurgronje V.G. IV, II, bl. 425.

werkzame goeroes, al is er over hun onderwijs zelf niet zoo heel veel in te vinden. Het bevat onder meer een beschrijving van den levensloop van Noerhakim, waarvan wij voor onderstaande mededeelingen gebruik hebben gemaakt.

Noerhakim, de goeroe van Pasirwetan, een pĕrdikan-desa in Poerwakĕrta, was destijds zoowat zeventig jaar oud, en had de laatste decenniën daarvan zoowat geregeld te Pasirwetan onderwijs gegeven. Het getal zijner aanhangers beliep, naar verluidt, in de residentie Banjoemas een drie duizend; maar ook in de omliggende residenties, Tĕgal, Pĕkalongan, Bagĕlen, en in Soerakarta, Kĕdiri en Soerabaja zelfs zou hij adepten hebben, zoodat zijn naam alom vermaard was.

Noerhakim was geboortig uit de desa Pantjasan, in de afdeeling Poerwakĕrta, waar zijn vader, iemand van geringe afkomst, hoofd van de desa was. Na het allereerste onderricht in den godsdienst bij een goeroe in de buurt genoten te hebben, begaf hij zich als jongeling naar Lengkong, in Tjĕrbon, waar toenmaals de in het eerste gedeelte van dit hoofdstuk vermelde Kjai Hasan Maulani onderwijs gaf. Aan dezen ontleende hij veel van zijn kennis, gelijk uit de silsilahs in de primbons zijner volgelingen blijkt. Kjai Hasan Maulani komt eveneens voor, eenige tradenten vóór Malangjoeda's leermeester, in de genealogie van diens wetenschap. Hij schijnt wel degene te zijn op wien beider *tareq Akmalijah* teruggaat.

Nog niet volleerd, toog Noerhakim na eenigen tijd naar Buitenzorg en Bantĕn, waar hij zich vertrouwd maakte met de devotie der Rifa'ijah.[1])

In de residentie Banjoemas teruggekeerd, vestigde hij zich in de vrije desa Pasirwetan, en noemde zich Soerja Mohammad Iman

1) In de stukken staat: de leer van Rafe'i. Volgens een aanteekening ernaast zou dit zijn de leer van Mohammad Rifa'i van Pĕkalongan, eveneens een goeroe die verbannen werd. Het is natuurlijk niet onmogelijk, dat Noerhakim ook bij dien goeroe geleerd heeft, waarschijnlijker is echter, dat er de devotie der Rifa'ijah mee bedoeld wordt. Immers in den tabaroek der Rifa'ijah, gevoegd achter de beschrijving van de salat hadjat volgens die orde, vervat in de Hirz aljamâni betitelde verzameling, wordt genoemd een sjech Mohammad Sjafi'i van Kaoem Pandak, Bogor, die aan een ongenoemde dezen overgaf, welke ongenoemde weer overleverde aan Soerja Mohammad, op 11 Dec. 1849. Soerja Mohammad is een door Noerhakim vroeger aangenomen naam. Hij is dus na zijn verblijf bij Kjai Lengkong bij een Rifa'itisch goeroe in de leer geweest.

Moestapa. Hij huwde met een zuster van het desahoofd, en begon nu ook zelf met onderricht in den godsdienst te geven. Zijn naam veranderde hij toen weer in Noerhakim.

Tot 1862 werd er nog niets omtrent hem vernomen bij het bestuur. In dat jaar gaf hij echter een besnijdenisfeest voor zijn zoon, waar zoovele personen uit andere streken hem hulde kwamen bieden, dat de regent van Poerwakĕrta dit officieel aan den resident rapporteerde, met het gevolg, dat aan Noerhakim „in het belang van de openbare rust en orde" de pĕkaoeman ter afdeelingshoofdplaats Poerwakĕrta als verblijfplaats werd aangewezen. Daar woonde hij, tot in 1866 het bestuur te Kĕboemen verzocht zijn persoon te doen overkomen daar hij zich aldaar schuldig gemaakt had aan misleiding van eenige zijner leerlingen. De landraad te Kĕboemen veroordeelde hem tot vier jaren dwangarbeid buiten den ketting, en verbande hem daarvoor naar Banjoewangi.

Dit gedwongen verblijf in Java's Oosthoek maakte hij zich blijkbaar ten nutte om ook daar als goeroe op te treden; hij had er althans eenige aanhangers, waaronder enkele badals, die nieuwe leerlingen wierven. Voor zijn straftijd om was verkreeg hij remissie, en keerde toen naar zijn oude woonplaats terug. Wat de reden was voor die verzachting van straf vonden wij niet vermeld. Sedert dat oogenblik echter schijnt de ratoe-adilprediking deel van zijn onderwijs te hebben uitgemaakt; reden om tegen hem op te treden kon evenwel niet gevonden worden, al werd in 1871 het voorstel gedaan hem met enkele zijner aanhangers te verbannen. Wat daartoe aanleiding gaf, konden wij niet nagaan. Het eenige bericht, dat wij vonden, luidt: In 1870—1871 had Kjai Noer Hakim in de residentie Banjoemas zich een aanhang weten te verwerven met het doel een Sultanaat te stichten, en het Nederlandsch gezag omver te werpen. „Van zijn toeleg was het Bestuur niets bekend en het is alleen aan de inlandsche christenen te danken, dat deze oproerige beweging in de geboorte werd gesmoord".[1])

Deze mededeeling zal wel overdreven zijn. Was er werkelijk iets van ernstigen aard gebeurd, dan zou men Noerhakim wel niet ongemoeid gelaten hebben. Nu werd er alleen aanleiding

1) N.D. Schuurmans in *Nederlandsch Zendingstijdschrift* III (1891), bl. 182. De herkomst van de laatste mededeeling, een citaat zonder opgave van bron, konden wij niet traceeren.

gevonden een wakend oog op zijn doen en laten te houden. Aan strafbare handelingen maakte hij zich verder niet schuldig. Vertrouwde badals gingen echter voort zijn aanhang hoe langer zoo meer uit te breiden. Volgens het vermelde rapport zou de geldelijke hulp van Noerhakim bij moeilijkheden in de afbetaling der belastingen aan die aansluiting niet altijd vreemd zijn. In alle geval pleit dit voor zijn organisatievermogen en zijn financieel beleid, want het geld, waarover hij te beschikken had, kwam, behalve uit de zakken zijner aanhangers, in zijn bezit als opbrengst van met, in het begin geleend, geld gehuurde sawahs. Met die opbrengst kocht hij weer andere bouwgronden, zoodat hij tot de meest bemiddelde Javanen kwam te behooren.

Hij telde zijn getrouwen niet alleen onder de desabevolking; ook de moskeebeambten te Banjoemas en te Poerwakĕrta stelden in hem groot vertrouwen en waren eenigszins onder zijn invloed. Zelfs de regent van de streek zijner inwoning zocht bij hem genezing voor een ongeneeslijke kwaal. Hij was zoo populair, dat toen hij eens door brand zijn huis verloor, van heinde en ver openbare bewijzen van deelneming en hulp kwamen, zoodat in korten tijd hij zich een nieuw, goed huis gebouwd had.

De gewone verhalen omtrent de groote bovennatuurlijke macht van den leeraar ontbreken ook hier niet. Zoo werd geloofd dat hij zich onzichtbaar maken kon; en tijdens zijn verblijf te Banjoewangi zou hij zich meermalen des nachts van de gevangenis aldaar verplaatst hebben naar zijn vrouw, die in de desa Pasirwetan was blijven wonen. En ook had hij een groote menigte menschen uit een kleine rijstpan verzadigd, zonder dat deze leeg geraakt was, terwijl de *hirz alJamâni*, een in zijn bezit zijnde bezweringsformule, hem in staat zou stellen met de djins te verkeeren.

Over de wijze waarop men lid van Noerhakims genootschap werd, zijn wij beter ingelicht dan over de werkwijze der beide vorige leeraars. Dank zij het nauwgezet onderzoek van den regent van Lĕdok, waarvan de resultaten zijn neergelegd in twee nota's aan den ass.-resident daar ter plaatse, en door een wat later uitgebracht rapport van den regent van Banjoemas, hebben wij de beschikking over twee bronnen, die vrijwel op hetzelfde neerkomen in hunne mededeelingen, en dus wel betrouwbaar zullen zijn. Deze mededeelingen geven een beeld van den gang van zaken in een godsdienstig genootschap, dat zich niet tot een der bekende

mystieke orden, of een combinatie van twee daarvan laat terugbrengen. Het heeft desalniettemin veel gelijkenis met deze, maar is echt Javaansch in gebruiken, en ook in leer, in zooverre, dat het dezelfde stof der populaire mystiek naar eigen smaak verwerkt heeft tot een ontzaglijk complex, hoofdzakelijk van gelijktallige reeksen. Doch daarover later. Hier willen wij alleen de inwijdingsgebruiken schetsen, omdat deze eveneens verschillen van wat in de andere tariqah's gewoonte is. Het vele vasten, de voorgeschreven geschenken in naturalia en geld, de inwijding op een verborgen plaats, niet bij den goeroe thuis, het is alles van een typisch locale kleur, d.w.z. niet de gewone tariqah eigen. Alles vertoont hier, naast enkele gewoon-Moslimsche orde-gebruiken als het afleggen der belofte van gehoorzaamheid en het hierarchisch bestuur, een Javaansch karakter.

Wilde men lid worden, dan begaf men zich naar den vertegenwoordiger van Noerhakim in de streek zijner inwoning. In Lĕdok waren er een zestiental in de verschillende desa's. Enkele hadden een wat minder groote zelfstandigheid, en heetten dan ook *kĕbajan badal*. Maar verder had iedere badal een eigen ressort, terwijl allen weer stonden onder den generaal-vertegenwoordiger, voor het Lĕdoksche de te Wonosobo gevestigde Mohammad Hasan. Ook Noerhakim stond weer niet dadelijk met de badals in verbinding, maar had als vertrouwensman naast zich zekeren Mohammad Ishak, te Poerwakĕrta achter de kawĕdanan woonachtig, zoon van een, sinds overleden, zeer vertrouwd volgeling. Van dien Mohammad Ishak gingen alle geschriften uit, en hij diende als tusschenpersoon voor wie zijn opwachting bij Noerhakim wilde maken. Ook teekende hij de uitgaande brieven, waarvan sommige echter van Noerhakims visum voorzien werden. Slechts enkele der in beslag genomen brieven droegen de naamteekening van den goeroe zelf.

Tot moerid kon een ieder worden aangenomen, mannen, vrouwen en kinderen. Een der moerids te Lĕdok was een twaalfjarige jongen. Aan de aanneming tot moerid gingen ascetische oefeningen vooraf, eerst de *tirakat ngadĕm*, zeven dagen lang, d.w.z. alleen spijzen, in water gekookt, zonder zout, eten. Dan de *tirakat moetih*, eveneens zeven dagen lang, alleen wit voedsel, dus gekookte rijst zonder eenige toespijs, eten, en geen water drinken. Gedurende deze veertien dagen van voorbereiding iederen morgen baden, en zich daarbij geheel in het water onderdompelen. Terwijl

moest men de *soerah qoelhoe* (Koran 112) opzeggen, drie maal. Voordien mocht men niet uit het water komen.

Na afloop van deze voorbereiding droeg de a.s. moerid een bedrag van ten minste *f* 1.— aan den betrokken badal af; deze was gehouden het door tusschenkomst van Mohammad Ishak aan Noerhakim over te maken.

Dan werd den novicen de z.g. *pasrah* geleerd, die in hunne primbons voorkomt met allerlei practische voorschriften betreffende de ritueele wasschingen en de nijjahs voor verschillende godsdienstoefeningen, welke in 't geheel niet verschillen van wat gangbaar Moslimsch is. Deze *pasrah* dient om de werken van den leerling, zoowel de goede als de kwade, aan den leeraar op te dragen, ten einde zich diens voorspraak en bemiddeling bij Allah te verwerven. Gewoonlijk draagt men te dien einde alleen de goede werken den leeraar op; hier echter ook de kwade, „vermoedelijk opdat de sjech uit den voorraad van goede werken het tekort zijner moerids aanzuivere".[1])

De eerste maal, dat zij deze *pasrah* uitspraken, legde de leeraar hun de duimen op de uiteinden der wenkbrauwen, terwijl zij met gebogen hoofd zaten als bij de *tahijjat*. Vooraf werd dan het volgende gebed gezegd:

„O Allah, voor U werp ik mij ter neder, en in U geloof ik, en voor U spreek ik den vredesgroet bij het ternederwerpen; ik wend mijn gelaat tot Hem, die het schiep en vormde, en gehoor en gezicht formeerde door Zijn macht en kracht. Lof zij dus Allah, den voortreffelijksten Schepper.

O Allah, kom ons te hulp bij Uwen dienst, en bij onze kennis van U, onze toewijding aan U, ons vermelden van U, onze dankbaarheid jegens U, opdat wij U goed mogen dienen, door Uwe genade, o Allerbarmhartigste!"[2])

Dan eerst kwam de eigenlijke *pasrah*, de formule van overgave aan den sjech:

„O sjech, ik bied U alle rak'ahs van mijn verplichte en van mijn soennah-salats, en al mijn handelingen en gedragingen, de

1) Opmerking van Prof. Snouck Hurgronje in zijn nota over de Noerhakim-kwestie.

2) Deze lofprijzing van Allah als Schepper gaat terug op Koranverzen, waarin de plicht tot Zijn dienst op deze Zijn wondermacht wordt gebaseerd. Het formeeren van gehoor en gezicht wordt herhaaldelijk daarbij vermeld, b.v. 16 : 80, 23 : 80, 32 : 8, 67 : 23. De uitdrukking: Lof zij Allah, enz., is uit den Koran (23 : 14).

slechte en de goede, des lichaams, der tong, des binnensten, des geheimenis en des harten, 't zij u aangeboden; (mijn lot) in deze en in de toekomende wereld wil ik u overgeven, ik handel slechts op uw gezag, uiterlijk en innerlijk.

O sjech, ik bied u mijn zonden, van mijn meerderjarigheid tot nu toe begaan, en de zonden van mijn vader en moeder, en de zonden van mijn vrouw en kinderen. Moge gij gunst en genade schenken! O sjech, doe mij uwe gedaante zien, opdat mijn hart rust hebbe! O sjech, kom mij te hulp, met de toelating Gods!"

Daarna moest men den adem inhouden, en zich de gedaante van den leermeester voor den geest brengen, want deze is immers de tusschenpersoon tusschen den heilbegeerige en Allah. Zooals in alle mystieke orden, gaf men zich tevens in volstrekte gehoorzaamheid aan hem over.

Na deze *pasrah* kreeg men enkele aanwijzingen omtrent den *dikir napi-isbat* (nafj-ithbât) en de *ilmoe sorok*. Dit ontkennings- en bevestigingsreciet ontleent zijn naam aan de twee gedeelten van het eerste lid van de geloofsbelijdenis, die langs nauwkeurig voorgeschreven weg door het lichaam geleid moeten worden, ten einde de verdieping in het goddelijk wezen te bewerkstelligen. De practijk ervan wordt in de stukken helaas niet beschreven, zoodat niet kan worden nagegaan in hoeverre deze dikir overeenstemt met de gelijknamige „moeder van alle dikir" waarover de Sumatraansche heilige 'Abd alRaoef reeds schreef.[1]) Hier ook blijkt, dat de adept nog niet in staat wordt geacht persoonlijk aanraking met Allah te zoeken; na de formule van de geloofsbelijdenis wordt nog gezegd:

„Ik zie niet Heere Allah, ik zie niet het wezen van den verheven godsgezant, slechts het wezen des leeraars zie ik".

Geschriften waarin ook deze *pasrah* voorkwam, naast de reeds bovenvermelde formules, werden in vele afschriften onder de moerids verspreid à raison van *f* 0.50 per exemplaar.

Waren zoo de voorloopige inwijdingsoefeningen voleindigd, dan moest men nog veertien dagen *moetih*, en daarna begaf zich de badal met den initiandus naar de woning van Noerhakims vertrouwensman Mohammad Ishak te Poerwakerta, die de noodige inlichtingen verschafte hoe te handelen en wat mede te brengen bij de eindplechtigheid. Deze had niet plaats in het huis van

1) Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel*, bl. 72.

Noerhakim, maar, als het nog dag was, op het graf zijner schoonouders, ten N. van Pasirwetan, en des avonds op een eilandje in de kali Lanang ten W. van die plaats, werwaarts men zich begaf na ten huize van Noerhakim eenige gebeden te hebben gedaan. In beide gevallen verliep de plechtigheid op dezelfde wijze. De leerlingen zetten zich op een rij, met het gelaat naar Mekka gericht, de handen voor 't gezicht. Van te voren was hun gezegd in iedere hand *f* 0.50 te hebben. Het geld uit de rechterhand werd opgehaald en aan Noerhakim afgedragen; dat uit de linkerhand kreeg de neophyt weer terug om er, zoo in zijn dorp een zilversmid woonde, een ring van te laten maken volgens voorgeschreven model, de „sigar pendjalin". Meestentijds was deze ring van zilver *(soepaja ati poetih brësih)*, maar hij mocht ook van edeler of min edel metaal zijn. Volgens de leerlingen moest men dezen ring dragen aan den wijsvinger *(panoedoeh)*, als teeken dat men leerling van Noerhakim was, en als herinnering om zijn voorschriften *(pitoedoeh)* niet te vergeten *(ati-ati, lati)*. Was er geen zilversmid in de buurt woonachtig, dan zorgde Noerhakim dat de ring vervaardigd werd. Verreweg het grootste gedeelte droeg zijn ring echter niet.

Enkele vertrouwde volgelingen kregen een sabel, de „sela panoenggal", volgens sommigen gemaakt naar een model, dat eens in bezit was van een vroegeren, in 1889 reeds overleden, badal, den afschrijver der primbons. Eén badal bekende de zijne, een kostbaar exemplaar, van Noerhakim ten geschenke te hebben ontvangen.

Om echter tot de inwijdingsplechtigheid terug te keeren: zaten de adepten zooals vermeld, dan nam Noerhakim hun onder eede de verklaring van volstrekte gehoorzaamheid en geheimhouding af, hief de hand op, reciteerde het „Jemensche afweergebed", vatte met beide handen het hoofd van den leerling, lichtte diens hoofddoek voor de helft op, en drukte zijn lippen op de fontanel, waardoor de tareq in den leerling voer. Veertig tot vijftig leerlingen per keer werden zoo bovennatuurlijk versterkt.

Na afloop mocht men niet bij Noerhakim blijven; ieder moest onmiddellijk vertrekken. Tegen contante betaling van *f* 3.— kon men een afschrift van een primbon, onder meer ook bevattende den *hirz alJamâni*, meekrijgen.

Behalve hetgeen in de primbons staat, verkondigde Noerhakim ook op verschillende tijdstippen aan zijn badals het op handen zijn van de verschijning van den ratoe adil, en zijn badals brachten

dit bericht weer aan de leerlingen over. „Er zal een oogenblik komen, aangekondigd door een zons- en maansverduistering, welke 7 dagen duurt, het water in de rivieren zal gedurende drie dagen rood zijn, en er zullen ziekten optreden waaraan men binnen een dag sterft. Op dat tijdstip zal Kjai Noerhakim tot vorst worden uitgeroepen onder den naam van Soeltan Iman Maridi, en zijn zetel vestigen op den goenoeng Tidar (Magĕlang), waar zich zijn volgelingen allen bij hem zullen vervoegen. Alle Europeanen, Inlandsche hoofden en grooten zullen vernietigd zijn. De badals zullen dan optreden als hoofd van hun ressort. Over geheel Java zal één godsdienst zijn. Zij, die geen volgelingen zijn, zullen tot slaven gemaakt worden. De belastingen zullen niet meer bedragen dan één reaal per djoeng, en de grond zal gelijkelijk worden verdeeld."

Aan djimats ter magische versterking tegen de verwachte verschrikkingen ontbrak het ook hier niet. Sommigen hadden een hoofddoek, met Arabische letters beschreven, anderen droegen stukjes hout, naar het heette uit Mekka afkomstig, bij zich. Een zeer duur, maar dan ook zeer bijzonder amulet, bij Noerhakim voor *f* 100.— het stuk te koop, dat gedragen werd in een zakje ter hoogte van de borst in het vest vastgenaaid, was de beroemde *wĕsi koening*, een stukje ijzer van 90 bij 45 m.M., ter dikte van 2 m.M., aan de korte zijden wat afgerond. Men kende het de eigenschap toe als verlichtingsmiddel te kunnen dienen gedurende de zeven dagen van zons- en maansverduistering, en den drager onkwetsbaar te maken.

Men denkt bij dit „geel-ijzer" amulet aan den Damar-Woelanroman,[1]) waar de levensgeest van Menak Djingga in dezelfde wĕsi koening vervat is. De beide prinsessen, wier gunst Damar Woelan gewonnen heeft, stelen het voor hem van het hoofdeinde van het bed van Menak Djingga, na er zeven malen de sĕmbah voor gemaakt te hebben, opdat hun geen onheil zal treffen. Door het bezit van de gouden doos, waarin de wĕsi koening zich bevindt is Damar Woelan in staat zijn tegenstander te overwinnen. Het heeft hier echter de lengte van een el en den vorm van een kneds. Volgens Kreemer is het een geelachtig stukje ijzer, als een

1) Damar Woelan, proza-red. ed. Winter (Verh. B. G. XXX) bl. 98 en volg.

pink zoo groot, en kan men er alle mogelijke sluitingen mee openbreken.[1])

Wanneer men weet dat in Lĕdok alleen reeds 34 stuks ervan in beslag genomen werden, kan men nagaan hoe groote waarde eraan gehecht moet zijn, gezien de lang niet malsche prijs.

Het onderzoek in Banjoemas leverde in hoofdzaak dezelfde gegevens, de getallen verschillen wat. Om te beginnen droeg men den badal in zijn buurt *f* 1.50 af, waarvan deze *f* 0.50 voor zich hield. Om dit geld werd niet gevraagd; men wist dat het er zoo bij hoorde en bracht het dus uit zich zelf al mee. Na een maand *moetih* kwam men terug met 6 à 8 kati rijst per persoon, en een geit. Bij de inwijdingsplechtigheid moest men in iedere hand volgens deze opgave *f* 1.— hebben, en na afloop ervan ging men terug naar Noerhakims huis, en at daar gezamenlijk de rasoelan der meegebrachte spijzen. Den volgenden morgen kreeg men van den hoofdbadal een primbon tegen betaling van *f* 3.—.

Volgens het rapport uit Banjoemas mochten de badals ook zelf in de orde opnemen wanneer zij te ver weg woonden om telkens naar Noerhakim toe te komen. Het aantal der nieuw-ingelijfden moest echter geregeld gemeld worden, alsmede hun woonplaats, naam, wat zij inbrachten en wat er opgegeten werd bij de slamĕtans. Noerhakim wilde blijkbaar tot in de finesses van het doen en laten zijner badals op de hoogte zijn. De rest van de gaven was voor den badal; deze ontving ook de pitrah en de djakat van degenen die door hem waren gewonnen. Ook dit werd niet voor ieder apart bepaald, maar was een stilzwijgend aanvaarde gewoonte. Een derde daarvan werd voor Noerhakim gereserveerd. Dit heette een door de badals zelf ingestelde maatregel. Dezen gaven voor hun gezin weer djakat en pitrah aan Noerhakim, en ook de moerids uit de desa's waar geen badal was kwamen aan het einde van de poeasa naar hun leeraar met geschenken in rijst en geld.

Ook een aantal verbodsbepalingen, die onder de aanhangers van Noerhakim zouden gelden, worden opgesomd. Zij zouden geen *pakis* eten (een soort varen, waarvan de topbladeren als groente werden genuttigd) en geen *loemboe* (het breede blad van een waterplant). Verder zou het verboden zijn over een koetouw of

1) M.N.Z.G. XXXII (1888), bl. 354. (Aldus de in het Jav. HWdbk. s. v. wĕsi opgegeven plaats te verbeteren).

een rijststamper heen te stappen, [1]) te zitten op het rijstblok, de lendendoek over de schouders te hangen, het water aan den rivierkant aan te raken, en het woord „gĕni" te gebruiken. Deze pantangs zijn misschien niet zoozeer den volgelingen van Noerhakim, als de streek waarop de informaties betrekking hebben, eigen geweest. Hasselman memoreert ook uit Tjahjana zulke verboden [2]), die dus ook wel door de aanhangers van Malangjoeda in acht genomen zullen zijn, zonder daarom speciaal tot hen te behooren.

In al het medegedeelde vond het gouvernement geen reden tot ingrijpen. Misschien niet zonder eenige ironie vestigde de resident van Bagĕlen, in zijn begeleidend schrijven bij de belangwekkende nota van den ass.-resident van Lĕdok, de aandacht op „het feit, in dezen tijd van hadjivrees, dat onder de 490 bij name bekende volgelingen van Noerhakim slechts één hadji (voorkwam)", die wegens oplichting veroordeeld en naar Batavia verbannen was.

En hoezeer het rapport omtrent het onderzoek naar den omvang en de leer van Mohammedaansche secten in Banjoemas ook tot de conclusie kwam — eenigszins voorbarig na de nog niet direct verontrustende gegevens — „dat Noerhakim steeds kwade staatkundige bedoelingen in het schild gevoerd heeft" (sic), er werd aan toegevoegd, dat op grond van zijn hoogen leeftijd en de ingetogen levenswijze welke hij de laatste jaren betracht had, er reden was aan te nemen, dat hij thans geen aspiraties meer had. En waar een opvolger met de noodige leiderscapaciteiten ontbrak, voorzag men vermoedelijk al dat met den dood van Noerhakim de beweging verloopen zou. Daar het archief van de Algemeene Secretarie geen stukken betrekking hebbende op Noerhakim meer bevat, mogen wij concludeeren, dat de ratoe-adilverwachtingen bij dezen kjai verwachtingen gebleven zijn, zonder dat hij de vervulling ervan door het zooveelste ijdel pogen heeft willen naderbrengen. Zoodat deze leeraar der Akmalijah-orde althans niet in ballingschap gestorven is.

---

1) Ook een pasbesneden jongen moet zich voor dit laatste hoeden. Dr. C. Snouck Hurgronje V.G. IV I, bl. 213, 214.
2) Hasselman l. c., bl. 95, 96.

HOOFDSTUK II

BEZWERINGSGEBEDEN EN MYSTIEK ONDERRICHT

1. De Arabische gebeden van Kjai Hasan Maulani.

Hebben in het vorige hoofdstuk de lotgevallen van de drie kjai's ons beziggehouden, thans willen wij uit hun geschriften hunne gedachtenwereld wat nader leeren kennen. Van Malangjoeda en Noerhakim is ons dit uit de van hen zelf uitgegane geschriften direct mogelijk; niet aldus bij Kjai Lengkong. Van dezen is ons geen enkel geschrift direct bewaard gebleven. De genealogieën van de overgeleverde leeringen, gebeden en bezweringsformulieren wijzen echter voor het overgroote deel naar Lengkong als centrum van verspreiding. Men kan dus veilig aannemen, dat de wetenschap van Kjai Lengkong in hoofdzaak ook datgene heeft omvat wat ons in de primbons der beide andere goeroe's wordt overgeleverd. Deze wetenschap heeft met de activiteit van hen beiden als pretendent-ratoe-adil niet het minst uitstaande; een „revolutionnaire traditie" is er niet te vinden, en het getuigt van totale onbekendheid met den aard der Javaansche godsdienstige wetenschap, die in de primbons haar neerslag heeft gevonden, wanneer in een der rapporten over de Malangjoedazaak geschreven wordt: „.... welke boeken, alhoewel zij in de meeste desa's ook te vinden zijn, hij gekozen heeft uit vele andere bestaande geschriften, maar juist zulke als strooken met den geest, waarmede hij zijn volgelingen wenschte te bezielen."

Behalve de silsilah van Malangjoeda's tareq Akmalijah zijn er ook andere verwijzingen naar Lengkong. De salat albardjah in de primbon van Noerhakims leerling uit Bandoeng wordt overgeleverd van Pangeran Adikoesoema via Kjai Hasan Maulani en Noer(=Soerja) Mohammad(=Noerhakim) aan een wédana te Limbangan. Den ḥirz alJamâni leerde Noerhakim eveneens in Lengkong, met den ḥizb alNawawi; misschien had hij zijn kennis van den ḥizb albaḥr, het gebed voor op

zee, en het modern-Arabisch vuurgebed ook vandaar. Straks over deze gebeden uitvoeriger.

Ook in handschriften, die niet uit het milieu van de beide gencemde leeraars afkomstig zijn, komt Lengkong in de silsilahs voor. Daar is b.v. de Maleische *primbon tareq Kamalijah*, eveneens uit de coll. hss. van prof. Snouck Hurgronje, die beschreven is in den suppl. cat. der Maleische en Minangkabausche hss. der Leidsche bibliotheek [1]) als een „oud, geheel gevocaliseerd, H. S. van een West-Javaschen primbon der dusgenaamde *Kamalijah*". In dat hs. gaat de geestelijke stamboom niet verder dan Noersalih van Dajeuh Loehoer, „die den Soesoehoenan van Salakĕrta, Mangkoeboewana, opvoedde", en die in hetzelfde hs. even verder met hadji Mohammad pĕkih van Batavia wordt gelijkgesteld. In de Malangjoeda-boekjes komt na Kjai Mas Daka van Lengkong [2]) eveneens Mohammad pĕkih, dan diens zoon Mas Soehada van Bĕntar (Brĕbĕs), in een enkel exemplaar [3]) dan kjai Setjaraga van Poerbalingga, vervolgens kjai AbdoelQadir te Giritjĕndana, kjai AbdoelWahid, pĕrdikanhoofd te Radjawana kidoel, kjai DjamaloelDin te Tadjoeg (eveneens in Tjahjana), en daarna Malangjoeda en de namen van zijn leerlingen, verschillend in de diverse exemplaren. Uit de aanteekeningen van prof. Snouck Hurgronje bij de namen blijkt, dat het graf van AbdoelQadir van Giritjĕndana beroemd en druk bezocht was; de op hem volgende tradent was de broeder van Malangjoeda's vader; de dan volgende kjai DjamaloelDin was geen familie van Malangjoeda, en overleed te Mekka. Volgens mededeeling van een man uit de desa Makam waren hij en AbdoelWahid gelijkelijk leerlingen van AbdoelQadir en leerde Malangjoeda van AbdoelWahid.

In twee andere primbons, niet van deze serie, verschijnt Kjai Hasan Maulani daarentegen in een *Sjattaritische* silsilah. [4])

Deze aanwijzingen doen ons het Lengkongsche pĕsantrenonderricht kennen als ouderwetsch-mystiek, met sterk-magische bijmengselen.

1) Van de hand van Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Leiden 1921, bl. 128, 129.
3) Kjai Mas Daka is wel een andere naam voor Kjai Hasan Maulani. Het in de tweede paragraaf van dit hoofdstuk als no. 25 opgenomen gebed ontleent waarschijnlijk zijn naam aan hem.
2) Hs. Malangjoeda F.
4) Jav. hss. coll. Prof. Snouck Hurgronje No. 83, een primbon uit Garoet, alwaar de leer overgaat op zekeren Djen alArif te Patjalahan, (Manondjaja); copie van een hs. verkregen uit Banjoemas (desa Kober, Poerwakĕrta) in Nov. 1889.

Hiermede is in overeenstemming, dat omstreeks 1870 kjai Hasans naam in de streek waar hij gewerkt had nog alom bekend was doordat men hem de invoering van het duivelverjagen toeschreef, dat toentertijd nog steeds in zwang was. Dit duivelverjagen [1]) ging zoo in zijn werk, dat men zich op een vastgestelden tijd verzamelde voor de huizen waar b.v. bij ziekte de meeste ziektegevallen voorkwamen, en daar allerlei afval, oude, gebroken potten en pannen, versleten bezems, vodden, op een hoop gooide. Op een gegeven teeken nam men dat alles op, en liep er zoo gauw mogelijk mee naar de meest naburige desa in de richting van de zee, aldoor roepende:toedan setan, [2]), toedan setan! Daar aangekomen wierp men het vrachtje neer, en spoedde zich zoo snel mogelijk terug. De bewoners van de desa brachten den boel weer verder, en zoo voort, tot het zeestrand bereikt was, waar de satansdingen in zee geworpen werden. Het naar de zee brengen van onheil en ziekte is echter een overoud gebruik en komt ook elders in den Archipel voor. [3]). Hier heeft de traditie dus zeker ongelijk, maar zij bewijst dat Kjai Hasan als tezweerder in grooten roep gestaan moet hebben, anders zou zijn naam niet met deze oude wijze van duivelbanning in verband gebracht zijn.

De inwoners der desa Lengkong waren volgens de faam, die van hen uitging, allen zeer toovermachtig. Wilsen verhaalt: „Ook zijn er menschen die bijzonderen aanleg hebben om eenen teloeg (= orang tĕloeh, door hem beschreven als een toovenaar, die zich in een reiger veranderen kan, en kwaadwilligen aan middelen helpt om hun naasten te schaden) te herkennen, en, eveneens als men in Duitschland een dorp kent (Ströbek bij Halberstadt), waarin sedert driehonderd jaar ieder man schaakspelen kan, heeft men hier eene desa, Lengkong genoemd, waar een ieder den *orang teloeg* weet te herkennen." [4])

---

1) Zie de levendige beschrijving bij Wilsen, T. B. G. VII (1857), bl. 54—58.
2) Wij hebben dit overgenomen zooals het t.a.p. staat, al is het eerste woord ons onbekend. Men zou haast denken, dat de schrijver van het artikel meende de (Hollandsche) woorden *toe dan* verstaan te hebben.
3) Wilken, *Verspreide Geschriften* III, bl. 385; Skeat, *Malay Magic*, bl. 433—436, Snouck Hurgronje, *De Atjèhers* I, bl. 462. (*The Achehnese* I, bl. 417, 418). Gewoonlijk brengt men den ziektedemon aan boord van een scheepje en laat dit naar zee afdrijven.
4) Wilsen, l. c., bl. 65, 66.

De vraag rijst van wien Kjai Hasan al de bovengenoemde Arabische gebeden had.

Nu is het type dezer gebeden in den geheelen Islam uiterst populair; in Doutté's *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* b.v. wordt beschreven hoe een volledige ḥ i r z er uit behoort te zien.[1])

Hij omschrijft deze afweermiddelen als *„les amulettes qui sont, en quelque sorte, des incantations écrites".*[2]) Zij beginnen met een verhaal waarin het vinden of verkrijgen van het amulet verteld wordt. Dit gedeelte is evenzeer integreerend als de eigenlijke incantaties, immers *„la seule narration d'un fait détermînera un fait analogue".*[3]) Daarna volgt gewoonlijk de d a ' w a, Moslimsch-kabbalistische aanroeping van de macht Gods, met de bezwering den bezweerder alles goeds te verschaffen, dikwijls voorafgegaan door Koranverzen, waarin Allahs wondermacht wordt verheerlijkt. Dan volgt wel een gebed, waarin de bidder zich beroept op de geheimzinnige kracht van bepaalde soerahs van den Koran, of op de letters, die aan het begin van een aantal soerahs staan, op de magische figuren, die den „grooten naam Gods" in zich sluiten, e. d. meer. Enkele dezer a ḥ r â z zijn over een aanzienlijk gedeelte van de Mohammedaansche wereld verbreid. Met geringe wijzigingen, die soms meer de eigenlijke incantaties dan de inleidende verhalen betreffen, vindt men dezelfde bezweringsgebeden overal in hooge waardeering. Daar is b.v. de ḥ i r z s a b ' a ' u ḥ û d,[4]) de bezwering der zeven afspraken, n.l. van Salomo met Umm alSibjân, waarin deze haar eigen ondeugden opsomt: verhinderen van zwangerschap en geboorte, veroorzaken van impotentie, en vooral het loeren op kinderen. Aan Salomo, den heerscher óók over de djins, openbaart zij de formules, die tegen haar bescherming bieden kunnen.

Zeer bekend is ook de ḥ i r z M u r d j â n a ḥ[5]), die door een zwarte keukenslavin van Harûn alRasjid gevonden werd in de

1) Hoofdstuk III en IV. Vgl. ook *Studia Semitica et Orientalia*, by seven members of Glasgow University Oriental Society, 1920, bl. 84—114: *Some specimens of Moslem charms.*
2) o. c., bl. 111, 112.
3) o. c., bl. 111.
4) Doutté o. c., bl. 111 en volg.
5) *Studia Semitica et Orientalia*, bl. 90 en volg.
Doutté o. c., bl. 135 en volg., 153.
Depont et Coppolani, *Les confrèries religieuses Musulmanes*, bl. 139, noot 2, 140.
Ahlwardt, *Verzeichnis der Arab. Hss. Berlin* III, bl. 416.

keel van een doode merrie. Door de werking van dit amulet konden de op het kreng azende honden, wilde dieren en aasvogels er niet aankomen, maar toen Murdjânah het weggenomen had, verscheurden zij het in een oogwenk. Met dit toovermiddel wint de foeilelijke Asschepoes de liefde van den chalief. Toen zij nu overleed, liet de chalief een vrouw halen, die er haar beroep van maakte lijken te wasschen. Deze legde het lijk van de favorite des vorsten af, en vond toen het amulet. Zij stak het bij zich, met gevolg dat de chalief het lijk van Murdjânah uiterst leelijk vond, maar verliefd raakte op de lijkenwaschster.[1]) Doordat deze het aan haar kinderen overdroeg, is deze liefdeverwekker algemeen bekend geworden.

De ḥirz alAndrûn ontleent zijn naam aan den koning van een rijk, dat de zege der Moslimsche wapenen weerstond, tot een vogel hem den ḥirz, dien hij op het hoofd droeg, tegelijk met zijn kroon ontstal, en die beide in het kamp der Moslims liet vallen. Toen keerde de krijgskans.[2])

De ḥirz Andarûza begint met een verhaal, waarin een ter dood veroordeelde een talisman krijgt van Dja'far alÇâdiq, met het gevolg, dat de beul tot driemaal toe vergeefs poogt hem het hoofd af te slaan. Men fouilleert dan den veroordeelde, vindt het amulet, hoort dat het van 'Ali, den schoonzoon van den profeet, afkomstig is, en geeft den (on)gelukkige de vrijheid.[3])

De ḥirz aldjawsjan heet van den profeet zelf afkomstig te zijn. Hij kreeg dien op een heeten dag van Gabriel, met de vrijheid zijn zwaar pantser *(djawsjan)* uit te trekken, daar de ḥirz hem beter bescherming bieden zou.[4])

Heel vermakelijk is het inleidende verhaal van den overbekenden ḥirzalnâqah, den ḥirz van den kameel. Hasan de zoon van 'Ali reed eens op zijn kameel door de woestijn, toen hij langs een bedoeienenkamp kwam, waar een man was die het booze oog had. De man bercemde zich, voor iederen prijs, dien hij zou willen, Hasans kameel te kunnen koopen. Hij keek dus naar den kameel, waarop deze onmiddellijk ging liggen en niet verder te krijgen

1) Het motief van een bij lijkwassching gevonden amulet is een vaker voorkomend verhaalmotief, zie de bij Doutté, o. c., bl. 153, noot 2, geciteerde litteratuur.
2) Doutté, o. c., bl. 152.
3) Depont en Coppolani, o. c., bl. 134; vergel. Doutté, o. c., bl. 152, noot 2.
4) Doutté, o. c., bl. 152, 153. Tevens vergeleken wij een te Caïro gedrukt exemplaar, in het bezit van Dr. C. van Arendonk, alhier.

was. Hasan steeg af en onderzocht of het dier soms door een schorpioen gestoken was, maar dat bleek niet het geval. Hij haalde toen een papier uit zijn zak, en streek ermee over den kameel, beginnende tusschen de ooren van het dier. Daarop gaf hij het een klap, en het stond onmiddellijk op. Hasan begaf zich naar de Bedoeienen, en vroeg, wie er onder hen het booze oog had, en zich op een goedkoope manier van zijn rijdier had willen meester maken. Zij antwoordden: Wij zijn niet zulke lieden. Maar Hasan haalde zijn stuk papier weer voor den dag, en liet het onder hen rondgaan. Toen hij er den schuldige mee over het gelaat streek, bleef deze op de plaats dood. De Bedoeienen beschuldigden toen Hasan hun kameraad vermoord te hebben, maar toen hij zich als Hasan den zoon van 'Alî te kennen gaf, vroegen zij hem hun ook dien bezwerz te geven, opdat zij van de macht daarvan zouden kunnen partij trekken.[1])

Het is opvallend, dat vooral 'Alî of een zijner afstammelingen als verstrekkers van deze toovermiddelen worden beschouwd. Ook onder het genre der m u n â d j â t genoemde gebeden[2]) treft men er die op 'Alî als autoriteit teruggaan. Eén heet er zelfs Munâdjât 'Alî b. abi Tâlib. Het zou door een zich in Grieksche krijgsgevangenschap bevindenden Moslim van een vogel geleerd zijn.[3]) Ook hier, op het gebied der talismans en toovermiddelen, is het 'Alî, die de „madînat alasrâr" blijkt te zijn.

Doutté vermeldt uit Noord-Afrika, dat ook de wijze waarop het amulet is vervaardigd, niet onverschillig is. Een gedrukte tekst is oneindig veel minder waard dan een met de hand, het liefst door een joqqâsj of een ṭâlib, geschrevene. Ook de inkt moet liefst van bijzondere soort zijn, in geen geval Europeesch fabrikaat, maar van inlandsche makelij, bestaande uit een aftreksel van verkoolde wol. Nog beter is rozen-, saffraan-, of oranjebloesemwater. Het schrijfmateriaal mag verder papier zijn, maar dikwijls is ook gazellehuid voorgeschreven. Het geheel draagt men in een metalen doosje, 't zij van koper of van ijzer, of wel men tatoeëert zich ermee, en heeft dan een permanent amulet bij zich.[4])

(Naar men weet, verbiedt de godsdienstige wet het tatoeëeren.)

---

1) Depont en Coppolani, o. c., bl. 136; Ahlwardt o. c. III, bl. 416.
2) Een in Atjeh vervaardigd gebed van deze soort, de *Meunadjat van Marahaban*, is vermeld in *The Achehnese* II, bl. 187.
3) Ahlwardt o. c. III, bl. 417.
4) Doutté o. c. bl. 148—150. Een joqqâsj is een amulettenschrijver (joqsjah=kitâbah).

Wenden wij nu opnieuw den blik naar den ḥirz alJamâni, dan zien wij vooreerst, dat hij in zijn huidigen vorm onvolledig moet zijn, omdat het inleidende verhaal ontbreekt. Misschien dat dit zijn oorzaak vindt in de onvolledigheid van de beschikbare copie. In het aanwezige afschrift ligt echter een notitie, waarin beschreven wordt hoe een zekere Hadji Sandoen van dezen ḥirz kennis kreeg. Daaruit blijkt tevens, dat er wel een oorsprongsverhaal bij geweest moet zijn, omdat men weet te vertellen, dat een vorst van Jemen hem van den profeet ontving als steun in een oorlog, dien hij te voeren had.

Opmerkelijk is nu, dat onder de Arabische handschriften te Berlijn er een is, dat een bezweringsgebed bevat, hetwelk denzelfden aanhef heeft als deze ḥirz alJamâni, zoodat ook daar het inleidend verhaal blijkbaar ontbreekt. De catalogus vermeldt het dan ook niet onder de aḥrâz, maar geeft als titel op I'tiṣâm alSaifi, het schutsgebed van alSaifi. [1]) (In het gebed hier wordt echter gesproken van aldo'â alsaifi.)

Wellicht dat deze ḥirz dus ook elders nog onder een anderen naam schuilt. Hij zal, evenals de in de verzameling, die naar hem genoemd is, mede aanwezige gebeden, ook in andere Moslimsche streken wel niet onbekend zijn.

Aan den ḥirz alJamâni gaat in de verzameling, waaruit wij hier putten, vooraf een genealogie, waarbij tusschen den vorst van Jemen, die dit gebed van den profeet ontving ter versterking in den strijd, en Kjai Hasan Maulani tien geslachten zijn (!), en een ročroeba, opdracht aan allerlei heiligen en groote leeraars.

Het gebed zelf luidt:

'Azamtu 'alaikum jâ aṣḥâb alsiḥr walwaswâs
wa'taṣamtu bika jâ Allâh wabiḥaqq Chiḍr Chiḍr Waïljâs
wabiḥaqq Kahîdj Mahîdj Kahkahîdj Djûdj Djûdj
wabiḥaqq Kahîdj Mahîdj Azr Andjâs
wabiḥaqq Adam waNûḥ
wa'taṣamtu bika min sjarr aldjinn walins walahraman
walsjajâṭîn waldjunûd walatbâ' wamin 'kull alâfah wal-'âhah
wa' taṣamtu bika min kull balâ' biḥaqq Dânijâl wabiḥaqq
Aidjin Aidjin Dârisin Nûrisjin
wabiḥaqq Ahijan Sjarâhijan Adwanija Aṣa'uthin

1) Ahlwardt o. c. III, bl. 500, No. 4103.

wabiḥaqq ʿazamatika jâ Allâh (3 ×)
iḥfiẓnî iḥfiẓnî min albalâʾ walbalâja walâfâh walʿâhâh walbalijâh
wabiḥaqq Mûsa waʿIsa wabiḥaqq Dâwud waZakarija wabiḥaqq Ismaʿil waJaḥja wabiḥaqq Idrîs waSjith wabiḥaqq Muḥammad ṣallâ ʾllâhu ʿalaihi wasallam waʿalâ djamiʿ almursalîn
tawakkultu ʿalâʾlḥajj alladî lâ bidâjah lahu walâ nihâjah lahu waʿtaṣamtu bika min sjarr aldjinn walins biqirâʾat aldoʿâ alsaifi wastadjib doʿânâ jâghijâth almustaghithîn
aghithnî (3 ×) jâ man laisa kamithlihi sjaiʾwahuwa alsamiʿ albaṣîr (Koran 42 : 9)
ḥasbi Allâh waniʿma alwakîl (naar Koran 3 : 167) waniʿma almawlâ waniʿma alnaṣîr (Koran 8 : 41)
ghufrânaka rabbanâ waʾilaika almaṣîr (Koran 2 : 285)
waṣallâ ʾllâhu ʿalâ chairi chalqihi Muḥammadin waʿâlihi waʾaṣḥâbihi adjmaʿîn
subḥâna rabbika rabbiʾlʿizzati ʿammâ jaṣifûna wasalâmun ʿalâ ʾlmursalîn (Koran 37 : 180, 181)
walḥamdu lillâhi rabb al ʿâlamîn.

Ik bezweer u, o lieden van tooverkunst en influistering, en ik steun mij op U, o Allah, en op de realiteit van alChidr, alChidr en Elia, en op de realiteit van Kahîdj, Mahîdj, Kahkahîdj en Djûdj, Djûdj, en op de realiteit van Kahîdj, Azr en Andjâs, en op de realiteit van Adam en Noach.

Ik zoek mijn toevlucht bij U tegen het kwaad van djins en menschen, en Ahriman en duivelen en hunne legerscharen en volgelingen, en tegen alle ramp en nood.

Ik zoek mijn toevlucht bij U voor elke beproeving, en bij de realiteit van Daniel,Aidjin, Aidjin, Dârisin, Nûrisjin, en bij de realiteit van Ahijan, Sjarâhijan,[1]) Adwanîja, Aṣa'uthin, en bij de realiteit van Uwe grootheid, o Allah (3 maal).

Behoed mij, behoed mij voor rampen en beproevingen en nooden en ongelukken en bezoeking, en bij de realiteit van Mozes en Jezus, en de realiteit van David en Zacharias, en de realiteit van Ismael en Johannes, en de realiteit van Henoch en Seth, en bij de realiteit van Mohammad, Allah

1) Vgl. de „*pulceta* (lamp- charm), bij Herklots, *Qanoon-i-Islam*, 2de ed. tegenover bl. 244.

schenke hem zegen en vrede, en aan alle profeten en godsgezanten.

Ik vertrouw op den Levende, die begin noch einde kent, en ik neem mijn toevlucht tot U voor het kwaad van djins en menschen door middel van het reciet van het zwaardgebed (?). Hoor ons gebed, o Hulp der uitkomst zoekenden. Help mij!

O Gij die Uws gelijke niet hebt, Hoorder, Alziende! Allah is mij genoeg, en welk een toeverlaat, welk een Heer, welk een Helper!

Uwe vergeving, o onze Heer! Bij U komen wij uit.

Allah schenke Zijn zegen aan het beste Zijner schepping Mohammad, en zijn familie en zijn genooten, allen tezamen.

Lof zij Uw Heer, den Heer die verheven is boven hetgeen zij (n.l. Mohammeds bestrijders, de heidensche Mekkanen, Christenen, enz.) van Hem zeggen (Koran 37 : 180).

Vrede over de godsgezanten, en lof zij Allah, den Heer der werelden.

Een ander gebed dat zich eveneens in de verzameling van Noerhakim bevindt, is de beroemde ḥ i z b a l b a ḥ r, het gebed voor op zee.

Naar men weet is dit gebed al vrij oud, en is het zeer verbreid onder Moslims van alle landen.[1]) Men noemt het ook a l ḥ i z b a l a ṣ g h a r, het kleine gebed, in tegenstelling tot het groote,[2]) dat eveneens door ʿAlī abu ʾlḤasan alSjâḍilī opgesteld is. Het verhaal wil, dat alSjâḍilī (afkomstig uit Sjâḍalah, bij Tunis) dezen ḥizb albaḥr bij zijn laatsten pelgrimstocht naar Mekka in het jaar van zijn overlijden (1258) samenstelde.[3]) Hij schreef er zelf een buitengewone uitwerking aan toe, getuige zijn woorden bij het vernemen van de verovering van Baghdâd door de Mongolen. Wanneer men dit gebed had gereciteerd, zoo zeide hij, zou Baghdâd niet gevallen zijn.[4]) Het was hem dan ook door Moḥammad zelf ingegeven.

Volgens Ibn Baṭṭûṭa[5]) placht hij echter ieder jaar naar Opper-

1) Exemplaren zijn in bijna alle bibliotheken.
2) Ahlwardt o. c. III, bl. 410; commentaren erop vermeldt o.a. *Suppl. cat. Batavia*, bl. 189.
3) Haneberg, *Ali Abulhasan Schadeli*, in Z.D.M.G. VII (1853), bl. 25.
4) *Encyclopaedie des Islams* s.v. ḥizb.
5) *Voyages d'Ibn Batoutah*, ed. Defrémery en Sanguinetti, 1854, I, bl. 40 en volg.

Egypte te reizen, en dan, wanneer hij zich had ingescheept, dit gebed dagelijks te reciteeren. Zijn leerlingen zouden dit gebruik tot op dien tijd toe nog steeds hebben nagevolgd. Het voornaamste doel is, zooals zich laat begrijpen, een onderwerping van de zee (taschir albaḥr), door middel van een beroep op Allahs hulp, dien hij aan al zijn vrienden in moeilijke omstandigheden deed geworden. Hij immers was het die Abraham uit het vuur redde, en Salomo de macht gaf over menschen, djins en duivelen, enz. De namen Gods spelen er verder een gewichtige rol.

AlSjâdili schijnt een groot kabbalistisch mysticus geweest te zijn. Hij staat als auteur van nog meer ḥizbs te boek, en ook een mystieke dâ'irah staat op zijn naam. In de commentaren, die op den ḥizb albaḥr geschreven zijn, hebben mystici van hetzelfde slag hun vernuft laten spelen.[1]) 'Abdallâh Murâd b.v. schreef een verklaring, waarin hij zich baseerde op drie oudere commentaren. Zijn streven is *„durch eine Menge talismanischer Quadrate und Zahlen die geheimen Kräfte, welche in den verschiedenen Namen Gottes liegen, nachzuweisen, und beruft er sich dabei, ausser auf die obigen Commentare, auf Stellen verschiedener die Wort- und Namen-Geheimnisse mit Vorliebe behandelnder Schriftsteller, wie Ahmad alBâni, Abd alRahmân alBistâmi."*[2])

Al mag de oorspronkelijke kracht van het gebed vooral zijn de zee onderdanig te maken, hier in het binnenland van Java kan daarvan geen sprake meer zijn. Het is daarom niet minder waardevol, geschreven als het is in de heilige taal van den profeet, en vol van de heilige namen Gods. Van den „grootsten naam", alismalaʿẓam, dien het eveneens bevat, en die het vooral waardevol maakt, hooren wij hier niet.

Van eene genealogie is ook voorzien de ḥizb alNawawi; merkwaardigerwijze ontbreekt de auteur zelf daarin. Vijf plaatsen boven Hasan Maulani staat de naam van een bekende persoonlijkheid, n.l. Muṣṭafâ alBakrî, wiens levensloop door alMurâdi in zijn *Silk aldurar* beschreven is.[3]) Uit die bron weten wij, dat hij in 1749 overleed. Hoewel de overige namen van de silsilah tot op hem ons niet bekend zijn, is een uit vier leden bestaande reeks van tradenten in een eeuw tijds niet onmogelijk. Op Muṣṭafâ alBakrî

1) Ahlwardt, o. c. III, bl. 408—410; Van Ronkel, *Suppl. cat. Arab. hss. Batavia*, bl. 187—189.
2) Ahlwardt l. c.
3) *Silk aldurar* fî aʿyân alqarn althânî ʿasjar, door Abu Faḍl Muḥammad Chalîl alMurâdî, V, bl. 190 en volg.

volgt in de silsilah de auteur van de beroemde Hikam alᶜAṭâ'ijah, Ibn ʿAṭâ Allâh, die in A. H. 709 (A. D. 1309) overleed! Wanneer tenminste met Sjeich ᶜAtijat Allâh quṭub alzaman de schrijver der bekende spreukenverzameling bedoeld is.[1]) Voor 'Atijat Allâh telt de silsilah nog alChaḍir en Moḥammad onder hare leden.

De ḥizb alNawawî is ook uit andere bronnen bekend. In de Leidsche bibliotheek en in Berlijn zijn exemplaren te vinden. De inhoud is vrij saai, daar er een steeds grooter aantal vrome formules gesproken wordt over den bidder, zijn bezit en zijn gansche familie. Muṣṭafâ alBakrî schreef er een commentaar op in het jaar 1727. Indien de auteur de bekende schrijver van den Minhâdj is, dateert de ḥizb zelf van vóór 676 A. H. (1277), Nawawî's sterfjaar. De afwezigheid van kabbalistische bijmengselen maakt dit wel waarschijnlijk. Van een vroom hadîthgeleerde als Nawawî laat zich niet anders verwachten.

Muṣṭafâ alBakrî is eveneens tradent van den ḥirz alJamânî, maar hier zeven plaatsen boven Hasan Maulani. De rij verloopt als volgt: Abu Ismaᶜîl, hadji ʿAbdallâh Ibrâhîm, hadji Manṣûr, 'Abdallâh alHasanî, 'Abd alWahhâb, Sjeich Zamzam 'Abdallâh Jûsuf, Muṣṭafâ alBakrî. De eenige, die uit deze rij bekend is, is hadji M a n ṣ û r, wellicht de heilige van Pandeglang, naar wien een Bantĕnsche kroniek[2]) genoemd is. Naar het verhaal wil, was deze hadji Manṣûr de echte zoon van Sultan Agĕng, wiens plaats door een indringer, die zich voor hem uitgaf, werd ingenomen. Deze indringer streed tegen zijn „vader", en eigende zich de vorstelijke waardigheid toe. Later echter kwam de echte zoon terug, maar hij bemoeide zich niet met regeeringszaken, en stierf als heilige.

Intusschen regeerde Sultan Hadji aan het einde der zeventiende eeuw (gest. 1687), maar daarmede is omtrent den tijd waarin hadji Manṣûr leefde, nog niets gezegd.

Om de silsilah op haar waarde te schatten zou men van de andere leden ook meer moeten weten. De vier leden tusschen Hasan Maulani en alBakrî in de eene en de zeven leden in de andere

1) Exemplaren van de ḥikam o.a. te Leiden, *Cat. mss. or. VI*, bl. 21; Berlijn, Ahlwardt o. c. VII, bl. 603 en volg.; Batavia, *Suppl. cat.* bl. 147—149. Een andere mysticus b. 'Atâ was een tijdgenoot van alHallâdj.

2) De *Wawatjan Sadjarah Hadji Mangkoer*, een jong geschrift, dat in korte trekken de geschiedenis van Bantĕn verhaalt tot de feitelijke annexatie van het rijk door Daendels in 1808.
Dr. J. Brandes, in T.B.G. XXXVII bl. 425; Hoesein Djajadiningrat, *Critische beschouwing van de Sadjarah Banten*, bl. 14.

silsilah maken historiciteit niet aannemelijker, hoewel noch het een noch het ander op zichzelf onmogelijk is. Mustafâ alBakrî is dus de eenige, omtrent wien iets naders gevonden is kunnen worden. Hij leidde een zeer zwervend leven, en is wel een mysticus die als leermeester in dezen niet misplaatst is. Volgens de *Silk alduror* was hij van de ṭariqah Chalwatijah, maar had ook de werken van Ibn al'Arabî, de Tadbîrât alilâhîjah, de Fuṣûṣ alḥikam, de 'Anqâ' en stukken uit de Futûḥât alMakkîjah bestudeerd. Zijn leermeester 'Abd alLaṭîf alHalabî leidde hem tevens in de philosophische wetenschap in, en verleende hem in A. H. 1120 (A. D. 1708) de i ḏ n 'â m m. Tusschen dit jaar en het jaar 1749 moet dus zijn werkzaamheid als leeraar vallen.

Tusschen hem en den vorst van Jemen, die zijn ḥirz van den profeet ontving, zijn slechts twee geslachten.

Wat den tijd betreft is er geenerlei bezwaar aan te nemen dat Kjai Hasan Maulani deze gebeden leerde van iemand, die ze via enkele andere tradenten van Mustafâ alBakrî had. Dit valt echter niet verder na te gaan. Of een Javaansch moslim ze elders, op de pelgrimsreis misschien, geleerd heeft, of dat een moslim van uitheemsche origine ze op Java bekend gemaakt heeft, zij in het midden gelaten, en doet trouwens niet ter zake. Het gebruik, dat Noerhakim van deze gebeden, en wel speciaal van den ḥirz alJamânî maakte, is niet zoo verwonderlijk wanneer men meer op de uitwerking dan op den eigenlijken zin der bezwering let. Dat de ḥirz nu niet speciaal door den profeet aan den vorst van Jemen gegeven werd, opdat hij nog eens als aannemingsformulier voor nieuwe volgelingen van een Javaansch pretendent-ratoe-adil dienst zou doen, is een gedachte die niet opkomen kon. De magische kracht der vermoedelijk niet begrepen Arabische woorden, die op zichzelf al magisch van inhoud zijn, maakte het gebed voor ieder belangrijk doel uitermate geschikt. De magische lading der woorden kan tegen alle boosheid gebruikt, maar werkt ook positief door de ingewijden met bovennatuurlijke kracht te vervullen. Als zoodanig vatte men de inwijding in Noerhakims genootschap op. De tareq *voer in* de adepten.

2. De djampe's in het bezit van Noerhakim.

Zijn al de boven besproken gebeden van Arabische origine, en gaat Noerhakims kennis ervan terug op onderricht van Kjai Hasan Maulani, minstens even belangrijk voor de leerlingen van

Noerhakim, en even interessant, is wat er dan volgt in het boekje dat steeds Hirz alJamâni genoemd wordt in de officieele rapporten, omdat van den inhoud vooral dat gebed op zoo bijzondere wijze werd benut. Na de Arabische gebeden volgen n.l. een aantal spreuken van zeer verschillende strekking, doch op enkele uitzonderingen na geheel van inheemschen oorsprong. Zij heeten afkomstig te zijn van AbdoelLatif van Soemedang, die bekend was om zijn i l m o e s e p i, en schijnen werkelijk van Noerhakims leeringen deel uitgemaakt te hebben, daar zij ook voorkomen in een slechte en onvolledige copie van een Noerhakim-primbon, die door Holle verkregen werd. Hoewel zij dus niet behooren tot den geestelijken inventaris van Kjai Lengkong, dien wij in het bovenstaande gedeeltelijk beschreven, komt het ons het beste voor, ze hier onmiddellijk te laten volgen, daar zij bij de tot nu besproken stof het best aansluiten. Zooals reeds gezegd, zijn deze djampe's grootendeels niet-Moslimsch. In enkele is echter de invloed van het Moslimsch milieu merkbaar (zie de No's 3, 7, 8, 12, 13), afgezien dan van het gebruik der basmalah, die zulke bezweringen dikwijls inleidt of ook wel besluit. Slechts No. 13 en No. 25 zijn zuiver Moslimsch, No. 13 sluit in woordkeus aan bij de eerste der M u^{c} a w w i ḏ a t â n i, de beide soerahs waarmee de Koran eindigt, No. 25 is een Arabisch gebed, de d o^{c} â i s m d a k â. Wij hebben in het onderstaande de volgorde van den tekst gewijzigd, en de djampe's groepsgewijze bijeen geplaatst. Eerst drie gebeden, voor de plaats waar gebaad wordt, voor de beblazing van het ter gelegenheid van de besnijdenis te baden kind, en voor het besnijdenismes. Dan een aantal gebeden voor diverse doeleinden (No. 4-10). Daarna die tegen gevreesde dieren, tijger, rhinoceros, krokodil, en slang (No. 11-24), om met de do^{c} â ism dakâ, die zoowel tegen slangebeet als tegen waanzin en booze geesten helpt, te eindigen.

Behalve de in de noten geciteerde litteratuur is ter vergelijking Skeat's *Malay Magic* steeds interessant, hoewel de daar gegeven do'â's over het algemeen anders van taal en eenvoudiger zijn dan deze.

De hier beneden volgende bezweringsspreuken zijn in het Javaansch en in het Soendaneesch gesteld. Zij luiden als volgt:

1. a n o m b a l ĕ n g g o n m a n d i.
basmalah
boemi poetih djagat pasakit

boejoet poetih tjakra boewana
boejoet lintang singgah (al. singkar) boewana
isi ning radjah pamoenah noe moenah sadjagat kabeh
djĕlĕg boemi djĕlĕg langit
djĕlĕg djoerig djĕlĕg manoesa
pada sirna pada sampoerna
da sia djoerig lawas da aing manoesa lawas.

Ter bezwering van de plaats waar gebaad wordt.
Basmalah.
Witte aarde, ziektenland,
witte voorvader (die is) de geheele wereld,
voorvader der sterren, bloem der wereld!
Deze bezweringsspreuk, die de geheele wereld bezweert, luidt:
Hier aarde! hier hemel!
hier geesten! hier menschen!
Allen weg, vergaan.
Immers gij, geesten, zijt wel van oudsher, maar ook ik, mensch, ben van oudsher.

2. ini paranti nioep boedak dikoem.
basmalah
sang ratoe kalang bentang na toedjoe njampe koe maneh
sang ratoe kalang bentang na hantoe njampe koe maneh
sang ratoe desti k. b. na desti njampe koe maneh
sang ratoe siman k. b. na siman njampe koe maneh
sang ratoe sambang k. b. na sambang njampe koe maneh
sang ratoe koemanden k. b. na koemanden njampe koe maneh.

Om het te baden kind te beblazen.
Basmalah.
Vorst sterrekring, bezweert de toedjoe-ziekte zichzelf?
Vorst sterrekring, bezweert de hantoe zichzelf?
Vorst desti sterrekring, bezweert de desti zichzelf?
Vorst siman sterrekring, bezweert de siman zichzelf?
Vorst sambang sterrekring, bezweert de sambang zichzelf?
Vorst koemanden sterrekring, bezweert de koemanden zichzelf?

De ziekte zegt natuurlijk niet zelf de djampe, die tegen haar helpt. De bedoeling is dus: Doe geen kwaad, o glansvorst!
Door den invloed van sterreglans vallen de menschen n.l. flauw;

dit heet toedjoe; ook plotseling opkomende koorts heet zoo, en wordt door sterreglans veroorzaakt. Toedjoe dĕlĕg heet de ziekte, die zich openbaart in pijn in den buik en de maagstreek, zoomede in neiging tot braken. Het geneesmiddel daarvoor is inwrijvén met den fijngestooten kop van een dĕlĕg-visch (Oosting). Verdere toedjoe-ziekten zijnde toedjoe akar, t. rawajan, t. roroke, en t. koeriling.

De hantoe [1]) is een des nachts in de gedaante van een vurigen goudvisch, vurig kokosblad, of vurige slang rondvliegende booze geest (O.)

Volgens een aanteekening van Prof. Snouck Hurgronje bij deze spreuken is het een roode visch, die op b.v. Dinsdag- of Vrijdagnacht uit het water komt, en dan over zee vliegt in de gedaante van een vuurstreep (dan is hij hantoe). Hij sleept slangen mee, die als zijn staart worden. Komt hij een huis binnen, dan brengt hij dood. Witte ui [2]) en trasi (bĕdatjan) worden boven het huis gehangen om hem af te weren. De desti (ook hier is een oud woord dat „betoovering" beteekent, tot een boozen geest geworden) wordt nergens vermeld; Van der Tuuk vermeldt echter een desti baja als naam van een (Soendaneesch) waterspook, dat den badende koorts bezorgt (v. d. T. II, bl. 462).

De siman is een ziekte van plotselinge opzwelling zonder bekende oorzaak; sambang is een dwaalgeest, die pijnen of krampen in buik of maag veroorzaakt, vooral als die des nachts opkomen (Zie verder Jav. Hwdbk. s. v.). Kasambang is: medegevoerd door een geest.

Koemanden (ook kamandajan gespeld) is mij onbekend.

3. ini paranti njampe peso.
basmalah.
wit banjoe moelĭh banjoe
wit rasa moelih rasa

1) De hantoe als watergeest, die zich in vurige gedaante openbaart, is alom bekend. Men zie bij Wilken; Skeat, *Malay Magic;* Van Hasselt, *Midden-Sumatra;* Snouck Hurgronje, *De Atjèhers;* Kruyt, *Het Animisme.* Voor Tjĕrbon ook F. C. Wilsen, in T.B.G. VII, bl. 62, 63.

2) *Bawang bodas*, roest, en zeven soorten scherven moeten op elken hoek van het huis onder de neuten begraven worden. Habbema l. c., bl. 116. F. C. Wilsen, *Bijgeloovigheden der Soendaneezen*, T.B.G VI, en VII bl. 45—66, vermeldt uit Palimanan (Tjerbon), dat het roepen van *bawang* den hantoe al verdrijft, „want hij kan deze vrucht niet ruiken."

Allah kang anawa Allah kang tinawa
pangeran kang andjĕnĕngi
daging poetih ditawa koe sang daging poetih
pĕt rapĕt.

Voor het besnijdenismes.
Basmalah.
Het komt uit het water en keert terug tot water;
het komt uit de rasa en keert terug tot de rasa.
Allah is het die geneest, Allah die genezen wordt,
de Heer is het die bestiert.
Wit vleesch genezen door wit vleesch.
Van een! Aan een!

Deze bezwering heeft de mystieke eenheidsgedachte tot ondergrond. Het (kind) ontstaat uit het sperma, uit de rasa (der geslachtelijke vereeniging), en keert weder tot de rasa, welk woord in de primbonmystiek ook het smaken van de eenheid met het goddelijk Al kan aanduiden. Allah is het die geneest, maar de genezen mensch is goddelijk van diepste wezen.

4. ikilah pĕnawa maring oepas.
basmalah
soenja senja tawa si bombak
oepas baroewang ga ka mate (?)
si poetri oerip sang pĕrmana sang pĕrmana.

Om vergif krachteloos te maken.
Basmalah.
Leeg, ijdel, krachteloos is si bombak (?),
Gif en vergif....
De prinses leeft, levensgeest, levensgeest.

(oepas en baroewang zijn beide woorden voor vergif.)

5. ikilah sirĕp bradja.
basmalah.
bradja toetoet bradja iroet
bradja padĕm bradja sirĕp
rĕp sirĕp (3 maal).

Om de bradja te doen inslapen (Als iemand b.v. een plaats wil binnengaan waar veel bloed stroomt door doodslag of verwonding).

Basmalah.
Bradja volgt, bradja sleept mee,
bradja zij gebluscht, bradja ruste,
stil! rust! (3 maal).

De bradja vertoont zich doordien iemand een vuur voor de oogen ziet schemeren. Vgl. Jav. Hwdbk. s.v. tĕloeh: tĕloeh bradja, een luchtverschijnsel als een voorbijschietende ster. (Zie de volgende djampe).

6. ikilah maring tĕloeh bradja.
basmalah
loewas lejas rogo djol pos (3 maal).

Tegen het flauwvallen door bradja. (?)
Basmalah.
Wijd, ruim! floep! Daar komt hij (de flatus ventris, die verlichting geeft).
geeft?).

Vgl.: boek boek tĕleboek
kaki Sĕmar nandoer bĕngoek
pos plompong ora ana baja-bajane.

Naar R. Ng. Poerbatjaraka mij mededeelt, zegt men deze woorden, wanneer een klein kind last heeft van een gezwollen buikje, en klopt dan tegelijkertijd met de vingers daarop.

No. 5 wordt als men nog niet, deze als men reeds flauwgevallen is, aangewend.

7. ikilah maring bĕdilan.
loenga toewan salaka datĕng toewan Allah
doedoe gagawean ingsoen
gagawean toetoegoena pandaj
goena sagoena goena jang wisésa
banjoe moenah banjoe kapoenah
Allah noe moenah.

Voor den schutter.
Ga, zilverheer, naar Heer Allah.
Het is niet mijn werk, maar het werk van de paal (?) van den smid.
De uitwerking van elk middel is Gods werk.

't Water maakt rein en wordt rein gemaakt,
maar Allah is het die reinigt.

8. ini djampe silĕm.
roh banjoe makakalah dening njawa
njawa makakalah dening roh ilapi
roh ilapi ikoe sampoernane njawa sakabeh.

Bezwering voor den duiker.
De geest van het water wordt overwonnen door de ziel (van den duiker);
de ziel wordt overwonnen door den relatiegeest,
die de volmaaktheid aller zielen is.

9. ikilah maring ngalampahan.
ati paningal swara boedikoe moeroeb ing banjoe (bajoe)
rĕt kĕkĕkĕp
kedĕp saprawas (kaprawasa?)
atma sia beunang koe aing.

Om iets te verrichten (waarschijnlijk om verlegenheid te overwinnen als men bij iemand binnengaat).
Mijn binnenste, gezicht, stem, verstand stralen van het licht des Geestes.
Zie, gevat,
onderworpen, overweldigd,
uw ziel is in mijn macht.

10. poenika pasirnan.
sang ratoe manjoemoet poetih
sang ratoe djigĕl poetih
sira sĕmoeroepa maring boemi lata.

Om zich onzichtbaar te maken.
Vorst witte zachtheid
Vorst witte....
Ga gij in de vlakke aarde!

11. poenika panglĕmĕs sakehe oentoe koewat.
sang ratoe sioeng
sang rahi moeta
sang rĕsik poetih moelja djati.

Om alle sterke tanden zacht te maken.
Vorst slagtand,
blindgezicht,
schoon, wit,
waarlijk verheven!

12. poenika pamboengkĕman.
? ong
tjola tjalingkĕm
tcenggal mĕnga oelah
mingkĕm (?) [1])
jâ sjeichunâ anoe aghithnî bi'idni 'llâh.

Om den mond te stoppen. (Dient om te maken dat een gevaarlijk beest, of zelfs een mensch niet eet).
ong!
.....
Mond dicht!
O onze Heer zoo en zoo, help mij zoo Allah wil!

13. poenika njinggahakĕn sakehe machloek ing Allah.
a'ûdu bikalimâti 'llâhi 'ltâmmât min sjarri mâ chalaqa 'llâh. (3 maal).

Om alle (schadelijke) schepselen Gods ver weg te houden. Ik neem mijn toevlucht tot de volmaakte woorden Gods voor het kwaad, dat Allah geschapen heeft (3 maal).

14. ikilah do'â maring matjan.
ratoe moe'min bĕtara hibar boewana
praboe herang roengkoep
ja isoen ratoe moe'min bĕtara hibar boewana
praboe herang roengkoep.

Do'â tegen den tijger.
Geloovig vorst, Heer, die de wereld verlicht,
Vorst „licht-overdekkend",
Ik ben die geloovige vorst, de Heer, die de wereld verlicht, vorst licht-overdekkend.

1) In een der door R. A. Kern uitgegeven Soendaneesche bezweringsformules (Bijdr. VII—2, bl. 603—610) komt op bl. 606 een djampe voor, die eveneens begint: *ong, tjala tjali kemma (kama mani kama lingkemma sama mani sama mingkemma*, enz.).

Dezen worden blijkbaar door den tijger gevreesd; de biddende doet nu of hij die personen is.

15. ikilah do'â maring warak.
nama asĕrĕp aranira
asĕrĕp aran goeroenira
boel poetih aran pangeranira
noe moelĕs noe kapoengkĕs
sawoelĕs ngaleuleus
pĕk lĕs
toeh swarganira ing doehoer miga parnahe koelon.

Gebed tegen den rhinoceros.
Indringend heet gij,
indringend heet uw leeraar (slaat op den hoorn).
Wat wit opstijgt heeft uw Heer, die....
..... weg!
Kijk! Uw paradijs is boven de wolken in het Westen!

Het bergvolk wil den rhinoceros alleen van achteren aanvallen, omdat hij daar wondbaar is. De spreker wil zich voor het dier verbergen en noemt daarom dingen, waarnaar het ver moet uitkijken (Prof. S. H.).
Moelĕs=njĕrĕp (Wdbk. op gezag van Pleyte); leuleus=zacht, week.

16. ikilah sadjarah maring boeaja wasijjat saking mbah Tjandra Waloelon toeroen datĕng mbah AbdoelLatif.
Bĕtara sang koemambang larang
bĕtari sang koemba herang
rasa toemiba maring bajoe
bajoe aranira rasa waqtoe kala dijoega maring bijangira
sang koemba larang
sang koemba herang
sang tes herang
sang tes lenggang
montok dongkok
poehatji lara denok bĕgawat tjarang jang kenol
ti rasa waqtoe kala sira dikeupeul malekat ka asma doenja raden hijog hijoer
hidajat oellah ngaran panoetanira

bĕtara troes moentjar ngaran pangeranira
ratoe poerbaning Allah ngaran mameradanira.

De geslachtslijst van den krokodil.

Afkomstig van heer Tjandra Waloelon, en van dezen gekomen op heer AbdoelLaṭif.
Heer drijver op 't water, kostbare.
Vrouwe glimmende klepkooi.
De *rasa* valt in den levensgeest; [1])
levensgeest was uw naam, *rasa*, toen ten tijde dat gij door uw moeder gebaard werd.
Kostbare klepkooi,
glimmende klepkooi,
witte druppel,
heldere druppel,
dik en vet.
Poehatji, de poezele maagd.... de mollige,
Uit de *rasa* kwaamt gij, toen gij door de engelen werd vastgehouden, tot gij in de wereld kwaamt te heeten Heer gierende windvlaag. (hijoek hijoes?)
Leiding Gods is de naam van uw leidsman,
Heer aldoor schitterende is de naam van uw Heer;
Vorst eerste Gods is de naam van hem tot wien gij in gebed opstijgt.

Poehatji (of *Pohatji)* is in de *Wawatjan Soelandjana*, het verhaal van de rijstcultuur, [2]) de naam van de prinses, die de padi het aanzijn gaf. In de wawatjan heet later de padi zelf Poehatji. De naam is evenals Sri met de rijst vereenzelvigd. Hier als eerenaam voor den krokodil bedoeld. De namen van den leidsman en den Heer van den krokodil worden genoemd, omdat wie toont deze namen van de door het dier vereerde wezens te kennen, door dat dier gevreesd wordt.

Mi'râdj is de tweede phase van mystieke gebedsgemeenschap, na iḫrâm en vóór moenâdjât en toebadil.

17. ikilah aran sadoeloere boeaja.
boejoet badigoel ngaran ing hijoe
boejoet na boejar ngaran ing loeloen samak

1) Bij R. A. Kern, l. c., in een do'â ter bezwering van zwaar weder eveneens *rasa noe ngahoerip bajoe*.....
2) R. A. Kern l. c., bl. 605.

boejoet baligĕt ngaran ing lalagat
boejoet badigoel ngaran ing bĕboegĕl baligoet
tan ana sira ngaran oraj lĕmboe
sang ratoe sadoeng aran ing hantoe
sang ratoe boengbang sitar aran ing desti
sang ratoe kapĕndĕm aran ing entjok
bĕgawat pangisih tawa aran ing pandat
bĕtara seda koemambang ngaran oewanira di pĕsaran agoeng
bĕtara moenggĕl poetih taroes goemilang ngaran pamanira di moeara
boeta kasoendoelan ngaran memeh oewanira kang ana di sirah tjai
sang karatak herang aran paman sia noe poelang anting milir moedik.

Dit zijn de namen van de broeders van den krokodil.

Grootvader log heet de haai (zoo genoemd als men hem ziet in zee).

Grootvader zich uitspreidend heet de loeloen samak (opgerolde mat).

Grootvader kleefstof heet de lalagat.

Grootvader log heet de bĕboegĕl baligoet.

Gij zijt er niet heet de oraj lĕmboe.

Groote vorst heet de hantoe.

Begraven vorst heet de entjok.

Bĕgawat..... heet de pandat (?).

Die drijvende sterft heet uw oom in de groote draaikolk.

Heer witte breker, aldoor schitterende, heet uw oom, die in de samenvloeiing der rivieren woont.

Booze geest van de engte heet uw oom aan den oorsprong van de rivier.

Heldere snuffelaar heet uw oom, die heen en weer stroomaf en op gaat.

Door zijne familieleden bekend te maken hoopt men den krokodil baas te worden. De *loeloen samak*, letterlijk: opgerolde mat huist in rivierkolken *(leuwi)*, en trekt de menschen naar beneden. Hij komt des Vrijdagsavonds daaruit en ontrolt zich, maar rolt zich weer op, wanneer deze djampe gesproken wordt (Prof. S. H.). In Atjèh noemt men een dergelijken boosaardigen geest *baleuĕm beudé* of *bidé*, in Minangkabau *oela bidaj* of *badaj*.[1])

1) Dr. C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese* I, bl. 409.

De *lalagat* is een djin, die in het water leeft en de menschen b.v. bij een been pakt en verzwakt. De *hantoe* is boven reeds besproken.

De *boengbang sitar* is onbekend (boengbang = op-, weggeruimd).

Entjok heet een geest van ziekte in de leden, die iemand krijgt door b.v. lang in water of regen te zitten, leelamheid, die verspringt. (Prof. S. H.).

De samenvloeiingen van rivieren zijn plaatsen van gevaar; de brekers enz. hebben alle hun geesten. *Karatak herang* slaat wellicht op de witte gasbellen die uit het water komen.

18. g o e n a b o e a j a tĕdak saking Mas hadji Nabid ing Paroeng sapi desane.
basmalah
toekang sinang
toekang siang
kajoe djakoem
kjahi mardoem
sang ratoe bi dewi maja
adja irak soedi gawe.

Nuttig tegen den krokodil; afkomstig van Mas hadji Nabid te Paroeng sapi, in Soekapoera.
Baas mooi,
baas schitterend (euphemisme),
zakkoem-boom (een boom in de hel),
kjai Mardoem (als vleinaam voor den krokodil bedoeld),
Vorstin vrouwe Maja
Wil niets doen!

19. i k i l a h p a n g a g o m a r i n g o r a j lĕ m b o e tĕdak saking Raden Sjarif Djatinĕgara.
basmalah
sang serek maja ngaran oraj lĕmboe
sang sarek saroeni (saroepi) ngaran oraj lĕmboe
sang ratoe boejoet balijoet sawoese djoemĕnĕng ratoe
adja irak soedi gawe.

Ten gebruike tegen de oraj lĕmboe; afkomstig van Raden Sjarif te Djatinagara.
In naam van Allah, den Genadigen, den Erbarmer.

Kruipend tooverding heet de oraj lĕmboe (de grootste slang, [1]) die in de Soendalanden voorkomt).

Sang serek saroepi (saroeni) heet de oraj lĕmboe.

Vorst grootvader wenteling heet hij als hij koning is geworden.

Wil niets doen!

20. ikilah doᶜâ maring oraj lĕmboe.
sang ratoe parapat herang aran tjai kardi swarga
sang ratoe kanjoed poetih aran tjai geus tjor gĕboeh
sang ratoe goentoer poetih aran noe aja di sirah tjai
sang ratoe boengbang tawang aran noe aja di moeara tjai
sang ratoe kalang herang aran noe aja di tĕngah-tĕngah tjai
oelah irak soedi gawe
aing menta tjotjoöan sia sang rajak-rajak sang loba anak
top bae sang lontjang-lontjang sang lontjang-lontjang.

Gebed tegen de oraj lĕmboe.

Vorst blanke viersprong (?) heet het water, het werk des hemels.

Vorst witte strooming (b.v. als het water beweegt door visschen) heet het water als het volop stroomt.

Vorst witte overstrooming is de naam van den geest van de bron der rivier.

Vorst ruim en wijd (?) is de naam van die bij de samenvloeiing der rivieren woont.

Vorst helderkring (b.v. van weerspiegeling van zaken, b.v. zon in het water) is de naam van die is midden in het water.

Wil niets doen!

Ik verzoek (een van) die gij er op na houdt, groote heer, heer kinderrijk.

(Nu antwoordt hij quasi in naam van de oraj lĕmboe: uw verzoek willig ik in) Neem maar,.....

21. ikilah doᶜâ oelan-oelan (poenika pangoedang-oedang maring oela).
basmalah
bok rara wingwang
anak-anak pinggir dadalan
sapa benta

1) Over slangenbijgeloof der Soendaneezen zie de aanteekeningen van Ardiwinata over: *Bijgeloof in de Preangerregentschappen* (uitgegeven en vertaald door J. Habbema in Bijdr. VI—7, bl. 100—139 en 8, bl. 604—630) tweede stuk, bl. 614 en volg.

akoe benta
goeroemoe sareki
ah tawa
(ikilah pĕngakas-akas)
sang seda tawa (toewa)
sang sri poetih aranira
wingwang aran ing ratoenira.

Gebed om slangen te bezweren.
Dit is om de slangen zoet te houden.
Moedertje Rara wingwang,
Er zijn kinderen langs den weg.
Wie is *benta* (?)? Ik ben benta.
Uw leeraar is *Sareki* (?)
Machteloos!
Dit is ter verstijving van de slang.
Op hoogen leeftijd verscheidene!
Wille Sri is uw naam.
Wingwang is de naam van uw vorst.

De rijstgodin Sri is ook een naga, of incarneert zich dikwijls daarin. Die slang, die eigenlijk de rijstgodin is, heet *oraj naga*, of *boedak*, welke men zich voorstelt als een slang met drakeschubben en den kop van een manilla-woerd, waarop een bosje haar. Komt zij in huis of in de rijstschuur, dan voorspelt dit voorspoed, vooral wanneer zij ook nog in de rijstmand kruipt. Daar deze bezoeken van Nji Sri vooral des Donderdags en des Vrijdags plaats hebben, is het aan te raden dan wat roedjak voor haar klaar te zetten.[1]) (Zie ook boven bij Poehatji).

22. p o e n i k a p ĕ n a w a o e p a s e o e l a.
bĕtik manik tjintal poetih
poerbasari aranira.

Ter genezing van slangengif.
Bĕtik (?) manik, witte gifdruppel,
oeressentie is uw naam.

Manik is de heer der vergiften; alle gif schaadt alleen onder zijn toelating (Prof. S. H.).

1) Habbema l. c., bl. 615.

23. poenika pĕn'gakas-akas.
djagoel aran pangandĕganira
lĕmĕs ing saboek
akas ing aloe
ah akas ah akas.

Ter verstijving van de slang.
Djagoel heet uw standplaats. (De dwarshouten aan het hoofd van een inlandsch huis, V-vormig geveluitsteeksel.)
Zachtheid van een gordel,
stijfheid van een stamper.
Stijf! Stijf!

24. poenika pamoepoe bajoe (ikilah pamaten).
sidi mandi sira matija
mati sa'oedjang (sa'oedjar) ingsoen
njokot maning jen koewat lagi andĕlĕng sira ora koewat.

Om het leven van de slang weg te nemen.
Wis en waarachtig! Sterf!
Sterf op mijn woord!
Laat staan dat je zoudt kunnen vreten, zien kun je zelfs al niet meer!

25. lamoen ana wong sinaoet ing oela maka winatjakakĕn ping tiga soepaja tawa.
lamoen anambani wong edan atawa wong kĕna ing antoe laoet winatjakakĕn ing kcepinge kang tĕngĕn in sjâ Allâh waras.

ikilah dongane ism daqâ'
basmalah
bismillâh alladî laisa kamithlihi sjai' wahuwa bikull sjai'in 'alîm
bismillâh alchallâq al'alîm alladi laisa kamithlihi sjai' wahuwa alfattâḥ al'alîm
bismillâh alsamî' alladi laisa kamithlihi sjai' wahuwa al'alîm al'alî alqadir
bismillâh alchabîr al'azîz alkarim
bismillâh al'aziz alraḥîm alladi laisa kamithlihi sjai' wahuwa al'aziz alghafûr wallâh chair ḥafiz wahuwa arḥam alraḥîmîn
lâ tudrikuhu alabṣâr wahuwa judriku alabṣâr wahuwa allaṭîf alchabîr.

Wanneer iemand door een slang gebeten is, beleze men driemaal hiermede ter genezing. Moet het dienen voor een waanzinnige, of voor iemand die door de zee-hantoe getroffen is, dan spreke men het in het rechteroor. Zoo Allah wil, wordt hij dan beter.

Do'â ism daqâ'

In naam van Allah, den Genadige, den Erbarmer.

In naam van Allah, die Zijns gelijke niet kent, den Alwetende.

In naam van Allah, den wijzen Schepper, die Zijns gelijke niet kent, den wijzen Opener.

In naam van Allah, den Hoorende, die Zijns gelijke niet kent, den Wetende, den Hooge, den Machtige.

In naam van Allah, den Wijze, den Verhevene, den Milde.

In naam van Allah, den Verhevene, den Erbarmende, die Zijns gelijke niet kent, den Verhevene, den Vergevende, den besten Behoeder, den Allergenadigste. Niet bereiken Hem de blikken, maar Hij ziet al wat de menschen beoogen, Hij, de Genadige, de Wijze.

Na deze uitvoerige wedergave van de voornaamste gedeelten van het naar den Ḥirz alJamâni genoemde geschrift volstaan wij met den overigen inhoud kort aan te geven. Het bevat verder een beschrijving van de *salat hadjat* der *Rifa'ijah*, en van den *ratib Samman*, (bl. 27—36), een Arabisch citaat, waarin de datum Mei 1862 (bl. 38), een stukje waarin de *salat sjoekr* beschreven wordt, en een beschrijving van de *taraweh-salat* (bl. 39—44). Op bl. 44 verhaalt de schrijver van een stukje gedroomd te hebben, dat Kjai Hasan Maulani op een nader aangegeven tijdstip zijn werken onvoorwaardelijk overgegeven heeft (*pasrah amal doenja achirat*, 't zij aan God of aan zijn leermeester). Op bl. 50—52 staat een brief van Kjai Lengkong, overgeschreven te Bandoeng 29 Sawal 1265 (Sept. 1849), toen de in Maart 1842 gevangengenomen leeraar 67 jaar was. Daartusschen staan enkele tijdrekenkundige zaken, de heeren van den dag en hun tijd, een zonnewijzer, en een donga 'aqiqat.

Het geheel is dus een verzameling heterogene zaken, die in haar huidigen vorm wel op Noerhakim teruggaat. Het is, om zoo te zeggen, diens dictaat van hetgeen hij geleerd heeft, zoowel bij Kjai Lengkong, als ook later nog. Hetgeen wij boven overnamen leek ons het belangwekkendste er uit.

3. De Malangjoeda-boekjes.

A. De op zichzelf staande exemplaren.

De bij Malangjoeda en zijn moerids in beslag genomen primbons kan men in twee groepen onderverdeelen. De meerderheid is van één en hetzelfde type. Dit spreekt van zelf, waar zij uit afschriften van een in Malangjoeda's bezit geweest zijnde prototype bestaat. Zooals in het vorige hoofdstuk is medegedeeld, verspreidde Malangjoeda's plaatsvervanger de brieven en primbon-afschriften, die deze uit Buitenzorg toezond. De drie exemplaren, gemerkt A, H 3 en F, zijn echter van anderen inhoud dan het doorsnêe-type. Door de geweldige verbrokkeling der gegevens, die erin te vinden zijn, leenen zij zich niet voor wedergave in beknopten vorm. De geheele stof is er veel meer specifiek Javaansch getint dan in de *Akmalijah*-primbon, die den inhoud der andere exemplaren uitmaakt. Men vindt er do'â's, djampe's en geheimzinnige middelen in grooten getale. Verscheidene ervan dienen zich aan als afkomstig van bekende figuren uit de Javaansche geschiedenis, Kjai Agĕng Mataram, Senopati, Soenan Tĕgal wangi (Mangkoerat I), Pangeran Poegĕr, enz. Vermaningen, wetten en uitspraken van Soerja Alam, fragmenten van de Nawala pradata van Senopati, Djajabaja-fragmenten, de leer der verschillende heiligen, in den vorm der bestaande traditie, zooals die door Rinkes is bekend gemaakt, hunne gesprekken over de *Ilmoe djati* met hunne leerlingen wisselen af met mystieke verklaringen van nijah, takbir, basmalah, salât e. d., met recepten, medicijnen, berekeningen van gunstige en ongunstige dagen, beoordeelingen van krissen, tijdrekenkundige zaken, *und kein Ende*. Ook vindt men er particuliere notities, een soort dagboekaanteekeningen, b.v. over het vertrek van den G.G. 's Jacob, over de aankomst van een resident, over vreemde verhalen te Madioen gehoord aangaande Soenan Lawoe, over een onderzoek van een controleur naar de *poesĕr ing tanah Djawa*, enz. Theosophische stukjes over het tienvoudig wezen van den profeet, den zestienvoudigen oorsprong des menschen, de deelen van de noerboewat, de deelen des menschen in verband met dikir vindt men er naast mystieke beeldspraak, spiegelbeeld en origineel, dienaar en Heer, en ademleer.

Belangwekkende zaken genoeg, maar in zoo groote verscheidenheid, dat ze in kort bestek niet zijn weer te geven. Waar deze primbons bovendien slechts tot de verzameling-Malangjoeda zijn komen te behooren, omdat zij gevonden werden in het bezit

van lieden, die zijne moerids waren, zonder dat er aanwijzingen zijn, dat ook deze geschriften van hem zijn uitgegaan, zullen wij er ons verder niet mede bezighouden, maar overgaan tot een wat breedere behandeling der Malangjoeda-primbons van het gewone type, die de wijsheid van den *tareq Akmalijah* of *Kamalijah* bevatten.

B. Het doorsnêe-type

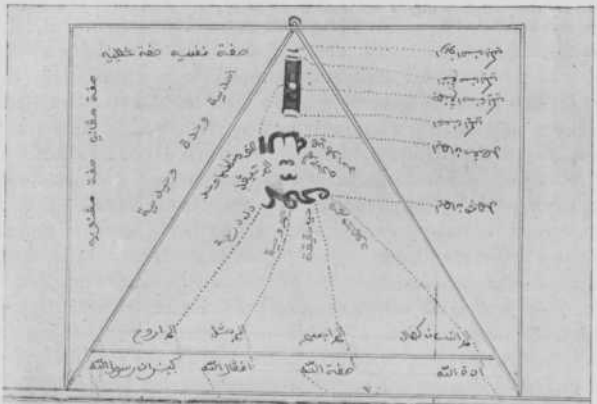
De inleidende wasijjat.

In deze Malangjoeda-boekjes van het doorsnêe-type ontleent Kjai Mas (of Panĕmbahan) Daka van Lengkong zijn wetenschap rechtstreeks aan Soenan Kalidjaga. Deze leerde van Soenan Bonang, die weer bij Maulana Maghribi onderricht genoot. Maulana Maghribi en Praboe Sasmata leerden gelijkelijk van Sultan Danarasa van Egypte, tusschen wien en Hoesein slechts twee tradenten zijn. Hoe fraai deze geestelijke genealogie ook klinken mag, het is overbodig te zeggen, dat zij te mooi is om historische waarde te hebben. Wijst dit doorloopen der silsilah met wali's alleen erop, dat hier mystieke wijsheid in combinatie min of meer van eigen vinding wordt geboden?

Deze Akmalijah-wetenschap dient zich aan als *ngelmoe njata, ngamal sampoerna*, het klare weten en het volmaakte handelen, waarmee een paraphraseering van het woord Akmalijah bedoeld is. De voortreffelijkheid van dezen *tareq* wordt geadstrueerd door een wasijjat van Sjeich Sâleh ibn Ahmad van Medina aan Mohammad Pĕkih te Batavia.[1]) Als product van Arabische origine is deze vermaning evenwel ondenkbaar, zooals uit den inhoud dadelijk blijken zal.

In totaal worden vijf *tareqs* opgesomd, n.l. *Sjatari Mohammad, Sjatarijah, Naqisbandijah, Alip hoeroepijah*, en *Kamalijah*, welk vijftal in verband wordt gebracht, met de vier rechtgeleide chaliefen en Mohammad, de vier letters van Mohammad en den „verheven naam" Allah, de vier rechtsscholen en den tasjdid. Volgens den uitleg, door een man uit Makam aan prof. Snouck Hurgronje gegeven, is in de eerste vier *tareqs*, waarbij de meesten blijven, alles *dalil*, hier beteekenend weg naar het doel, en bestaande in de verdeeling van allerlei naar imans, lichaamsdeelen, bloedsoorten, enz. In de vijfde is alles *madloel*, d. i. het doel waar men

1) Hs. Banjoemas No. 4B bl. 6 en volg.; No. 4D bl. 10 en volg.; hs. 137 bl. 72 en volg., enz.



Daerah der mystieke kennis naar de leer der Akmalijah, zooals die in de meeste Malangjoeda-boekjes voorkomt.

heengaat, zelf. Zoo is *Sjatari Mohammad* dan ook niet een orde, maar beteekent eerste beginselen; Mohammad beteekent hier niet de godsgezant, maar een van eerste graden.[1]) De *Kamalijah* wordt gecombineerd met den naam Mohammad, den naam Allah, en den tasjdid. Zonder de daerah, die in al deze boekjes op de wasijjat volgt en ook verderop nog eens voorkomt, is het eenigszins moeilijk zich een voorstelling hiervan te maken. In die daerah worden n.l. Allah en Mohammad zoo geschreven, dat boven den tasjdid van Mohammad (op den derden consonant), die van Allah (op den derden consonant van achter) onderst boven komt te staan. Deze beide woorden staan in den top van een driehoek, die naar onder uitloopt, en de bovenbouw is van de viertallen der muḥdathgraden, en wezen, eigenschappen, werken Gods, en de ṣ i d q. Daaronder zijn vier kolommen, die de vier woorden van het eerste lid der geloofsbelijdenis bovenaan voeren en waarin viertallen van allerlei aard zijn ondergebracht. Dat het mogelijk is den tasjdid zoo te schrijven, wijst er op, dat Allah en Mohammad één zijn van beteekenis.[2]) In verband met de verklaring der andere orden, of wat de opsteller van dezen climax daarvoor wenschte te houden, is hiermede ook weer de hooge rang der Kamalijah-orde gedemonstreerd. Zij heeft veel verhevener oorsprong dan de andere orden, die, wat iedere orde gaarne doet, zich op een der gezellen van Mohammad terug laten voeren.

De tareq Kamalijah omvat het deel der wetenschap, die tot het ledig concludeert (nĕrtĕmtokakĕn ing sĕpi), de vier andere omvatten het deel der werken. De Kamalijah bevestigt hen alle, en gaat zelf op in het noodwendig bestaande goddelijk wezen. In de met het viertal *tareqs* verder verbonden reeksen treffen we een aantal

1) Een voor de hand liggende verwarring is die tusschen *dalil* in dezen zin en *dalil* uit de bekende samenvoeging *dalil* en *hadith*, Koran en overlevering. Zoo ontstaat het trio *hadith, dalil, madloel*. Van de geloofsbelijdenis wordt b.v. gezegd, dat hare beteekenis is *hadith*, haar oorsprong *dalil*, en zij zelve *madloel*.
Hamza gebruikt de beide woorden eveneens, b.v. *Cod. Mal. 2016, Leiden*, bl. 51:

djika hĕndak ĕngkau sampoerna ibadat
ta' ajjoen dan woedjoed jogja dipĕndapat
dalil dan madloel hĕndak kau-lihat
mĕngkanja sampoerna bĕrnama ibadat.

2) Over den tasjdid wordt veel gespeculeerd. Het heet dat zonder hem de letters *alif, lam, lam, ha* niet *Allâh* luiden kunnen, en dat hij wijst op Allahs eeuwigheid. Of ook: één streepje ervan is het deel der engelen, één dat van Adam, en één dat van Mohammad. Elders weer: In den tasjdid zijn de *ma'lûmât* der verplichte werken, e.d. meer.

der ook van elders bekende aan. Zoo heeten de geloovigen *moe'min* *ʿâmm,m. châss, m. haqiqi*, en *m sampoerna*, de teqads [1]) heeten *kadjabarijah, qadarijah, wvedjoedijah*, en *ahl alsoennah waldjamâ'ah*, [2]) het geloof resp. *mardœd, maqboel, hidâjat*, en *maʿsoem*, de vier maqâms, die den „stand" der ziel t.a.v. God uitdrukken, *farq, djamʿ, djumʿ aldjamʿ*, en *baqâ*. De overbekende viertallen der moerids, napsoes, geesten, ʿâlams, muḥdath-graden, aspecten van het goddelijk wezen, enz. laten wij nu maar achterwege.

In de *Sjatari Mohammad* loochent de leerling zijn meester en gaat op in eigen werken; in de *Sjatarijah* gaat hij op in den goeroe en in eigen werken; in de *Naqisbandijah* gaat hij op in zijn leeraar en loochent eigen werken; in de *Alip hoeroepijah* gaat hij op in God en loochent zijn leeraar. De *Kamalijah* daarentegen is het allerbeste deel; het geloof is *moenpasal* (=mufaṣṣal, gedetailleerd, tot volle ontplooiing gebracht); zijn geest is de heilige geest, zijn *bangsa* zijn de vier aartsengelen. De vier bovengenoemde teqads zijn alle in de geloofsbelijdenis vervat, en komen uit de vier consonanten van het eerste woord daarvan (*asjhaloe*) voort. Men moet ze dus elk afzonderlijk kennen. De eerste heeft het deel der wereld, de tweede het deel des lichaams, de derde het deel van dienaar en Heer, de vierde het deel van leven en dood. Wie deze wetenschap bezit, heeft de *ngelmoe poerba-wisesa*, verklaard als de wetenschap van profeet en heilige. Zij heeft ten gevolge onbeperkte heerschappij en aannemelijkheid voor God in beide werelden.

In de namen dezer teqads, een bekend viertal, dat steeds in dezelfde volgorde wederkeert, vinden we ten eerste de betitelingen van twee richtingen uit den strijd over de praedestinatie in den Islam. [3]) Deze namen komen in de Javaansche godsdienstige litteratuur dikwijls voor zonder dat daarbij aan de oorspronkelijke beteekenis ook maar eenigszins gedacht kan worden, en beteekenen dan zooveel als aartsketter. [4]) In de oudere Indonesische littera-

1) De juiste afleiding van dit woord reeds op bl. 24 van *Taco Roorda's beoefening van het Javaansch bekeken* door H. N. v. d. Tuuk, 1854.
Verder Dr. C. Snouck Hurgronje in T.B.G. LIII (1911) bl. 296.
2) Vgl. Kraemer, o. c., bl. 54, en voor het prefix ka- ibidem bl. 55, noot. Voor den slotzin van hoofdstuk III, op bl. 55, is niet voldoende reden.
3) Overzicht en litteratuur bij F. L. Bakker, *De verhouding tusschen de almacht Gods en de zedelijke verantwoordelijkheid van den mensch in den Islam*, hoofdstuk IV.
4) Kraemer, o. c., bl. 202, 203.

tuur,[1]) en ook soms in jongere nog wel,[2]) is de juiste beteekenis der termen echter nog bekend.

De naam *Woedjoedijah* is vooral bekend uit Noer alDîn alRâniri's strijdschriften tegen de mystiek van Hamza, Sjams alDîn, en hunne volgelingen, die, naar illuster voorbeeld, eveneens „de philosophie met de mystiek vermengd hebben"[3]) Zij leeren de identiteit van goddelijk en menschelijk zijn (*woedjoed*), waardoor het onderscheid tusschen Schepper en schepsel wordt opgeheven. Deze aanvankelijke tegenstelling wordt in de Javaansche mystiek veelal aangeduid met de termen dienaar-Heer, Heerdienaar. Dat ook juiste herinneringen bij het overigens vaak zinloos combineeren van viertallen aanwezig zijn, leert hier de combinatie van *woedjoedijah* en het kennen van „het deel van dienaar en Heer". Met deze woorden is de mystiek van Hamza c. s. getypeerd. Hoe echt-Javaansch de uitdrukking Heer-dienaar ook geworden is, zij moet wel een vertaling zijn van de termen *rabb* en *ʿabd*. Want ten eerste kan het woord *goesti* als godsdienstige term nooit oud zijn, daar het oorspronkelijk een lagere titel is, die nu eens niet de gewone vulgariseering en vervlakking van alle aanspraakwoorden gedeeld heeft, integendeel; al blijft natuurlijk de mogelijkheid, dat men met andere woorden eenzelfde verhouding heeft aangegeven.[4]) Ten tweede is *rabb* in de oudtijds op Java gelezen mystieke litteratuur zeer gewoon. Het is opmerkelijk hoe vaak juist bij Hamza gesproken wordt van Heer en dienaar. Kraemer heeft aangetoond,[5]) dat reeds vóór ʿAbd alRaoef († 1650)[6]) van Maleïsche auteurs invloed op het Javaansche geestesleven is uitgegaan. En Hamza is juist de auteur wiens lievelingswoorden *rabb* en *ʿabd* zijn.

1) B. v. cod. Mal. 1952, bl. 39, waar beide opinies als *kufr* bestempeld worden, en de door de orthodoxie geaccepteerde oplossing wordt toegelicht met het beeld van een kist, die slechts door de samenwerking van sleutel en hand kan worden geopend.
2) B. v. *Wawatjan Soetoek Daka* (Jav.) in Soend. hss. coll. Prof. Snouck Hurgronje No. 42, bl. 20.
3) Ibn Hadjar al Asqalânî (naar Alûsî, *Djalâ*) geciteerd bij Massignon, *alHallaj* I, bl. 392. Over Rânirî als bestrijder van Hamza zie Kraemer, o. c., bl. 28 en volg.
4) Wanneer *gusti*, oorspronkelijk aanspraaktitel der *weçya's*, Heer is gaan beteekenen, valt moeilijk uit te maken. In het Adipurâna (cod 5019) bl. 10, 11, maken de *dharmmaning agusti* en de *dharmmaning akawula* deel uit van de achttien dharmma's. Dit hs. is echter zeer jong, en wellicht het geschrift zelf ook. (Zie Pigeaud, *De Tantu Panggelaran*, bl. 305.)
5) o. c., bl. 54.
6) Op wiens invloed Rinkes in zijn *Abdoerraoef van Singkel* gewezen had.

Leest men cod. mal. Leiden 2016, die de *Sjarâb al-ʿâsjiqîn* en verscheidene mystieke gedichten van zijn hand bevat, door, dan blijkt hij den naam Allah daar zoo goed als nooit te gebruiken. Hij spreekt steeds van: Heer, Heer der werelden, Heer der menschheid, vergevende Heer, verheven Heer, Heer van den verheven troon, Heere, vorst, soeltan, *amîr*, *chawâdjah*, *machdûm*.
De mensch heet in zijn verhoudig tot God dienaar, slaaf (*ʿabd*, *châdim*, *ghulâm*, *sakai*, *hamba*), wanneer tenminste geen part. praes. als: de gedenkende, de prijzende, de minnende, de getuigende, enz. met het bijbehoorend part. pass. als godsnaam wordt gebruikt. Hoewel ook in het zoo druk gelezen werk van alDjili, den *Insân alkâmil*, de termen heer en dienaar uiterst gewoon zijn, is het dus niet onwaarschijnlijk, dat mede onder den invloed van de Maleische Moslimsche litteratuur de thans zoo geliefde termen in zwang zijn gekomen.

Nog valt op te merken, dat het Bantĕnsche gezantschap, dat omstreeks 1630 naar Mekka gezonden werd, om voor de Bantĕnsche vorsten den Sultanstitel te vragen, ook inlichtingen inwinnen moest aangaande den zin van enkele geschriften, waaronder één met den naam *Woedjoedijah* prijkt. Wanneer wij nu lezen, dat Hamza op zijn zwerftochten, een onderwerp, dat hij in zijn geschriften herhaaldelijk aanroert, ook in Bantĕn geweest is, en dat op het einde der zeventiende eeuw een Sultan van Bantĕn het thans in de Leidsche bibliotheek aanwezige exemplaar van de *Sjarâb al-ʿAsjiqîn* in zijn bezit had, dan is het wellicht niet al te boud, te opperen, dat dat boek *Woedjoedijah*, waarover men ingelicht wenschte te worden, een geschrift van Hamza of van een zijner volgelingen geweest is.

Wat de *ngelmoe poerba-wisesa* betreft, met *amoerba amisesa* wordt Gods werk als wereldschepper en bestuurder aangeduid. Door de wetenschap der profeten en der heiligen daarin opgesloten te achten wordt de Kamalijahwijsheid weer als uiterst verheven gekenschetst, als de kennis van die beiden, over wier suprematie in de mystieke litteratuur steeds gesproken wordt, omvattend.

Naar men weet wordt de vraag naar de meerdere voortreffelijkheid van profeet of van heilige wel door den *tafdîl alnabî ʿalâ alwali* opgelost,[1]) maar dan toch meest zóó, dat de profeet quâ

1) Zie b.v. Hudjwîrî, *Kasjf almahdjûb* bl. 177—179; *alInsân alkâmil* hoofdstuk 63; L. Massignon, *alHallaj*, II, bl. 739, 752, 753; R. A. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, bl. 141; Tor Andrae, *Die person Muhammads*, bl. 375 en volg.

heilige hooger is dan de profeet, die niet meer is dan dat.

De methode om deze uitstekende wetenschap te verkrijgen is als volgt. Men vaste van Dinsdag tot Donderdagavond, en formuleere de intentie, des Dinsdags te vasten voor Adam, des Woensdags voor den godsgezant, en des Donderdags voor Mohammad. Voor den goeroe brenge men mee een stuk goed van zeven ellen lengte, een stuk mat van vier ellen, 9 duiten gewicht wierook, en voor een *sidèkah rasoel* een witten haan, als de adept een man, en een witte kip als de adept een vrouw is. Deze laatste zaken worden gewijd aan Adam, Mohammad en *rasoel oellah*, de engelen, de vier gezellen van Mohammad, de mystieke leeraars, de geloofsgetuigen, en de geleerden.

Om het verbond van den tareq Kamalijah in te gaan moet men weten de beteekenis van de woorden der *basmalah*, en de belijdenissen van de „waarheid van den godsgezant" (*sidq*), van het wezen, de eigenschappen en de werken Gods. Na het aannemen des verbonds reciteere men het volgende gebed:

„O Allah, de belijdenis van geest en lichaam, van geest en ziel, is de belijdenis die de zonden, waarin het lichaam bedreven is (of, naar een variant: die het uiterlijk des lichaams raken), vernietigt.

De zeven hellen zijn vernietigd en worden hemel. Allah zeide: „Verhef uwen Heer, en Hij zal uw leven verlengen en heil schenken aan de gemeente van Mohammad. Eer den pasgeborene." Heil der gemeente van Mohammad den godsgezant!"

Zooals in veel van zulke aparte belijdenissen op den oerstaat wordt gezinspeeld, waartoe men moet terugkeeren, zal hier wel met het: Eer den pasgeborene, iets dergelijks bedoeld zijn.[1])

De geheimenissen die achter de woorden en lettergrepen der *basmalah* gezocht worden, zet de auteur dan uiteen, als vervolg op den eisch tot kennis daarvan.[2])

Bis beteekent het voorkomen van al mijn zijn,

mi het voorkomen van de gedaante van al mijn zijn,

lah de naam van al mijn zijn,

1) In Vreede's *Cat. der Jav. en Mad. hss. te Leiden*, bl. 320, wordt een *soelock djabangbai* vermeld.

2) Vgl. Kraemer, o. c., bl. 213, alwaar tevens het gebruik van de basmalah in de magie wordt besproken. Zie daarover ook R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, Sufi*, bl. 164, alwaar de gegevens ontleend zijn aan een Maleische vertaling van de *Mudjarrabât* van Dairabi (*niet* Dirbi, zooals Winstedt geeft), de *Probata*, verzameld door den Egyptischen geleerde alDairabi (gest. 1151 A. H. = 1738). Zie over deze verzameling C. H. Becker in *Der Islam II*, bl. 36, alwaar wordt medegedeeld, dat zij ook in Oost-Afrika tot de populaire lectuur behoort.

irrah de spraak van mijn zijn, de vergadering van alle rasa, *man* het gehoor van mijn zijn, de vergadering van alle geluiden, *irra* het zien van mijn zijn, de vergadering van alle vormen, *him* de reuk van mijn zijn, de vergadering van alle leven.

De volmaakte *basmalah* luidt: *bismillah sarining oerip rasa toenggal soejoed agoeng soekma moelja dat sampoerna tes ĕning kawoelaning dat.*

„De essentie des levens is de ééne rasa, volkomen dienst van den Groote, den Verhevenen Goddelijken Geest, het volmaakte wezen, en de zuivere druppel is de dienaar van het Wezen."

De volmaakte belijdenis luidt:

„Ik ben het ééne zijn, het allerwezenlijkste des menschen. Ik ben het, die rust in de zuivere rust, Ik ben het schitterende, reine wezen, Ik het wezen Gods."

Het volmaakte geloof wordt als volgt geformuleerd:

„Het uiterlijk aanzien Gods wordt vernietigd, het zaad en het wezen verdwijnen, zijn geheele lichaam riekt, niets blijft er over. Het licht vergaat, het wezen wordt opgelost, zijn lichaam keert weer tot Gods almacht."

Wanneer in deze wasijjat, aan welker inheemschen oorsprong blijkens het bovenstaande geen twijfel bestaan kan, de quintessence van de Akmalijah-leer is nedergelegd, datgene waartoe men eerst langs de lagere graden van ontwikkeling komen kan, dan behoeft het verder geen betoog, dat men hier met een echt-Javaansche weergave van de uiterste consequentie der mystiek te doen heeft. De herhaalde wederkeer der woorden *rasa, ĕning, tes*, die in dit verband steeds voorkomen, wijst daarop ook reeds voldoende.

Enkele groepen gegevens.

Overzien wij verder wat in den primbon, die op de inleidende wasijat volgt, den heilbegeerigen geboden wordt, dan vinden wij daar een bizar mozaiek van kleine stukjes uit de gewijde wetenschappen van den Islam. Daar een inhoudsopgave naar de volgorde van den tekst allerminst een overzichtelijk geheel opleveren zou, zullen wij enkele der gegevens eenigszins trachten te groepeeren.

De samensteller van den primbon heeft wel bedoeld een afgerond geheel te geven, want het einde is allerminst abrupt. Desalniettemin krijgt men bij de lectuur meer de gedachte van bonte warreling

dan van systematischen opzet. Gegevens uit algemeen-wetenschappelijke propaedeuse en dogmatiek, zuiver orthodoxe verklaringen naast zeer kettersche van de meest ver gedreven pantheïstische strekking, stukjes op mystieke wijze verwerkte fiqh, theosophische leeringen staan alle dooreen. En het getal als classificeerend principe heeft bijna de alleenheerschappij. Zoo wordt b.v. de geloofsbelijdenis herhaaldelijk verklaard, soms eerst zuiver orthodox, maar vlak er achter pantheïstisch. Zoowel de beknopte (*iman moedjmal*) als de uitgewerkte, zesledige belijdenis (*iman moenpasal*) worden onderzocht; het woord *asjhadoe* in het bijzonder speelt een belangrijke rol. Ook de *basmalah* krijgt de noodige aandacht, zooals te verwachten valt bij deze geestesgesteldheid. Behalve de eigenschappen en de namen Gods worden de ter inleiding in de dogmatiek steeds besproken oordeelen, rede-, wettelijk en ervaringsoordeel herhaaldelijk in allerlei combinaties benut. Een gedeelte wordt ingeleid als quintessence van een leerboek over logica, maar bevat niets wat zulk een titel rechtvaardigt, daar het een uiteenzetting biedt aangaande de geliefde spreuk: Wie zichzelf kent, kent zijn Heer. Daarin wordt eerst over den mensch gehandeld, over de samenstelling van zijn lichaam, de bloedsoorten, enz. Dan worden de eigenschappen Gods opgesomd, en de verhouding van het lichaam tot God en de belijdenis, mede in verband met ontkenning en bevestiging. Bespreking van de salat en al hare onderdeelen neemt eveneens een belangrijke plaats in. Hier ligt een uitgestrekt veld van geheimenissen. De heilige boeken en de engelen worden vermeld, evenals de verklaring van allerlei vrome gebruiken, die ten deele op hetgeen er met Aminah, de moeder van Mohammad, tijdens haar zwangerschap gebeurde, worden teruggevoerd. Ook onderwerpen van eigenlijk-mystiek-theosopischen aard ontbreken niet, de zeven-graden-leer, *djawhar*, *rûh*, *dikir*, de verhouding van wetenschap en vrome werken, e.d.

Den besten indruk van de eigenaardige werkwijze zou men krijgen door een wedergave der drie-, vier-, zeventallen enz. naast elkaar in correspondeerende reeksen. Zoo wordt vaak in den tekst zelf ook al wat dan op één lijn zou komen te staan, achter elkaar opgesomd.

De Hollandsche primbon, op die wijze ontstaan, zou echter niet zonder meer duidelijk te verstaan zijn. Wij zullen daarom liever twee hoofdpunten uitkiezen, en daaromheen het een en ander groepeeren. Het onderling verbonden zijn van haast alle gegevens maakt het eer moeilijk niet steeds weer nieuwe groepen daarin te

betrekken, dan dat men spoedig aan een einde zou zijn. Als twee centra van grcepeering kiezen wij hier de geloofsbelijdenis en de salat, daar aan die beide heel wat wordt vastgeknoopt. Uit de ter zijde gelaten mededeelingen is natuurlijk nog meer te halen, maar de enkele niet zeer heldere kristallen, die uit de zwevende massa hier neerslaan, kunnen de samenstelling van het mengsel doen raden.

a. De sjahadat.

Naast de geloofsbelijdenis in haar Javaansche vertaling komen, als „volmaakte belijdenis", tal van zeer afwijkende uitspraken voor, dikwijls onmiddellijk achter de gewone gevoegd. Een op zich zelf duidelijk voorbeeld hiervan luidt:

„Mijn eigen wezen is, en ik weet beweging en rust van mijn eigen wezen. Er is geen Heer dan de essentie van mijn wezen. Mohammad is het leven van mijn wezen, mijn zijn is één met dat van mijn Heer. Mijn bewegen is één met dat van mijn leidsman, den levenden leidsman, die de gezant mijns Heeren is."

Een „belijdenis van vóór de schepping van hemel en aarde" luidt als volgt:

„Ik ben de schepper, de vrijmachtige heerscher, die alles omvat, het wezen van de vermenging van de moeder, wit, met het rood, den vader; het wezen van de belijdenis, dat er geen God is dan Allah. Dit is de onuitgesproken belijdenis van het wezen des lichaams, de plaats (wel=*maqâm*) van het hart dat is in eenheidsbelijden zonder één *(tawhîd tanpa loenggal)*, mijn *rasa*, d.w.z. Allah, de gezant Gods, het allerwezenlijkste van het „Hij is de realiteit" *(hoe haqq)*. De ware belijdenis, niet onderworpen aan dood, eeuwig, uiterst verheven, de sjahadat van geloof en eenheidsbelijdenis.

Mijn boek is de taal bij uitnemendheid, mijn plaats is de glans van het profeetschap, mijn woord is de uithuwelijking van het lichaam aan de ziel. Ik betuig mijn zijn: de beteekenis van „Mijn" is „Uw", de diepste beteekenis n.l.; want al wordt het groen, wit of zwart genoemd, het bestaat in eeuwigheid in deze en de andere wereld".

Ook de woorden van de sjahadat worden op zichzelf beschouwd, en als uiterste korte formuleeringen van geheele belijdenissen dieper ontleed. Zoo beteekent Allâhoe, het vierde woord der belijdenis:

„Het wezen is wit, zuiver, helder, rein, eeuwig. In de eeuwigheid

rust het, zuiver, wit. *Hij* is het leven, *Hij* het bewegen. *Hij* de rust, *Hij* de eeuwige. De realiteit is in zijn reinheid in eeuwige rust. Eeuwig wil zeggen: niet groot, niet klein, niet lang, niet kort, niet rond, niet ovaal, niet plat. Dat alles is hulsel van de *rasa*. *Hij* is wit, *Hij* is de heldere *rasa*, de witte *rasa*, de wezenlijke *rasa*, het wezenlijkste Gods."

De benaming: de twee woorden, die de geloofsbelijdenis dikwijls draagt, geeft gelegenheid andere in tweetal voorkomende zaken ermede te verbinden. Zoo blijkt zij niet alleen het komen uit, en het terugkeeren in den eeuwigen grond van alles aan te duiden, maar ook direct op de wording des menschen betrokken te worden, zoodat zij „onze vader en moeder" genoemd wordt. De vader is dan de drager van het wezen, de moeder draagster van de eigenschappen; omdat de mensch uit beiden voortkomt, wordt de een als *oesoel*, de ander als *asal* beschouwd, welke woorden beide oorsprong aanduiden (het eerste is eigenlijk de plur. van het tweede). Wij (er is immers sprake van „*onze* vader en moeder". *bapa lan baboe kita*) zijn de dragers van het bestaan, ons deel is de *adjal*, (Arab. *adjl*, oorzaak), maar in dit verband, blijkens de toevoeging: „dat ook heet noodwendig bestaande, dat ik vereer, en dat ons heeft doen worden", wel bedoelend, dat ons zijn en de grond van alle zijn eigenlijk ident zijn.

Wie deze beteekenis van de geloofsbelijdenis niet kent, is naar het voorkomen, in naam, een mensch, maar eigenlijk een duivel: hij heeft geenszins den trap van den volmaakten mensch bereikt, maar is aan het dier gelijk, is als „een karbouw, die rijst eet".

Geheel anders wordt weer met de geloofsbelijdenis gewerkt waar vooral hare vier zuilen ter sprake komen. De tweeledige belijdenis berust n.l. op de bevestiging van het wezen, de eigenschappen en de werken Gods, en op de bevestiging van de waarheid der profeten (*sidq, kabêneran rasoel oellah*). Bevestiging der drie eerstgenoemde zaken impliceert bevestiging der twintig eigenschappen Gods, daar onder elk een aantal daarvan ressorteert; bevestiging van het in de vierde plaats genoemde omvat al het voorafgaande en bestaat in het bevestigen van waarheid, betrouwbaarheid, en goddelijke zending, m.a.w. geloof in de drie voor het profeetschap onontbeerlijke en aan ieder profeet eigene factoren, die in de dogmatiek bij de behandeling van het karakter van profeten en godsgezanten besproken worden.

Voor deze vier zuilen staat ons lichaam borg met zijn vier

diri's, diri toepri,[1]) *diri tërdjalí, diri sendiri,* en *diri sabenèr ing diri,* die gewoonlijk een plaats vinden in de zoo geliefde indeelingen van den mikrokosmos naar viertallen, naast de djawhars, de elementen, de bloedsoorten, de napsoe's en wat dies meer zij. Tusschen de vier zuilen der belijdenis en de vier *diri's* wordt geacht een noodwendig verband te bestaan, „als tusschen huis en bezitter". Deze verhouding is zoo, dat de vier *diri's* eeuwig dood zijn, maar de vier zuilen eeuwig levend; wat elk der *diri's* doet leven is, dat hij één der zuilen draagt. Hiermede wordt wel bedoeld dat de mensch in zijn geestelijke organisatie op de vierledige fundeering der geloofsbelijdenis is aangelegd, en eigenlijk alleen daarin zijn bestaansrecht vindt. De vierledige ontkenning, die gelegen is in de vier woorden der geloofsbelijdenis, n.l. *nafj djins, nafj nâkirah, nafj salab,* en *nafj ithbât,* blijkt, hierop betrokken, ontkenning te zijn t.a.v. van de vier *diri's,* maar bevestiging t.a.v. de vier zuilen der belijdenis. Vereenigd zijn deze vierledige ontkenning en bevestiging in de twee vierletterige woorden *Allah* en *Mohammad,* en wel zoo, dat, wanneer *Allah* ontkenning is, *Mohammad* bevestiging is, en omgekeerd. Daarom is er tegelijkertijd beweging en rust mogelijk.[2])

Het rustende heet: het eeuwige van het geschapene; beweegt het, dan heet het: het geschapene van het eeuwige. Het woord *asjhadoe,* waarmee de geloofsbelijdenis begint, vereenigt beweging en rust in zich (daar de tweeledige belijdenis aangaande Allah en Mohammad zich er nog niet uit vertakt heeft?), het is het deel des Heeren, van den Eenigen, den eeuwigen bestaansgrond, die niet leeft noch sterft. Wat eeuwig dood is, heet *asal,* wat eeuwig leeft, *oesoel,* maar in *adjal* zijn beide vereenigd. Het zijn, dat zuivere rust is, de *adjal,* is de diepste grond van alle bestaan. Daarin zijn alle tegenstellingen overwonnen, daar het de volkomen abstract gedachte eenheid is.

In de hier behandelde primbons wordt aan het gewoon bevattingsvermogen tegemoet gekomen door een reeks namen van Allah op te stellen, waarbij het er om te doen is, te laten zien, dat alle

---

1) *Diri toepri* wordt verklaard als het lichaam zonder begrip van de verdere deelen, als b.v. het hart zonder het bloed en de verdere omringende zaken.

2) De bijgevoegde verklaring betrekt beweging en rust op de werkzaamheid van tong en hart. *Isbat Allah* is dan beweging van de tong. De bedoeling is blijkbaar, dat, waar tegelijkertijd beweging en rust mogelijk zijn, met de tong gezwegen en toch tegelijkertijd met het hart bevestigd kan worden.

aanbidders van God onder de eerste vier namen eigenlijk polytheïsten zijn, en dat de vereering — hoewel daarvan nauwelijks sprake is, en de term dus niet deugt — van Allah als *adjal* de hoogste godsdienst is. De eerste naam is *Allah ngoemoem* (=*'umûm*); dat is de God van hen die handelen zonder verder nadenken. Aarde, hemel, dag, nacht, ja, al wat er op de wereld is, is dus hun God, daar zij daarvan onmiddellijk afhankelijk zijn. De tweede naam is *Allah oesoel*, d.w.z. de Koran, de God van de *ahl oelsarengat*, eigenlijk een honderdtal (de honderd pitten van den rozenkrans, voor de honderd namen Gods).

De derde naam is *Allah misal* (=*mithâl*), uitgedrukt door de vijf letters van den naam Gods, (omdat die als 't ware een *tamthîl* vormen voor het gemeende). Dat is de God der *ahl oeltaregat*, die God dienen, maar eigenlijk de vier zinnen, reuk, gezicht, gehoor, en spraak voor God houden.

De vierde naam is *Allah asal*, de God van de *ahl oelhaqiqat*, die „beweging en rust" als God beschouwen.

De vijfde is *Allah adjal*, waarmede men zeggen wil, dat Hij is zonder gedaante, vorm, richting, plaats, en dat Hij noodwendig bestaat, de God van hen voor wie beweging en rust in de eenheid zijn opgegaan.

Hetzelfde wordt naar voren gebracht bij een uitleg van de *sidekah njoertanah*, den eersten heilmaatijd, die ten behoeve van een doode wordt gegeven. Met de te dier gelegenheid uitgesproken takbirs wil men zeggen, dat de doode zijn oorsprong heeft uit het leven, of eigenlijk, dat de levende zijn oorsprong heeft uit den dood en de doode uit het leven, hetwelk elkaar bevestigt. Leven en dood tezamen heet *adjal*, het is zonder letter of klank, verdraagt leven noch dood, bestaat in eeuwigheid, en heeft geen schepper.

De eerste twee termen worden oorspronkelijk dus slechts voor secundaire oorzaken gebruikt, zooals b.v. daar waar *asal* en *oesoel* dienen om vader en moeder aan te duiden als de veroorzakers van 's menschen tijdelijk bestaan, tegenover *adjal* als zijn eeuwigen zijnsgrond. Bij combinatie van zaken, die in gelijk getal voorkomen, wordt echter dikwijls een klakkeloos gebruik gemaakt van deze namen zonder dat er eenige grond voor is om de reeksen aldus te bestempelen.

Een ander verband waarin o. a. ook de vier zuilen der geloofsbelijdenis geplaatst worden, gaat uit van de vier boeken Tawrat, Zaboer, Indjil en Koran. De geheele indeeling met al haar vier-

tallen wordt *agama kang achir* en deel van alle profeten genoemd, maar lager gesteld dan de *agama kang awwal*, waarin het slechts om de twee woorden Allah en Mohammad gaat. Hierin is Allah de *isligha*, Mohammad de *ifliqar*; een hoogst eigenaardige gebruik van deze indeeling der eigenschappen Gods. Vooraf gaat een kleine toelichting over de indeeling der 104 profetische boeken.[1]) De honderd overblijvende boeken hebben tezamen 30 letters, daar ook de Koran 30 *djoez'* heeft. Deze 30 letters komen samen in de 20 van de *basmalah*. Ook de tegenwoordige wet wordt gezegd uit dertig letters te bestaan, en deze wetskennis komt uit in klare wetenschap en volmaakte werken (*ngelmoe njata, ngamal sampoerna*). De combinatie *'ilm-'amal* wijst terug naar in mystieke litteratuur gebruikelijke beschouwingen over de waarde en de onwaarde van *'ilm*, ook al is dit mystieke verlichting, zonder de werken, die ook in de Javaansche litteratuur van dat soort voorkomen. „Wie het belijdt met de tong en weet in zijn hart, maar niet betracht in de daad, is als Iblis."[2]) Als van den profeet afkomstig worden herhaaldelijk uitspraken van dergelijke strekking geciteerd, terwijl ook op de onwaarde van wetsbetrachting zonder meer met gezaghebbende woorden wordt gewezen.[3])

In de hier gegeven beschouwing worden *'ilm* en *'amal* echter op de twee groepen in de zeven graden betrokken. De drie qadim-

1) Vgl. hiervoor Horten, *Religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, bl. 170—171.

2) Kraemer, o. c., bl. 139. De twee onmiddellijk voorafgaande uitspraken herinneren sterk aan Hudjwiri, *Kasjf almahdjub*, bl. 10: zâhir bî ḥaqîqat i bâṭin nifâq bûd ubâṭin bî zâhir zindakah. Wetenschap nut voor zoover zij in practijk gebracht kan worden; naar meer dan dat vrage men voorloopig niet, getuige de anecdote van Ibrâhîm ibn Adham en den steen, die vroeg omgekeerd te worden, en toen deze woorden vertoonde: *anta lâ ta'malu bimâ ta'lamu, fakaifa tatlubu mâ lâ ta'lamu*. (Kasjf bl. 9). Vandaar dat het *saqadare kang den-lakokakên* op fol. 31*a* van Gunnings tekst wel met: voor zoover in practijk gebracht kan worden, vertaald moet worden. Vgl. ook fol. 35*b*, eerste zin, en de woorden van den profeet: *man 'amila bimâ 'alima awrathahu Allâh 'ilma mâ lam ja'lam*.

3) Jav. hss. coll. Prof. Snouck Hurgronje No. 137, bl. 75, bl. 162—164, alwaar een vrij uitvoerige Arabische tekst:

waman 'abada 'laxmâ dûna 'lma' nâ faqad kafara
man 'abada 'lma' nâ dûna 'laxmâ faqad nâfaqa
man' abada 'laxmâ dûna 'lma' nâ faqad asjraka
man' abada 'lma' nâ bihaqîqat alma' rifah fahuwa mu' min haqq
man taraka 'laxmâ walma' nâ fahuwa ma' rifah min kull ma' rifah.

Ditzelfde alleen in Javaansche vertaling in *Kitab Mustaka rantjang* (cod. or. Leiden No. 5441), bl. 111—112.

graden heeten *'ilm*, en zijn *bâṭin*, de vier moehdath-graden zijn *'amal* en *lâhir*. *Ahadijat* beantwoordt aan het woord *asjhadoe*, *wahdat* aan *Allah*, *wahidijat* aan Mohammad. De vier moehdath graden worden gecombineerd met bovengenoemde zuilen van de belijdenis en het geheel weer met de zeven soorten geloof, *(sampoerna, moedjmal, moenpasal, mardoed, maqboel, hidajat*, en *ma'soem)*. Het uit de vier soorten bloed, uit de vier elementen afkomstig, bestaande lichaam is belast met al wat *'amal* genoemd wordt en verricht dus de vier salatbewegingen: staan, zich buigen, zich prosterneeren en zitten. De *takbirat oelihrâm*, het uitspreken van *Allâhoe akbar* aan het begin van de salat, komt voort uit de twee woorden Allah en Mohammad, die de twee woorden van de *takbirat* dragen, daar deze voortkomen uit „het volmaakt geloof", waartoe *iman moedjmal* en *iman moenpasal* samenkomen tot *asjhadoe*, het volstrekte één.

Er is dus parallelie tusschen de zeven graden waarin de âleenheid door de differentiatie heen tot zichzelf wederkeert, de geloofsbelijdenis met hare zuilen, haar inhoud en de samenvatting daarvan in *asjhadoe*, en de salat, waarin de tegenstelling tusschen Heer en dienaar tot eenheid overwonnen wordt. Of liever: uit de ten slotte bereikte eenheid wordt ook voor de overige leden der reeks een parallelie geconstrueerd, die dan weer als verwijzing naar de eenheid gelden moet.[1])

Ook de letters van de sjahadat zijn niet ontsnapt aan een nauwkeurig onderzoek, waardoor daarin fijnheden ontdekt werden, die onmogelijk zonder dieperen zin konden zijn. Hier doet de grammatica een waardevolle onderscheiding aan de hand. Het *lâ ilâha illâ 'llâh* telt, op Javaansche wijze geschreven, twaalf letters, waarvan er vier „levend" zijn, vier „dood" en vier „doodend". Levend is n.l. de beginletter van een open lettergreep, doodend die van een gesloten lettergreep, en dood een door een *pasangan* gevolgde of van een *paten* voorziene letter. De eerste groep van vier, de doode letters, is het deel van Adam; de tweede, de levende letters is het deel van Mohammad; de derde, de doodende letters, is het deel van de engelen. Deze drie groepen zijn wederom *dalil*, want

1) Bij deze beschouwingen over de bezitters van *iman moedjmal* en *iman moenpasal* heeft men zeker ook te denken aan reminiscensen van de theosophische leer van mystici als Ibn al 'Arabi aangaande den *insân alkâmil*, het einddoel der schepping, in wien al wat in den gewonen mensch *mudjmal* (men zou kunnen vertalen: *potentieel*) aanwezig is, *mufassal*, tot ontplooiing gebracht, is.

in Adam ligt de aanwijzing, dat de dooden naar Heer Allah gaan, Mohammad wijst de levenden op Allah, en de engelen maken het doode levend en het levende dood, en verwijzen zoo eveneens naar Allah. [1])

Mohammad rasoel oellah telt eveneens twaalf consonanten; ieder woord vier. Hiervan wijst Mohammad op den mikrokosmos, rasoel op den makrokosmos, en Allah op den schepper van die beide. Ook in de aanwijzingen tot het gebruik der formule *lâ ilâha illâ 'llâh* als dikirformule komen dergelijke indeelingen voor. Deze aanwijzingen zijn vervat in een stuk, dat zich ook weer aandient als wasijjat van Sjeich Saleh ibn Ahmad te Medina, dezelfde die als tradent van de wasijjat des profeets over de Kamalijah-orde optrad.

Om zich Gode aannemelijk te maken in deze en de andere wereld, zoo heet het daar, spreke men de bedoelde formule driehonderd maal per etmaal uit, bij de eerste waqtoe honderd maal, bij de tweede en derde drie en dertigmaal, bij de vierde vier en dertig maal, bij de vijfde weer honderd maal. Deze drie honderdtallen hebben hun *asal* en *oesoel* resp. uit het lichaam en Adam, daar deze door God is toegesproken, den *rûh* en Mohammad, daar deze ons lichaam geschapen heeft, en de ziel en de engelen, daar deze ons eerbiedsbetoon en onze lofprijzingen in deze en de andere wereld overbrengen. Van de twaalf letters der formule komen de aanvangsletters der vier woorden aan Adam toe, de vier sluitletters aan Mohammad, de vier daarna overschietende *lam's* aan de engelen.

Op soortgelijke wijze wordt ook de zesdeelige geloofsbelijdenis behandeld. De zes artikelen daarvan moeten tezamen zestig letters tellen. Om dit aantal te bereiken neemt de auteur het met de

1) Eenzelfde beschouwing wordt ook gewijd aan de drie *hoekoems*, de redeoordeelen. De beteekenis van *mogelijk* (djâ'iz, Jav. *wênang*) is dood, dat voor leven vatbaar, levend, dat aan dood onderhevig is. Dit is het deel der engelen. *Noodwendig* (wâdjib, Jav. omschreven door *tětěp, ora kenang owah gingsir ora ngalihalih ěnggon sabab pěsti anane*) is het deel van Mohammad, daar deze éénmaal stierf, maar in eeuwigheid nu leeft. *Ongerijmd* (mustahîl, muhâl, Jav. *mokal*) is het deel van Adam, daar deze eenmaal leefde, maar in eeuwigheid dood is zonder eenig leven (Verwarring van Adam en 'adam, niet-zijn.)

Deze drie *hoekoems* zijn met het ervaringsoordeel alle *dalil*, Adam van dood, Mohammad van leven, de engelen van hetgeen het doode levend maakt. Zij komen voort uit de vier letters van Allahs naam, die op hun beurt eveneens weer *dalil* zijn van Allah, het met vier letters en tasjdîd volledig geschreven woord. Deze geheele naam is dus eigenlijk *madloel* van alles.

Arabische orthographie en grammatica niet al te nauw; zoo wordt b.v. het tweede lid: en zijne engelen, tot *walmalā'ikatihi* verknoeid. Deze zestig letters worden eveneens in drie deelen verdeeld, ieder van twintig letters, twintig doode, deel van Adam, enz. Zij heeten, vermeerderd met de vier letters van Allah, voorwaarden des geloofs. Door hun getal wijzen deze „voorwaarden" echter ook op de engelen van mikro- en makrokosmos, die eveneens zestig in getal zijn. Deze engelen zijn dus ook in het geloof, zooals dat in de zes artikelen is neergelegd, vereenigd. In de erop volgende opsomming worden echter slechts vijf groepen van vier engelen genoemd. De eerste groep is die der vier aartsengelen; zij gaan op in Gods wezen en zijn naar buiten het wezen des menschen, enz. De vijfde groep zijn vier engelen in gestalten als menschen; dit zijn de vier kleurverschijningen zwart, rood, geel, wit. Hen kan men uitnoodigen tot een onderhoud, en als boodschapper gebruiken. Zij vormen naar buiten 's menschen schaduwbeeld.

De engelen van den makrokosmos worden blijkbaar geacht voortdurende salat tot Allahs eer te verrichten. Zij kunnen dus naar de vier verrichtingen bij de salat in vier groepen onderscheiden worden. Eenzelfde mogelijkheid van onderscheiding ziet onze peinzer in de geheele hem omringende wereld. De vaste stand der rotsen, het bewegen der landdieren, het duiken der visschen in het water, en de rust der planten levert hem voor het eerbiedsbetoon der engelen een treffende parallel. De engelen met hun vierderlei salatbewegingen brengen deze hulde der geheele aarde aan God over, en hetzelfde doet de zesdeelige geloofsbelijdenis, die immers „aanwijzing" van de engelenwereld is.[1])

Door deze uitvoerige gedachtenspinsels is directe betrekking der geloofsartikelen op het eigen zijn niet op den achtergrond geraakt. Zoo worden bij een andere verklaring de termen alle wel goed weergegeven, maar onmiddellijk daarop naar de ingsoenleer geëxpliceerd. Ik geloof aan Allah, wil zeggen: ik geloof in mijn bestaan *(wœdjoed ingsoen iki)*; Zijne engelen, d.w.z. handen en

1) In een zeer onduidelijke passage worden de engelen van den makrokosmos in ordening vergeleken met groepen beambten van den kraton, de *soeranata's*, de *djoeroe's*, en de *pĕrdikans*. Over hunne functies kan men iets lezen bij Winter, *Zamenspraken I, Over verschillende beambten in den kraton;* over de soeranata's ook bij Groneman, De *Garĕbĕgs*, bl. 59, noot 141. De *djoeroe's* worden genoemd: *wong kang ngawrochi sapoetjoek ing goenoeng*. Tot de werkzaamheden der *djoeroe's* behoort het naar den Lawoe brengen van de oude kleeren van den vorst (Jogja); hierop slaat deze aanduiding wellicht.

voeten van mijn bestaan; Zijne boeken, d.w.z. het schrift van mijn bestaan; en dat de goede beschikkingen, d.w.z. het indachtig zijn aan mijn wezen, en de kwade d.w.z. het niet-indachtig zijn aan mijn wezen; van Allah komen. Juist de dubbelzinnige term *ingsoen*, die zoowel ik, de zelfbewuste mensch, als Ik, de alldoordringende realiteit, beteekent, suggereert, naar Kraemer reeds opmerkte, in redeneeringen als deze de grondgedachte van deze pantheïstische leer.[1])

b. De salat.

Het schijnt wel of de salat zich over haar achteruitzetting in het dagelijksch leven wreekt door in de godsdienstige litteratuur een bijzonder groote plaats voor zich op te eischen. Uiteenzettingen van de diepere beteekenis van de salat liggen in de primbons voor het grijpen. Heel veel verschillen doen zij in den regel niet.

De stichtelijke lectuur, die vele soeloeks bidden, beveelt getrouw sembahjangen steeds weer opnieuw aan. Zoo het uit de directe waarneming dus al niet bekend was, zou hieruit reeds een conclusie te trekken zijn. Want men rekent wel den tijd naar het slaan op de Lĕdoogs, maar geeft aan dien oproep heel zelden gehoor. Alleen in de pesantrens beheerschte het vijftal salats de indeeling der dagelijksche werkzaamheden, en leerde men dus getrouw den salatplicht vervullen. Dat was wel het minimumpractijk van den godsdienst, dat men er op deed.[2]) In het gewone leven vond wie naar buiten blijk wilde geven het met den godsdienst ernstiger te nemen dan de groote schare, als eerste middel daartoe getrouwe salatverrichting. De groote massa evenwel zou in dezen van zich moeten laten zeggen, dat zij *bangga* was en de geloofsbelijdenis „slachtte en vernielde".[3]) Het is niet zonder beteekenis, dat bij de opsomming der vier of vijf steeds hoogere salats niet de gewone salat onderaan staat, maar de *salat djoem'ah*, terwijl de gewone salat niet eens wordt genoemd. Evenzoo wordt in de geschiedenis van Lĕmah Abang in het nalaten van de dagelijksche salat geen getuigenis tegen den heilige gezien; het verzuim van den Vrijdagsdienst wordt hier gebruikt om den aanval te openen.

1) Kraemer o. c. bl. 82 en volg.
2) Dr. C. Snouck Hurgronje V. G. IV I, bl. 158.
3) anambĕleh angroesak kalimah kalih (*Wawatjan soeloek daka* bl. 16.)

Professor Snouck Hurgronje heeft ter verklaring van deze laksheid in zake de salatvervulling erop gewezen, dat de pioniers van den Islam in den Archipel meer nadruk legden op gedachte dan op actie. Geestelijke oefeningen zijn van oudsher effectiever geacht dan lichamelijke salat-uitoefening. „Such has been the negative result of the attitude of the teachers, who have given the common people but little to counterbalance their neglect of the ritual prayers; for the great majority were not of course educated up to the exalted philosophic method above referred to, and all that they gleaned therefrom was a few (to them meaningless) formulas and expressions which they regarded as provision for the journey to another world. On the other hand, had they been subjected to a more Arabic regime they would have obtained, in place of these formulas, which they do not clearly understand and yet often *feel* the influence of, a system of lingual and gymnastic exercises the meaning of which would have been still more incomprehensible to them; for the ritual prayers with their posturings and genuflections and Arabic formulas which even an Arab does not understand if he be unlearned, are a perfect mystery to all but a very small minority of those who observe them. The exchange would thus have given them nothing better than what they had before". [1])

Beschouwingen van de salat naar haar innerlijke zijde, bepaling van haar wezen en waarde voor het godsdienstig leven, varieeren min of meer naar de mate, waarin de auteur de consequenties der monistische immanentieleer, waar aller sympathie ten slotte toch naar uitgaat, aandurft. Er zijn teksten, die heel onschuldig beginnen met erop te wijzen, dat men moet weten wien het eerbiedsbetoon geldt, anders kan men het beter laten.

Zij, die salat doen zonder kennis van *sadjati ning elmoe sëmbahjang*, worden vergeleken met een parkiet, die den geheelen dag in zijn kooi rondbuitelt; de geluiden die zij daarbij doen hooren met de conversatie van duivels, of met het geknor van boschvarkens. [2]) Wat voor zin heeft lippendienst, en waarvoor zou men zich het voorhoofd tot bulten stooten bij het prosterneeren? Wie niet weet wien de salat geldt, staat nog ten achter bij een schaap, want dat kent tenminste zijn eigen heer. [3])

1) *The Achehnese* II, bl. 306, 307.
2) Ook Sech Lëmah Abang drijft den spot met de ritueele salat (T.B.G. 55, bl. 106 en volg.). Vgl. ook Tjëntini I, bl. 207.
3) Cod. Jav. No. 1795 deel II bl. 325, 326, 360, 367; vgl. Jesaja 1 : 3.

Alras blijkt dan echter die kennis van zijn Heer neer te komen op de *kawoela-goesti*-wetenschap, waarbij de verhouding van dienaar en Heer op verschillende wijze kan worden geteekend. Al naar gelang hierbij op eenheid dan wel op onderscheiden-zijn de nadruk valt, wordt ook aan de uiterlijke inachtneming der godsdienstplichten, verdiept en verinnerlijkt, verschillende waarde toegekend. Dikwijls krijgt men den indruk, dat het nog min of meer orthodox geschoolde denken de emotioneel sterk ervaren eenheid nog niet heeft kunnen of willen verwerken bij de bepaling van de onderlinge verhouding van God, mensch, en wereld. Aan den anderen kant is er, trots de exuberante wijze waarop steeds weer in allerlei beelden getuigd wordt van het voor het verstand niet te ontleden geheimenis der eenheid, toch ook vaak een welbewust handhaven der betrekkelijke dualiteit;[1]) zelfs een zoo speculatieve geest als de auteur van den *Insân alkâmil*, het in den Archipel zoo druk gelezen geschrift, kan het „creatuurgevoel" toch nooit geheel van zich afzetten, vooral niet waar hij uit zijn spitsvondig, met uitgebreid philosophisch apparaat redeneerend betoog naar de vrijere uiting van het vers overgaat. Het prachtige, van fier zelfbewustzijn getuigende gedicht, waarmee het tweede hoofdstuk eindigt, zij hier als voorbeeld geciteerd:

„Mij is de heerschappij in de beide werelden, daarin zie ik niets dan mijzelf, waarvan ik gunst zou hopen of dat ik vreezen zou.
Vóór mij is geen vóór dat mij bepaalt, en na mij is geen na welks zin ik zou voorafgaan.[2])
Ik omvat alle volmaaktheden, en ik ben de majesteitelijke verhevenheid van het Al, ik ben Het.
Wat gij ziet van de mineralen en planten en van de dieren met hun gemeenschapsgevoel en al hun geaardheid,
Wat gij ziet van elementen en natuur, en van de atomen, welker materie naar den oorsprong is (als) parfum .....
Ik ben dat Al, het Al vertoont mij, en *Ik* openbaar mij in zijn realiteit,
Ik ben de Heer van het menschdom; alle creatuur is naam, en mijn wezen is het benoemde....

1) Zie aanteekening 2.
2) In zijn *Kitâb nafj altaxjbih* redeneert alHallâdj op dezelfde wijze om aan te toonen hoe ongerijmd het is, dat het verstand zich uitput om het menschelijk denken in verband te brengen tot God (Zie Massignon, *AlHallaj* II, bl. 636 en volg., en het aldaar over dezen betoogtrant opgemerkte).

Maar zie, in al wat ik vermeldde, niet naar het wezen beschouwd, ben ik de dienaar die terugkeert bij zijn Heer,
Arm, ellendig, laag, vernederd, geboeid in zonden door banden van overtreding."

Het spreekt vanzelf, dat waar de salat als eerbiedsbetoon met het aannemen van twee personen in bepaalde verhouding staat of valt, bij streng monistische beschouwing zij als geheel zinloos wegvallen moet. Wanneer zij toch behouden blijft, kan dit geschieden, doordat zij een geheel nieuwe verklaring verkrijgt, die haar het oorspronkelijk karakter feitelijk geheel ontneemt. [1])

Ook kan zij haar waarde behouden als middel om in de eenheid op te gaan, zodat zij dan ook als de ontmoeting van dienaar en Heer kan worden gekenschetst. In de Indonesische mystiek is het vooral Hamza die ten dezen zooveel mogelijk binnen de orthodoxe perken tracht te blijven, en die de salat, als paedagogisch hulpmiddel, of hoe dan ook, geenszins versmaadt. Waarom ook zou de salat hem, die zich beroemt een eeuwige vereeniging te smaken, niet het „hoog leven der momenten" geboden hebben. [2])

Bij alDjili daarentegen is de salat geworden uitdrukking van de eenheid der goddelijke realiteit (*'ibârah 'an wâḥidîjat alhaqq ta'âlâ*). De ervoor vereischte ritueele reinheid is de aanduiding van reinheid van het zijn aanklevende tekortkomingen. Het voor de ablutie benoodigde water duidt aan, dat die tekortkomingen eerst worden weggenomen door het doorwerken der goddelijke eigenschappen, die het leven van dat zijn uitmaken; immers het water is het geheim des levens. [3]) Het in acht nemen der *qiblah* wijst op het zich richten naar het al omvattende bij het zoeken van de goddelijke realiteit; de *nîjah* op volledige inschakeling van het binnenste daarbij. De *takbîrat alihrâm* wijst erop, dat de goddelijke heerlijkheid uitgaat boven en meer omvat dan elke manifestatie daarvan, en dat zij daaruit niet valt te definieeren. Het reciet van de *fâtihah* wijst op het bestaan van Zijn volmaaktheid in den mensch, daar deze de „openende" van het bestaan is, waarmee God de sloten der bestaande dingen opent, enz. Van de salatbewegingen zij hier alleen de verklaring van het

1) Cf. Friedrich Heiler, *Das Gebet*, bl. 202 en volg.
2) Zie aanteekening 3.
3) Het oeroud geloof aan het water als het levenselement kan dus hier zelfs nog dienst doen. In ms. M. P. No. 235 der Bibl. Nat. te Parijs, bl. 11, heet de heer van het element water *muhjî*, die van het vuur *'alîm*, van de lucht *qawî*, die van de aarde *ḥakîm*.

staan vermeld, daar hier bijzonder duidelijk uitkomt, dat de beteekenis van de salat geworden is een zichzelf bij monde van, en door verrichting van den mensch prijzen van diens eigen wezen. In het staan, dat wijst op Gods eeuwigheid, is de dienaar de plaatsvervanger Gods, of zoo men wil, God zelf, zoodat het woord:„Allah hoort wie hem prijst", door hem als een mededeeling van eigen staat mag worden opgevat, waardoor Gods hooren en het lofprijzen der schepping eigenlijk één en hetzelfde is in twee staten. [1])

De salat is hier dus om haar symbolische waarde gehandhaafd; waarom ook niet, waar in de speculatieve mystiek alles symbool is. Voor de ekstatische eenheidsbeleving is echter ook de salat een scherm, dat van het wezen scheidt. Uitspraken van deze strekking biedt een met de hier behandelde collectie hss. sterk verwante primbon uit Bandoeng [2]) in een kleine bloemlezing Arabische citaten, waaraan wij het volgende ontleenen:

AlMaḥmûd zeide: „De salat is scheiding van Allah, gelijk aan de scheiding tusschen hel en paradijs. Nalaten van de salat is het hoogste".

De profeet zeide: „In den contemplatieven staat is het nalaten van de salat plicht (fariḍah) evenals de salat (in het algemeen) plicht is (farḍ). Dit beteekent dat men niet ziet op de uiterlijke salat, noch op de innerlijke, doch alleen de genieting smaakt van het schouwen Gods."

Hasan alBaṣri zeide: „Salat, zakat, vasten, en pelgrimstocht is als het dienen van alLât en al'Uzzâ (de godinnen der heidensche Mekkanen).".

'Umar zeide: Allah kent de salat niet, daar hij het reine hart kent; de reine is het licht van het goddelijk wezen en zijn eigenschappen."

---

1) *alInsân alkâmil*, laatste faṣl. De verklaring van de tweede prosternatie valt uit dit kader. Zij toch wordt gezegd te wijzen op den *maqâm al'ubûdijah*, den terugkeer van *haqq* tot *chalq*. Dit zou aansluiten bij een verklaring der salatverrichtingen als een stijgen naar de eenheid toe, zooals die ook elders wel wordt gevonden. Men kan zich denken, dat na een reeks als *ihrâm*, *mi'râdj*, *munâdjât* en *tabâdul*, beschrijvende de wijding, de verheffing, het fluisterend onderhoud met God, en de wezensverwisseling, de salat wordt beëindigd met een terugkeer naar aardschen staat. AlDjîlî's verklaring is overigens echter louter speculatief. Op te merken valt nog, dat de uit kitab Bajân âlif door Kraemer, o. c., bl. 79, aanm. 2, geciteerde verklaring deze termen, die emotioneele staten beschrijven, speculatief interpreteert.

2) Jav. hss. coll. Snouck Hurgronje No. 137, bl. 229 en volg.

Andere uitspraken komen uit ascetisch-mystieken kring; weer andere stellen salat en het in zich voelen kloppen van het goddelijk Alleven gelijk.

Abu Bakr zeide: „De salat is het aflaten van het vleesch." [1])

ʿAlī zeide: „De salat is het aflaten van al wat niet Allah is; slechts de arme om Gods wil bereikt dit." [2]).

In dit verband past ook de uitspraak van den profeet: *Tarku 'ldunjâ ra's kull ʿibâdah wahubbu 'ldunjâ ra's kull chaṭiʾah.* Dat ook langs dezen weg het zien van God te bereiken valt, wordt ter toelichting van een andere uitspraak van ʿUmar b. alChaṭṭâb er uitdrukkelijk bij gezegd. Deze kon zeggen: „Mijn hart zag mijn Heer", daar zijn hart gereinigd was door zijn ḍikr, ʿibâdah en ṭâʿah, en God zich hem onthulde, daar hij het gebod Gods, Hem nederig in 't geheim aan te roepen (Koran 7 : 204) had opgevolgd.

In den trant van ʿAlī's uitspraak wordt Koran 8 : 23: „Gedenk uw Heer wanneer gij vergeten hebt", aangevuld met: wat niet Allah is. Sjeich Nadjmu 'ldîn alKubrâ zeide: „De salat bestaat uit vier zaken, met hare volmaaktheid als vijfde, te weten abluti›, nijah, zuivere toewijding, en gnosis. Deze laatste bestaat hierin dat Allah zichzelf prijst met de tong van zijn dienaar. Immers de salat is niet ter oorzake van het geschapene, maar komt neer op wat enkele mystici gezegd hebben: „Ten tijde dat de dienaar Heer is, is er zonder twijfel geen dienaar dan de Heer, d.w.z. wanneer de dienaar in God opgaat, ziet hij noch zijn eigen bestaan noch dat zijns Heeren."

Het bijeenbrengen van deze uitspraken is volstrekt niet alleen geschied naar het uiterlijke gezichtspunt dat ze alle iets over de salat zeggen. Want hoe wij ook trachten deze uitspraken ontledend te classificeeren, in de kawoela-goestiwetenschap hooren ze alle thuis. Het zou onjavaansch zijn in bespiegeling alleen den weg tot het hoogste heil te zoeken. Waar *tjegah toeroe, tjegah mangan*

1) In overeenstemming met het traditioneele karakter van Abu Bakr, ook in de Jav. litt., zie b.v. Adji Saka, M.N.Z.G. XIII, bl. 176. In de (Christ.) Syrische mystieke litt. wordt een dergelijke uitspraak van Isaac van Nineveh overgeleverd. Zie: A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, bl. XXXIII.

2) Bekend is ook de spreuk van ʿAlī: *mâ raʾaitu sjaiʾan illâ raʾaitu Allâh fihi. Kasjf almahdjûb*, bl. 254 wordt deze uitspraak aan Mohammad Wâsi toegeschreven. In Jav. hss. coll. Snouck Hurgronje No. 77 worden van den profeet en van zijn vier opvolgers allen zulke uitspraken opgesomd. De profeet zou gezegd hebben: man naẓara sjaiʾan walam jara Allâh fihi fahuwa bâṭil; Abu Bakr: mâ raʾaitu sjaiʾan illâ raʾaitu Allâh qablahu; Umar, id. met vervanging van qablahu door baʿdahu; Uthmân, id. met maʿahu.

reeds voor het bereiken van veel minder gewichtige doeleinden onmisbaar is, kan zonder algeheele dooding van het vleesch het hoogste doel zeker niet worden bereikt [1]). In het reeds meer geciteerde hs. 137 wordt de weg om tot God te komen als tweevoudig geteekend [2]). De eene, waarover pas na uitleg van den tweeden wordt uitgeweid, is die van door Gods hulp getrokken te worden, waardoor de weg dan vanzelf is gewezen. De andere is het zelf tot God gaan door in afzondering met bedwang zijner lusten zich in Hem alleen te concentreeren. Dan blijkt ten slotte dat het vinden van God niet een gevolg is van het zich tot Hem wenden van den dienaar, doch van Gods hulp alleen. In de woorden van den profeet: „Bewaar God en Hij zal u bewaren" vindt men deze activiteit en passiviteit in het religieuse leven geteekend. Het milieu waarin wij hier zijn, blijkt bij den uitleg, die vån deze woorden wordt gegeven: „Zoo gij Gods geboden opvolgt en het verbodene nalaat, zal Hij u behoeden door u te hulp te komen, en u voor de ketterij van dualisme te bewaren en Zich in Zijn luisterrijke eenheid openbaren. Dan verzinkt uw menschzijn, en ontmoet gij Zijn majesteit, want wie zijn Heer kent, kent zichzelf."

Alleen de weg der werken kan tot deze wetenschap dienen, ten bewijze waarvan ten overvloede nog Koran 2 : 282: „Vreest God en Hij zal u onderrichten" wordt aangevoerd, alsmede de spreuk des

1) Een eigenaardig beeld voor het bijeenhooren van *tapa* en *ngelmoe* geeft cod. 1795 II, bl. 313:

tapa minongka rĕragi
ngelmoe kang minongka oelam
sajĕkti tjĕmlang rasane
jen ora nganggowa oejah
trasi brambang bawang
etja ingkang kadoek boemboe
kĕpanggih rasaning oelam.

In het didactische werkje de *Sana Soenoe* wordt ook gesproken over de vrucht van tapa (7de hoofdstuk). Hier is het echter wel degelijk een middel om zich de hoogste macht te verwerven. Wie tapa verricht, verkrijgt al hetgeen hij zich voorgesteld heeft; ja zelfs: „*barang pakarti ingkang loewih saking tapa ingkang wit*", alle hoogere vermogens komen uit tapa voort. Wie zijn slaap vermindert, wordt helder van verstand, wie zijn voedsel vermindert, wordt onkwetsbaar, wie zijn drank vermindert, wordt tegen vergif bestand. Verkrijgt men dit alles zonder tapa, dan zij men op zijn hoede, want het is dan zeker duivelswerk. Men krijgt niets voor niet. Evenzoo Cod. Jav. 1795 I, bl. 310—312: God vergeldt de ontberingen en de zorgen, die de mensch zichzelven oplegt, met een tienvoudige *daoelat* en *kamoekten*. Daaronder wordt hier vooral verstaan het verkrijgen van de *ngelmoe rasa*, van de gnosis, de hoogste ervaring dus.

2) Bl. 181 en volg. Naar men weet bezit de Jav. litteratuur in het verhaal van *Djaka Sĕlining* zijn roman van den Godzoeker (zie M. M. Z. G. X, bl. 235—272).

profeets: „Wie werkt naar weten, hem zal God ten deel doen vallen de wetenschap van hetgeen hij niet weet."

De intieme, eigenlijke Godskennis wordt dus verkregen door een Goddelijke genadegift; eigen inspanning op den weg naar God brengt hoogstens in het voorportaal, is *sabab*, maar geen *'illah* der mystieke verlichting. In de mystieke theologie van alHallâdj wordt voor de kennis Gods van hetzelfde standpunt uitgegaan. Noch traditie *(sam'*, *naql)* noch redelijke bewijsvoering *(istidlâl)* kunnen meer dan indirecte, middellijke Godskennis geven. Tot de gnosis kan de mensch door eigen wil, zelfs met volkomen vernedering en verzaking van eigen ik, niet komen, want tusschen transcendent en contingent is geen logische verbinding mogelijk. Dit heeft alHallâdj is zijn volle beteekenis aanvaard. A priori laat de logica de *unio mystica* niet toe. De list Gods, waarvan in den Koran (13 : 42) gesproken wordt, bestaat jegens Zijn dienaars hierin, dat Hij hen doet gelooven dat zij een staat zullen bereiken die tot Hem voert. Ook het geloof in den gewonen zin des woords leidt niet tot God; immers wie God zoekt bij het licht des geloofs is als iemand die de zon zoekt bij sterrenlicht. A posteriori blijkt deze list Gods echter geen bedrog *(chad'ah)* maar *talbîs*, verholen blijk van goddelijke genade, waardoor het ontvangen van de gnosis wordt voorbereid. [1])

Wanneer in de primbons wordt overgegaan tot de bespreking van de salat, als „het beste der werken" in de eerste plaats, en tot een uiteenzetting van hare beteekenis in de tucht naar het heil toe, vinden we een somtijds bijna woordelijk op de salatverklaring van den *Insân alKâmil* teruggaande, met termen en beelden uit de kawoela-goestileer aangevulde onderrichting. [2]) Aan soortgelijke verklaringen is de primbonlitteratuur bijzonder rijk. Wij geven er hier een uit de Malangjoeda-collectie. [3])

1) Kasjf almaḥdjûb, bl. 200 en volg.: Massignon, *alHallaj II*, bl. 523—549, 714—719. Zie ook aanteekening 1.

2) *alInsân alkâmil* (bl. 171):
wa'ammâ 'lṣalât fa' innahâ 'ibârah 'an wâḥidîjat alḥaqq ta'âlâ wa'iqâmatuhâ isjârah ilâ nâmûs alwâḥidîjah bilittiṣâf bisâ'ir alasmâ' walṣifât.
Hs. 137 bl. 183—185: *kawroehana denira satoehoene wong andjĕnĕngakĕn salat ikoe andjĕnĕngakĕn ing katoenggalan ing Allah lan kasampoernaning Allah tĕgĕse andjĕnĕngakĕn sapatĕmon kawoela kĕlawan goesti*, enz.
hs. 37 I, bl. 16: *kawikanana denira satoehoene salat ikoe tingkah ing angawroehi toenggal ing haqq lan sampoernaning soebhanahoe wata'âlâ, mangka kita djĕnĕnga kĕn salat ikoe toenggal ing haqq lan sakehe sipate lan asmane.*

3) Malangjoeda A, bl. 57—64.

„Dit is een uiteenzetting van de salat. Het begin van den *ihrâm* is acht letters, n.l. *Allah akbar*, het vasthouden van den *ihrâm* is staan, zich buigen, zich prosterneeren, en zitten. De *ihrâm* blijkt uit *salâm*, *poedji* en *do'â;* zijn beteekenis is: Allah is het Al, geen geschapen ding wordt geteld, 't is Allah, die bidt, en aangebeden wordt door Zichzelf. Ons bestaan valt weg: die aanbidt, is Allah; die zich buigt, is Allah; die zich prosterneert, is Allah; die zit, is Allah. Dat is de beteekenis van *ihrâm*, dat ieder afzonderlijk bestaan verzinkt, alleen het zijn, dat zich daarin manifesteerde, is.

Sommigen stellen de kwestie: Is de salat geschapen of niet? Hierop zij geantwoord: De salat is schepper. Dat is de juiste leer; een aanwijzing daarvoor ligt hierin, dat hij, die *Allah akbar* zegt, de manifestatie van Gods wezen is. Het is er mede als met een gezant, zijn wezen is onverschillig, slechts op dat van den zender wordt gelet. Er is dan eigenlijk noch schepper noch schepsel. Deze staat wordt aangeduid door „begenadigd" *(kanoegrahan)*, hetwelk beteekent de vereeniging van dienaar en Heer. Deze vereeniging wordt ook *rasa* genoemd, en *rasa* is de manifestatie van het wezen Gods. In de salat zijn dus geen twee, maar één, twee-eenheid, het in zich voelen van het wezen Gods.

Wat is het hoofd, wat de ziel, wat de beenderen, wat het lichaam, wat de voeten en de handen van de salat? Dat wete men elk afzonderlijk.

De ziel van de salat is de *nijah;* niet de *nijah*, waarmede men zich voorneemt de salat te verrichten, of God te aanbidden; dat te doen is verwerpelijk ongeloof. Deze *nijah* wordt niet omschreven met woorden of klanken, niet met gedachten noch met overlegging, maar is de glans van het oerjuweel. [1]) Die *nijah* is de plaats van het zijn van wat is, en dat zijt gij, die zijt in deze en in de toekomende wereld. Die *nijah* heeft geen letters daar alle letters

1) Het *oerjuweel* of de *witte parel* duidt aan de oerstof der schepping en wordt daarom wel *haqiqah van alle mogelijkheden* genoemd, maar ook de *„verborgen schat" Gods* in zijn ongerepte eenheid, dien Hij gekend wilde zien. Vgl. Massignon, *AlHallaj* II, bl. 901. De uitspraak: Het eerste wat Allah schiep was een zuivere parel, wordt op Wâsiti, (terechtgesteld in 928, zie o. c. I, bl. 193 no. 5), een tijdgenoot van alHalladj dus, teruggevoerd.
De verklaring in den tekst wordt duidelijk door de breedvoeriger toelichting in hs. 73 I, bl. 16: De nijah is een den dienaar toevertrouwd pand Gods, daar het zijn van de nijah openbaring van den rûh is, een bewegen van de rasa in het binnenste, het licht van de manifestatie Gods, waardoor het binnenste helder wordt door den glans van den Verhevene. Dit wordt bedoeld, wanneer men t.a.v. het binnenste zegt, dat het één van bewegen is met God.

Allah zijn, het wezenlijke van allen klank is Allah, alle gedachte is Allah, alle overlegging is Allah. Zoo is het wezenlijke van alle *nijah*. Alle klank en alle letter valt weg, dat is alles het zijn des dienaars, in wezen het niet-zijn.

De geest van de salat is de *takbîrat ulihrâm:* niet die welke *Allah akbar* luidt; dat is de uitwendige. De inwendige is de openbaring van het wezen Gods. De dienaar is niet gerechtigd Allah te prijzen, dat zou ketterij zijn. Gij wordt door Allah geprezen, wanneer Allah zichzelf vermeldt, in zijn dienaar zich openbarende.

Het hoofd van de salat is de *fâtihah* te reciteeren; niet de gewone *fâtihah:* Lof zij Allah enz. Het zijn van den *rûh idâfi* is het wezen van de *fâtihah*. (Hierbij zal beider functie als eerste het tertium comparationis zijn.)

Zoo worden ook nog de beenderen, de voeten, het lichaam, de handen, en de naam van de salat verklaard. De naam is *ati rohani*, manifestatie van het wezen. Zij heet ook steun van den godsdienst en kern. Godsdienst is het duidelijk worden van wat God is, waarbij het volmaakte inzicht het ééne ziet. Volmaakte eenheid is er bij negatie, negatie beteekent het „oerjuweel", en twee-eenheid, heer-dienaar, dienaar-heer.

In de salat bereikt de geestelijke mensch dus in volkomen ontlediging het schouwen van de goddelijke eenheid, want „de belooning van zichzelf priveeren is eenwording". [1]) Tevens realiseert hij zich bij elk der salatverrichtingen de verhouding van al het bestaande tot zijn grond. Wat het verband van elk dier verrichtingen met een deel van de salat, als lichaam beschouwd, betreft, dit is niet steeds even apert. Opmerking verdient, dat in den door Gunning [2]) uitgegeven tekst van een primbon uit de zestiende eeuw reeds sprake is van geest, ziel en leden van de *nijah*, en van lichaam, oog, en ziel van het geloof, wat, naar Kraemer in de aanteekeningen bij zijn vertaling heeft opgemerkt, een aan de *Ihjâ* ontleend tekstgedeelte is. [3]). En ook wat de salat betreft zijn er in de primbons Arabische prototypen aan te wijzen. De vraag over het geschapen zijn van de salat en over haar *nafs*, *rûh*, *'azm*, *djild*, *'irq* enz. wordt in de primbons ook in zuiver Arabische fragmenten behandeld. In hare uitgedijdheid lijken de hier vertaalde passages een voortborduren op hetzelfde motief.

1) Gunning, *Een Javaansch geschrift uit de zestiende eeuw*, tekst fol. 70a; Kraemer, o. c., bl. 189, 217, 218.
2) Gunning, o. c. tekst fol. 28b.
3) Vgl. Kraemer, o. c., bl. 198.

Soms heeft men eenvoudig de lichaamsdeelen ongeveer in volgorde van boven naar onder opgesomd, maar soms ook zit er meer achter de combinatie. Zoo heet de *miʿrâdj*, het opstijgen van den blik des dienaars naar den Heer, wel oog, *moenâdjât*, het fluisterend gesprek tusschen Allah en den mysticus, oor, en *toebadil*, wezensverwisseling, neus. Dit laatste vindt zijn parallel in het „ruiken van het goddelijk wezen" in het stadium der gnosis, waarvan de Tjeṇṭini spreekt. [1])

Tot nu toe is er steeds gesproken van de salat in haar hoogste volmaking; men bereikt deze echter niet dan door een ontwikkeling, die een begeleidend verschijnsel is van de algemeene vordering op het mystieke pad, die met de gelijkte termen *sjariʿah*, *ṭarîqah*, *haqîqah*, en *maʿrifah* wordt aangeduid. Naarmate men vordert, wordt steeds fijner levensprincipe bij de salat betrokken, en worden de verrichtingen in gelijke mate verinnerlijkt. Wie onder de wet leeft, verricht de salat des lichaams; wie den weg ingeslagen heeft, de salat des harten, bestaande in voortdurende bedachtzaamheid; hij reinigt zich door allen naijver te bannen. Wie de *haqiqah* bereikt heeft, doet de altijddurende salat des geestes, bestaande in geduld en dankbaarheid; de reiniging erbij is het wegdoen der zelfverheffing. Wie tot de gnosis gekomen is, diens *soekma* doet de allervolmaaktste salat; zijn ablutie is het zwijgen. [2])

Deze ontwikkelingsgang wordt aangeduid door het viertal: *salat djoemoengah*, *salat hadji*, *salat dâʾim* en *salat ismoe aʿzam*, waaraan soms nog een middensalat wordt toegevoegd (*salat woesṭâ*). [3]) Deze volledige ontwikkeling van de salat gaat met verandering van *qiblah* gepaard; het richten van het lichaam naar de kaʿbah te Mekka maakt plaats voor het richten van de gedachten op den

1) Kraemer, o. c., bl. 118.
2) Hs. 137, bl. 242—243 heeft een Arabisch citaat van soortgelijken inhoud; de bron wordt niet vermeld:
qâla ahl alsjariʿah anna alwuḍûʾ bilmâʾ aw bilturâb
qâla ahl alṭariqah alwuḍûʾ an jakûna ḥafẓ allisân walʿainain walʾudnain waljadain walridjlain;
qâla ahl alḥaqiqah alwudû an jakûna qillat alṭaʿâm walsjarb walnawm walghîbah walnamîmah walḥasad;
qâla ahl almaʿrifah alwuḍûʾ an jakûna tark alakwân;
qâla ahl alsjariʿah alṣalât an jakûna bilrukû walsudjûd walquʿûd;
qâla ahl alṭariqah alṣalât an jakûna taṣfijat alqalbʿan ilmaḍmûmât;
qâla ahl alḥaqiqah alṣalât an jakûna tadjlijat alrûḥ
qâla ahl alma ʿrifah alṣalât tark mâ siwâAllâh wamaʾnâ alwuḍûʾ aldâ jâʿwamaʿnâ alṣalât liqâʾ alʿabd lirabbihi.
3) b v. Soendan. hss. coll. Snouck Hurgronje No. 42, bl. 16—19.

troon Gods. De *qiblah* der *ʿârifîn* echter is de Heer, die in het hart gezien wordt.[1]) Zelfs een didactisch werkje als de *Woelang Ileh* weet mede te deelen, dat de ware moskee van Mekka ons omgeeft, de kaʿbah is in het midden van haar, opgehangen zonder haak ....[2]) De ruimte van dat ware Mekka is onbepaald. Ziet daar het salatgebed der wali's, die de kaʿbah, den tempel Gods, kenden. Aldaar heeft volkomen vereeniging van den bidder met God plaats."[3])

Dan is er de *takbîrat ulihrâm*, die de voor de salat vereischte ritueele wijding geeft. Zij geschiedt met de tong, dan verdwijnen gehoor, reuk, spraak en gezicht; met het lichaam, dan vallen eigen wezen, eigenschappen, namen en werken weg; met het binnenste, dan houdt alle gewaarwording van vorm, kleur, geur en smaak op. Is de zintuigelijke waarneming en haar drager uitgeschakeld, dan is men aan de onvolmaaktheid ontheven, en is meester van het absolute, waar geen heer of dienaar meer is. Zoo kan de *takbîrat ulihrâm* met drie namen worden genoemd, zee des levens, onschatbare werkelijkheid, en in zich zelf verborgen kracht.

Door het uitspreken van *Allah akbar* ter inleiding van de salat komt de mysticus dus, zoo de portée dezer woorden met zijn geheele wezen in hare consequenties wordt beseft, in den staat der ekstase. Dat het uitspreken van deze woorden mystieken tot de hoogste emotie kon ontroeren, wordt ook door Hudjwiri[4]) medegedeeld „Iemand verhaalde: „Ik deed salat achter Dzû-lNûn — Gods genade zij over hem. — Toen hij den inleidenden *takbîr* sprak, en *Allâhu akbar* zeide, viel hij in zwijm, als een lichaam waar geen leven meer in was."[5])

In hunne beschouwingen van de salat en al wat daarmee annex is, vliegen onze kjai's gewoonlijk zoo hoog niet. De gewone salat biedt al geheimenissen genoeg. Daar is om te beginnen de *nîjah*, die woord voor woord, het woord oesalli zelfs letter voor letter, wordt ontleed. B.v. de rechte stand van de *alip*, is het staan(zijn)

1) Op gezag van alSjibli, hs. 137, bl. 240.
2) Hs. coll. Hazeu, No. 147a, XII, No. 15 heet het hart de *masdjid zonder haak*. Dit *gumantung tanpa tjantelan* is al een oude uitdrukking voor dingen, die op en uit zichzelf bestaan, zie b.v. v. d. T. III, bl. 590 s. v. *wilayut*.
3) M.N.Z.G. XIII, bl. 224; cf R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, bl. 87.
4) Kasjf bl. 229.
5) Over Dzû-lNûn alMiṣrî, zie *Kasjf* bl. 72—74, Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* bl. 184—191.

van het leven van de *nîjah;* de *apes* van de *alip* (het vocaalteeken voor den klank *oe)* is het leven *(oerip)* van de *nijah;* de *sad* van *oesalli* beteekent: mijn zijn is het lichaam *(djasad)* van de *nîjah.* Het zijn dus hoofdzakelijk klankassonanties, waarop de „verklaring" gebaseerd is. Ook het woord salat wordt op die wijze behandeld.

Een ander onderwerp, dat bij de behandeling van de salat niet onbesproken blijft, is de *muqâranah,* die, wanneer zij de juiste is, het vrome werk van de salat vervolmaakt, en het Gode in deze en in de toekomende wereld aannemelijk doet zijn. Zij wordt weer in vieren onderscheiden, n.l.: *moeqâranah basṭijah, toedjoengijah (=tawazzu'ijah), hoeroepijah,* en *kamalijah.* In het bij deze termen gedachte is de eigenlijke beteekenis niet geheel verloren gegaan, maar zij worden in de mystieke sfeer getrokken. Hiervoor was gereede aanleiding, daar zij ook van een verwerpelijke verbrokkeling en van een verkieslijke concentratie spreken. Onder *muqâranah* wordt in de *fiqh* n.l. verstaan het verband tusschen *nijah* en *takbîrat ulihrâm,* oorspronkelijk wel zoo, dat men in het korte oogenblik van het uitspreken der woorden *Allâhu akbar* ook nog voor den geest had, welke salat men precies ging verrichten. Deze voorstelling moet dan met den geheelen *takbîr* van het begin tot het einde verbonden zijn. Zoo althans werd *muqâranah* opgevat door de ouderen en in navolging van hen ook in de Sjafi'itische school. Later heeft men echter genoegen genomen met de *muqâranah 'urfijah,* waarbij men zich de te verrichten salat in hoofdzaak voor den geest heeft, in dier voege, dat de (in de *nijah* reeds gegeven) beschrijving van de salat, die men staat te verrichten, als die presente voorstelling wordt beschouwd, welke dan met ieder gedeelte van den *takbîr,* zelfs al ware het de laatste letter, kan worden verbonden. Hierbij kan met de verdeeling der aanduidingen over de deelen van den *takbîr* worden volstaan, en behoeft dus niet de geheele voorstelling met de geheele *nijah* verbonden te zijn. De tweede methode is gemakkelijker dan de eerste, omdat hierin *haradj* (engte, moeilijkheid) is. Waar Allah echter in den godsdienst geen *haradj* heeft opgelegd (Koran 22 : 77), valt de lakse praktijk te verdedigen, en volgt men de tweede methode, welke, omdat zij algemeen gebruik *('urf)* geworden is, *'urfijah* heet.

Van dit alles is in onze teksten het een en ander blijven hangen, maar men fantaseert er over door. In de aan den *takbîr* te verbinden *nijah* wordt op de juiste wijze *qasd (panëdja ing ati),*

ta'arruḍ (parĕng ing waqtoe) en ta'jin (anjatakakĕn ing waqtoe) onderscheiden, maar deze worden verbonden met het voor de hand liggende drietal van de werken, namen en eigenschappen Gods, waarbij dan als vierde het wezen komt. *Moeqâranah bastijah* is dan die waarbij men de *nijah* verdubbelt, of, zooals elders [1]) juister wordt gezegd, waarbij deze *„kababar lan kapètjah"* is, doordat men de tijdsaanduiding bij den *takbir* vergeet. De salat wordt erdoor ongeldig [2]). Met *moeqâranah toedjoengijah* is de salat evenmin geldig, daar men eigenlijk de *nijah* herhaaldelijk formuleert, of liever daar de *nijah* gedeeld is *(amarontji lan amerante)* en dus niet tot het wezen van den *takbir* doordringt.

Moeqâranah hoeroepijah (eigenlijk *'oeroepijah*, maar hier afgeleid gedacht van *hoeroep*, letters) is het kennen van de acht letters van *Allah akbar*, elk afzonderlijk als drager van een eigenschap Gods, en het van het begin der *nijah* tot het einde toe voor den geest hebben van de preciese bepaling der te verrichten salat, zonder de *nijah* bij het spreken van den *takbir* af te breken. Het is verboden hierbij aan iets anders dan aan Allah te denken, maar toch is dit nog niet de hoogste *moeqâranah*, daar dit denken aan Allah alleen tot den *takbir* beperkt blijft. Bij de *moeqâranah kamâlijah*, waaronder men de allervolmaaktste *moeqâranah* der Kamalijah-orde heeft te verstaan, is steeds hetzelfde in de gedachten tot het beëindigen door den vredesgroet toe, en dit is het wezen van Hem die vereerd en gediend moet worden.

Zoolang men de *nijah* nog vertolkt *(taksih adjoeroebasa)*, heet het elders, doet men de ware salat nog niet. Wie *Allah akbar* zegt als *nijah* en *takbir* en daarbij overweldigd wordt door God, die verricht de ware salat. Zijn eigen wezen verdwijnt, maar men kan

1) Jav. Hss. Coll. Snouck Hurgronje no. 77, bl. 75, 76.

2) Te verwachten is, dat bij afleiding van het woord *bast* naar de gunstige beteekenis, die het in het mystieke spraakgebruik heeft (als tegenstelling van *qabḍ*, desolatio, siccitas), de *muqâranah bastijah* begeerlijk geacht wordt. Zulks is dan ook inderdaad het geval, b.v. in Mal. hss. coll. Snouck Hurgronje No. 128, alwaar op bl. 59—74 een Arabisch verhandelingetje staat, geheeten: *djuz' asrâr alsalât fi tabjin muqâranat alnijah bitakbirat alihrâm fi 'lfiqh waltasawwuf*. Daar wordt drieërlei *muqâranah* onderscheiden:

1e. *m. 'urfijah*, voor de groote menigte, ṣalât geldig.
2e. *m. tawazzu'ijah*, ṣalât ongeldig.
3e. *m. bastijah*, d. i. de m. der heiligen; ze is tweërlei:
a. Sâlikîjah (bl. 64—72);
b. Madjḍûbîjah (bl. 72—74).

In een hierop volgend excerpt uit den *Minhâdj alqawm* echter de gewone verdeeling in vieren; bij m. b. en m. t. is de ṣalât ongeldig.

evenmin zeggen dat God de *nijah* doet als dat hij die zelf doet. Het eene is *kadjabarijah*, het andere *kadarijah*. Hier zijn beide woorden dus nog in hun oorspronkelijke beteekenis gebruikt, en wordt de orthodoxe middenweg tusschen beide bewandeld. Het geheele onderricht, waaraan dit ontleend is, ademt trouwens een bezadigden geest, het staat in het gewone godsdienstige leven en acht de aangelegenheden daarvan belangrijk genoeg, maar als alle Javaansche diepere religieusiteit moet het, hoezeer het ook meent binnen de orthodoxe perken te blijven, bij de kawoela-goesti-mystiek uitkomen. Javaansche orthodoxie is nu eenmaal iets anders dan gewoon-Moslimsche rechtzinnigheid.

Hoe bij dezelfde bewoordingen verschil van accent de geestelijke situatie bepaalt, leert de aan de salat vastgeknoopte leering van een primbon uit Manondjaja. [1]) Als zoo vaak is het uitgangspunt de spreuk: Wie zichzelf kent, kent zijn Heer, wie zijn Heer kent, kent zichzelf niet. Het zien van God achter alle dingen, ook achter het eigen zien van God, wordt dan geïllustreerd met de woorden van den profeet: Ik zie mijn Heer door mijn Heer; zoo ik Hem door Hem niet zag, zou ik Hem niet zien, want de eigenschappen des dienaars leven uit de eigenschappen des Heeren (eig. bewegen door de eig. des Heeren); zonder Gods toelating kan hij zich niet roeren of bewegen [2]). In deze woorden op zichzelf ligt niet het extreem pantheïsme dat er door gepredikt wordt geacht, wel in de conclusies die eruit getrokken worden: Wie dus God kennen wil, verheldere zijn inzicht in zichzelf. Dan wordt zijn zijn één met dat van zijn Heer, zijn wezen is Gods wezen, zijn werk is Gods werk, zijn blik ziet God alleen. Dat is de eeuwigdurende salat. Wanneer de mensch in de salat dus zegt: *lillâhi ta'âlâ*, wordt dat gezegd door het noodwendig bestaande wezen; zegt hij: *Allâhu akbar*, dan ervare hij dat de dienaar geen eigen wezen heeft, en dat Allah den *takbîr* zegt, anders is zijn salat niet volmaakt en is hij een ketter. Immers Allah heeft gezegd: Zeg: Allah

1) Bl. 13 en volg.

2) Bij Schrieke, *Het boek van Bonang*, bl. 129, wordt het eerste gedeelte van deze uitspraak aan Abu Bakr toegeschreven; *Kasjf*, bl. 201 een dergelijke spreuk aan 'Alî. Elders wordt ze aan alMisrî toegeschreven, zie Massignon, *alHallaj* II, bl. 887, noot 4: (Te zeggen: ik ken Heer door Hemzelf is)" *énoncer un jugement indéterminé, qui ne conclut pas; comme Misrî disant: „Je connais mon Seigneur par mon Seigneur"* (ap. Manâr t. XIX 698). *D'où l'idolâtrie ésoterique et initiatique du dissyllabe Howa (Lui!) dont s'enivrent les derviches; expressément condamnée par Hallâj comme une duperie verbale.*

is één (Koran 112 : 1) d.w.z.: Zeg: Mohammed en Allah zijn één met u. De wereld en al wat erin is, en alle sferen, 't is alles het zijn Gods, en er is niets anders. Mensch is de uiterlijke naam Gods, Allah is de innerlijke naam des menschen, het ware wezen des menschen heet God, en God heet naar buiten mensch, d.w.z. de mensch is het allerwezenlijkste Gods. Twijfel aan deze woorden niet; verstaat gij ze, dan zijt gij Allah.

De ingsoenleer, uitgaande van dezelfde praemissen als de kawoela-goesti-mystiek, heeft, waar deze blijft staan bij het wondere geheim der twee-eenheid, den beslissenden stap naar de alleenheid gedaan. Hoezeer deze eenheidsgedachte vat heeft gekregen op het Javaansche denken, blijkt uit iederen primbon. Alle combineeren van reeksen van gelijk aantal is, wat ook de origine van het daarin verwerkte materiaal wezen mag, daarop gebaseerd. Met alle ten dienste staande hulpmiddelen wordt de veelheid der verschijnselen geordend tot parallelie van alle levensgebieden. Parallel verloop wijst op diepere eenheid, en het is de taak van den mensch zich deze eenheid bewust te maken. Wanneer men dit alles zou willen weergeven, zou men niet aan een einde komen vóór alle materiaal van ieder wetenschapsgebied verwerkt was, en ook dan zou een inventieve geest nog nieuwe combinaties kunnen scheppen. Dit bewijst dat, hoe futiel zulk geknutsel met woorden en getallen, aanwijzingen en synoniemen ons ook voorkomen mag, de eenheidsgedachte nog immer naar nieuwe uitdrukking gezocht heeft. Bij de onmogelijkheid om verder te gaan dan *„der Weisheit letzter Schlusz"* beheerscht zij de geesten. De verklaring voor alle veelheid is gevonden, en verwonderd ontdekt de belijder steeds nieuwe bewijzen, welker emotioneele waarde zeker niet gering mag worden aangeslagen.

Ons materiaal heeft zijn grenzen, en de nog aan de salat gewijde gedeelten ervan zijn licht te overzien, waardoor beknopte weergave mogelijk wordt. In het voorafgaande is reeds vermeld hoe het lichaam met zijn vier soorten bloed de vier salatverrichtingen volbrengt, hiermee de hulde der vier elementen overbrengend, en hoe de verschillende stand en beweging van aard-, planten-, en dierenrijk eveneens deze verrichtingen symboliseert. De salatverrichtingen in uitgebreiden zin worden ook in drie deelen verdeeld, die des lichaams, *fiʿli*, zes in getal, n.l. staan, buigen, prosterneeren, zitten, zitten voor den vredesgroet en beweging bij de slot-taslimahs; die der tong, *qawli*, takbîrah, reciet van de fâtiḥah, iʿtidâl (!), taḥijat, en salâm; en die des harten, *qalbi*, n.l.

nijah en tartib. Als vierde wordt genoemd de toema'nînah, de volkomen rust, waarin 's menschen geheimste wezen zich bevindt tijdens de salat (terwijl ook het lichaam bij elk dier bewegingen een oogenblik in rust moet verkeeren). Behalve dat de elementen, b.v. het vuur door het rechtopstaan van de vlam, de aarde door haar rust, met de vier salatbewegingen in harmonie zijn, worden deze ook uitgedrukt door de letters *alif* (staan), *waw* (buigen), *he* (zitten), en *lam* (zich prosterneeren); elk der bewegingen is in overeenstemming met den vorm van een dezer letters. Bijzonder aanlokkelijk is het combineeren van dit salatviertal met andere, als de vier moeḥdathgraden uit de zeven, de opklimmende reeks *musjâhadah, murâqabah, muqâbalah* en *tawâdjuh*, waarmede een innerlijk stijgingsproces op den weg naar het schouwen van God wordt aangeduid, de al vaker genoemde reeks *ihrâm, mi'râdj, munâdjât*, en *tabâdul*, de vier imâms, de vier maqâms, die den „stand" des menschen t.a.v. God bepalen, en de vier 'âlams. Al deze reeksen hebben als hoogtepunt God of de vergoddelijkte mensch, bezien in een bepaald aspect, en moeten dus als stralen naar dat ééne middelpunt toeloopen.

Dat er vijf waqtoe's zijn, staat niet los van het feit, dat de naam van Mohammed met vijf consonanten wordt geschreven, en dat de nijah ook vijf woorden telt (geteld: uṣallî, farḍan, lillâhi, ta'âlâ, Allâhu akbar). Het aantal rak'ahs wordt bij elke salat van het dagelijksch vijftal bepaald door dat der lichaamsdeelen, waarvoor zij verricht worden, b.v. salat almaghrib, drie rak'ahs, voor de drie openingen van neus en mond; 'isjâ, vier rak'ahs, voor de vier van ooren en oogen, enz. Het geheele lichaam heeft dan tot de zeventien dagelijksche salats meegewerkt, en de waqtoes omvatten het essentieele van die lichaamsdeelen. Dit zeventiental rak'ahs kan men ook afleiden uit de consonanten van het eerste deel der geloofsbelijdenis, evenals men de achttien zuilen van de salat [1]) uit het tweede deel daarvan zoo vinden kan. Het reciet is bij deze rak'ahs overluid dan wel zacht, naar gelang zij behooren tot het deel van het levende dan wel tot dat van het doode hart. Hierbij zijn alleen de rak'ahs voor lichaam, ziel, neus, en oogen van de *mêrtabat ati oerip*. De twee soennah-rak'ahs vóór de salat zijn de tweeledige geloofsbelijdenis, die in *asjhadoe* tot één is wedergekeerd. De twee taslîmahs waarmee de salat beëindigd wordt zijn *imân moedjmal* en *imân moenpasal*, en beteekenen: twee wor-

1) Bâdjûrî I, bl. 149 en volg.

den één, en één wordt weer twee. De groet: *assalâmu ʿalaikum* wil zeggen: sĕlamĕt van mijn lichaam en ziel; *warahmatullâh:* mijn geest ontvangt genade; *wabarakâtuhu:* en zegeningen van mijn Heer. *Imân moedjmal* behoort bij de ziel, en *imân moefpasal* bij het lichaam en den geest. Deze verkrijgen het heil en ontvangen de genade door de werken des Heeren te verrichten.

Deze speculatie over het aantal der salats en der rakʿahs ontdekt dus den dieperen zin van den *taʿabbud* der salat, en brengt ook haar zegenrijke werking aan den dag. Met het ontvangen der genade is niet anders bedoeld dan het verkrijgen der *moegraha*, zich één te voelen met God. Door de twee soennah-rakʿahs vóór de salat wordt op de aan deze begenadiging voorafgaande dualiteit gewezen, en door den laatsten vredesgroet op den terugkeer daarheen. Maar de salat zelve is één noch twee, maar twee-eenheid, de ontmoeting van dienaar en Heer.

4. De primbon van een leerling van Noerhakim.

Behalve de in het begin van dit hoofdstuk uitvoerig besproken verzameling, die naar den ḥirz alJamâni genoemd is, is er nog een exemplaar van een uit het milieu van Noerhakim afkomstig geschrift, dat echter niet tot de in beslag genomen geschriften behoort, doch uit Bandoeng verkregen werd.

Het begin van dit handschrift is van gemengden inhoud, en bevat de beschrijving van de voortreffelijkheden van enkele salats, en de nijahs daarvoor. De grootste plaats in dit geschrift wordt echter ingenomen door een zeer breed opgezette uiteenzetting van de leer der zeven graden. De methode, die de auteur bij zijn behandeling gekozen heeft, is een goede illustratie van de wijze waarop in de primbons van gedachte op gedachte wordt overgegaan zonder dat hiervoor meer aanleiding is dan een min of meer toevallige overeenkomst van benaming, zonder eenigen innerlijken samenhang naar ons besef.

Het schema wordt door de zeven graden geboden. Telkens wordt dan opgegeven waarin iedere graad zich openbaart, en over hetgeen dan genoemd is wordt weer verder uitgeweid. Uitspraken aan den Koran ontleend, woorden van den profeet en andere autoriteiten breken zoo nu en dan het aaneenrijgen van al deze opsommingen. Men krijgt den indruk dat alle materiaal waarover deze peinzer beschikte, in dit schema is ingeperst. Dat er vaak geen reden was het gebodene nu juist daar mede te deelen, deerde

hem blijkbaar niet; hij geeft zijn reeksen van synonymen, zijn systematische ordeningen van allerlei mystieke grootheden, zijn verdeelingen van alle mogelijke zaken en functies, waar het verband dit in zijn oog noodig of mogelijk maakt. Zoo duurt het dikwijls eenigen tijd voor de volgende graad aan de beurt van bespreking is. Tot meer dan een schematische weergave van den doorloopen ontwikkelingsgang komt het niet; het bij overlevering bekende wordt weer verder overgeleverd. Vooral de eerste en de zesde graad hebben veel aandacht gevonden, wat zich laat verklaren uit de situatie. Onder den zesden graad kan men al zijn wereldkennis, en vooral kennis van den mensch, zoowel naar de geestelijke als naar de stoffelijke zijde van zijn bestaan, te berde brengen, en onder den eersten graad alle namen van de absolute eenheid onder alle aspecten van waaruit men deze kan bezien.

Besef van de groote tegenstelling eenheid-veelheid is er in voldoende mate. Dit blijkt ook bij de „val in de materie", die zich met den overgang tot den vierden graad voordoet. In wat gewijzigden vorm wordt dan wederom de tegenstelling van betrekkelijke eenheid en steeds verder voortschrijdende differentiatie naar voren gebracht.

Uit belangstelling voor de tegenstelling eenheid-veelheid laat zich ook het volgende gedeelte van ons handschrift verklaren. Dit bevat een zeer uitgesponnen en naar evenredigheid onduidelijke verhandeling over de ontwikkeling van het ééne levensprincipe, dat zich in al verder voortgaande ontwikkeling, de gansche lichamelijke en geestelijke organisatie des menschen èn den makrokosmos schept. De mensch immers is het geheimzinnige, machtige wezen, waarin de geheele ontwikkeling van den kosmos haar keerpunt vindt; hij vat alle verscheidenheid tezamen, niet alleen doordat hij in zichzelf slechts het ééne Ik ziet, maar ook omdat zijn lichaam de samenvatting is van den geheelen kosmos, daar de makrokosmos er voor elk zijner onderdeelen een pendant heeft. De zoo geliefde verklaringen van de spreuk: Wie zichzelf kent, kent zijn Heer, de uitvoerige uiteenzettingen van de wording des menschen, de *bangsa tiga welas*, en al wat daaraan wordt vastgeknoopt, het vloeit alles uit dezelfde belangstelling voort.

Als overgang tusschen de uiteenzetting der zevengradenleer en het gedeelte dat zooeven ter sprake kwam, bevat het handschrift een verhaal over den engel Izra'îl, die bevel krijgt in de groene zee Gods onder te duiken. Dit verhaal is bedoeld als een inleiding op een aan God in den mond gelegde verklaring van het wezen van

den volmaakten mensch, den *insân alkâmil*. Omdat het uit andere bron ons niet bekend was, laten wij het na de uiteenzetting der zeven graden volgens dit schema volgen.

De ongeveer gelijke redactie van dit verhaal, voorkomende in Hs. no. 41 der Jav. hss. van India-Office-Library te Londen (bl. 204—210) is hier ter vergelijking benut.

Het mag overbodig heeten hier het emanatieproces van het zijn, zooals dat in de leer der zeven graden wordt geteekend, nogmaals te behandelen. De kringloop, waarin de eenheid door stadia van steeds verdergaande differentiatie heen tot de eenheid terugkeert, is elders naar Maleische en Javaansche bronnen reeds min of meer uitvoerig beschreven. Om de systematiek is het geheel der leer, zooals dat hier wordt aangetroffen, eenige aandacht waard.

a. *De zeven graden van het zijn.*

A h a d î j a t.

De ahadijat openbaart zeven soorten ḏât, nauwkeuriger gezegd, men kan haar met zeven namen noemen. Deze namen zijn:

ḏ â t m o e t l a q, vertaald met: de opperste helderheid;

ḏ â t s o e b h i, de diepste duisternis;

ḏ â t s a b o e b o e n, het allerinnerlijkste;

ḏ â t q a d î m, het primaire, zonder begin of eind;

ḏ â t s ĕ m a t a (vertaling van ḏ â t b a ḥ t), het in zichzelf duidelijke;

ḏ â t w â d j i b a l w o e d j o e d, het noodwendig bestaande.

Van deze namen herkent men ḏ â t m o e t l a q en ḏ â t b a ḥ t als tot de gewone mystieke nomenclatuur behoorende, terwijl q a d î m en w â d j i b a l w o e d j o e d in oorsprong aan de dogmatiek over de eigenschappen Gods ontleend zijn. De andere termen zijn wellicht ergens ter verklaring of omschrijving gebezigd.

Ook is de *ahadijat* met vier namen te noemen:

g h a i b a l w o e d j o e d a l g h o e j o e b, hier verder niet verklaard;

g h a i b a l h o e w i j a h, de verborgenheid van het Hoewa-zijn Gods, zijn onkenbare ipseitas. Hier omschreven met: manifest in zijn verborgenheid.

l â t a ᶜ a j j o e n, niet-differentiatie.

n o e q a t g h a i b, het geheime wezen van de allerwezenlijkste essentie, waardoor wezen en eigenschappen omvat worden. Hier-

mede wordt dus bedoeld, dat ten aanzien van het Zijn in dit stadium zelfs de in deze benamingen opgesloten liggende onderscheiding niet bestaanbaar is. Elders pleegt men dit met n a q t o e g h a i b aan te duiden, het verborgen punt der goddelijke eenheid.

Op te merken valt, dat dikwijls naast *naqtoe ghaib* ook van *noeqat ghaib* gesproken wordt, vooral wanneer naast dit tweetal ook het tweetal *djawhar awwal* en *djawhar achir* voorkomt. Naar men weet, is *djawhar awwal* een der namen voor het nog ongedifferentieerde goddelijk zijn, het „oerjuweel". Als zoodanig is het dus een synonym van het „verborgen punt" der goddelijke eenheid. Beide termen worden echter ook voor de eerste differentiatie gebruikt.

Behalve juweel beteekent *djawhar* echter ook materie, en ook over *djawhar* in dezen zin wordt in de primbons veel gespeculeerd. In het algemeen onderscheidt men daarbij vier vormen der materie, die men zoowel in den makrokosmos als in den mikrokosmos terugvindt. Zoo behooren in den makrokosmos vuur, water en wind tot den eersten vorm (*'aral*=arab. *'ard*, breedte, uitbreiding), zij hebben lichaam, geest, ziel, noch geloof. Tot den tweeden vorm (*djirim*=arab. *djirm*, massa, driedimensionaliteit zonder meer) behooren hout, steen en planten; zij hebben alleen een lichaam. Tot den derden vorm, dien van het animale leven (*djisim*=arab. *djism*) geheeten behooren de dieren; zij hebben lichaam, geest, ziel. Tot den vierden vorm (*pirid*=arab. *fard*, individu, enkeling) de mensch, en wel *kat' èxochèn* de Moslim, gedacht als de volmaakte mensch. In den mikrokosmos wordt bij elk dezer vormen gedacht resp. aan de Joden, de Christenen, de Magiërs, en aan den (volmaakten) Moslim. De drie eerste vormen heeten dan wel *dalil*, de laatste *madloel*.[1]) In gewijzigden vorm vindt men hier dus de vormgradatie, die de middeleeuwsche Moslimsche philosophie ontleende aan de Aristotelische. Nu worden de benamingen *djawhar awwal* en *djawhar achir* gebruikt om het viertal vormen resp. van den mikro- en den makrokosmos te benoemen. Gegeven de synonymiteit van *djawhar awwal* en *naqt ghaib* kan men zich voorstellen, dat naast *naqt ghaib* nu ook een dergelijk woord met zoowat dezelfde beteekenis louter ter wille van de parallelie ge-

1) Ook in het licht vindt men in verband met de *djawhars* een gradatie, n.l. van lamp, sterren, maan en zon. Dit bewijst, dat hier de idee van opklimming bij deze reeks meer beteekent dan juist de vormgradatie.

vormd is. Daarover wordt dan weer even druk gespeculeerd als over de andere aanduidingen van dit soort.

Een andere verdubbeling van *djawhar*, door identificatielust uit gedachtenassociatie met *djawhar*=juweel, *mani*=juweel=sperma, en met *djawhar=sotja*, K. I. van *mata*, oog, leidt tot identificatie van de beide djawhars met de oogen. Gezien de parallele ontwikkeling van het goddelijk en het menschelijk zijn heet de kiem des menschen na de vereeniging van manlijke en vrouwelijke *rasa* in de baarmoeder óók *djawhar awwal*. Nu wordt plots aan *djawhar achir* gedacht, en doemt ook de tweede idenficatie op, terwijl ook de namen van het vierledig sperma daardoor worden meegenomen. De beide djawhars *zijn* dus de beide oogen, *wadi, mani* enz. zijn het wit, de pupil, enz. van het oog. [1])

Om echter tot de *ahadijat* weer te keeren, zij is ook vijfderlei:

a h a d i j a t s a r p a t (ṣirfat), *haqiqah* van *djawhar awwal*, gelijkgesteld met den vierledigen adem; [2])

a h a d i j a t d o e r i j a t (durrijat), *haqiqah* van Allahs zijn, gelijkgesteld met *roh, kalam, 'aqal, noer;*

a h a d i j a t o e l o e h i j a t, *haqiqah* van het absolute zijn, gelijkgesteld met *iman, tawhid, ma'ripat, islam;*

a h a d i j a t, *haqiqah* van het reine zijn, gelijkgesteld met de vier elementen;

a h a d i j a t k a s r a h (?), *haqiqah* van den geest van Mohammad, gelijkgesteld met *tjipta, ripta, boedi, rahasja.*

In deze mededeelingen is een conglomeraat van noties verwerkt, mystiek-theosophische en cosmogonische, terwijl het verschil tusschen oereenheid en aanvankelijke eenheid van alle latere verscheidenheid niet zuiver in het oog gehouden is. Precies aan te geven wat bij elke mededeeling den auteur heeft voorgezweefd, is natuurlijk niet wel doenlijk. Vermoedelijk bedoelt de eerste te wijzen op de eenheid van den vierledigen adem, als het levensbeginsel in den mensch, met het eene Al, de oude Hindoeleer over den p r ā ṇ a.

De tweede is een wonderlijk mengsel van Mohammedaansche scheppingsleer en harmonistische theosophie à la Djili. In de d u r r i j a t is de gansche menschheid in Adam als in haar *caput naturale* aanwezig: a h a d i j a t d o e r i j a t is dus de ééne kiem der menschheid, het menschelijk geslacht in zijn oereenheid.

---

1) Hs. 137, bl. 140; hs. 7, bl. 163.
2) Zie aanteekening 4.

De *rûh*, de *qalam* en de *'aql* zijn in de Moslimsche theosophie, ook bij alDjilî, [1]) reeds als *'ibârah 'an djawhar fard*, maar in verschillende betrekkingen, geharmoniseerd als het eerst geschapene. Hier is nog de *nûr (Muhammadî)*, die 't eerstgeschapene is en de samenvatting der volgende graden van differentiatie, aan toegevoegd, zooals ook in Maleische werken, waar de met gegevens uit den Koran opgebouwde kosmogonie in nauw verband met die van mystieken en philosophischen oorsprong wordt gereproduceerd. Al deze dingen, waarin mensch en schepping implicite besloten zijn, zijn goddelijke zelfverwerkelijkingen, en dus in wezen goddelijk; het goddelijk zijn komt erin tot zelfkennis.

Imân, tawhîd, ma'rifah en *islâm* duiden verhoudingen van den mensch tot God aan; het einde daarbij is, dat de mensch wordt vergoddelijkt. *Islâm* wil dan niet zeggen: moslim zijn, maar bedoelt het laatst bereikbare stadium van inzicht in zichzelf, dat van den *insân kâmil*, die in wezen God is.

Onder a h a d i j a t zonder meer wil de auteur hier verstaan de eenheid in het stoffelijke, die de vier elementen omvat. A h a d i j a t k a s r a h als het wezen van den geest van Mohammad, omvat de geestelijke componenten van den mensch, zijn denk- en voorstellingsvermogen, rede, en diepste wezen.

Naar welke zijde van zijn bestaan men den mensch dus ook beschouwt, een bepaald aspect van de eenheid, dat uit een anderen naam blijken moet, omvat de samenstellende factoren. Wellicht zijn dus met *roh, kalam, 'akal*, en *noer* ook menschelijke vermogens aangeduid. De soms voorkomende spelling van *kalam* (eig. *qalam*) als *kalâm* wijst daar wel op. Bij de behandeling van den *'âlam alarwâh* wordt trouwens ook *kalam* uit ditzelfde drietal vertaald met „het niet voor stomheid vatbare spreken".

Nu wordt met een enkele zinsnede de relatiegeest, die de volstrekte eenheid met de intelligibele eenheid van al het bestaande verbindt, behandeld. Hij zetelt in het meest vergeestelijkte hart, *ati poead* (=Arab. *fu'âd*), [2]) en manifesteert zich in de „helderheid

1) *alInsân alkâmil* I, bl. 91 (hoofdstuk 47: Over den verheven pen): awwal mâ chalaqa Allâh alqalam walqalam huwa al'aql alawwal wahumâ wadjhân lilrûḥ almuḥammadî..... faṣâra alqalam ala'lâ wal'aql alawwal walrûḥ almuḥammadî 'ibârah 'an djawhar fard wahuwa binisbatihi ilâ alchalq jusammâ alqalam ala'lâ wabinisbatihi ilâ mutlaq alchalq jusammâ al'aql alawwal wabi'iḍâfatihi ilâ alinsân alkâmil jusammâ rûḥ Muhammad.

2) Vgl. Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel* bl. 78. Ati poead staat in de hier geraadpleegde hss. steeds nog boven de daar vermelde drie. Jav. hss. coll. Snouck Hurgronje no. 147, geeft twaalf *marâtib* des

van blik", [1]) de gnosis, die eveneens de verbinding tusschen eenheid en veelheid uitmaakt.

Het woord *tingal* geeft gelegenheid de vier soorten ervan op te sommen; dan volgt een onderrichting over den vierledigen Mohammad en den drieledigen Adam, met de bekende verwarring van *ʿadam* en Adam. Allah is de „moeder" van alle leven, Mohammad van allen geest, en Adam van alle lichaam. Maar ook heeft alle zijn twee vaders, n.l. *ẻdat moetlaq* en *woedjoed haqq*, en twee moeders, n.l. *ghaib alghoejoeb* (naam van den eersten graad van differentiatie) en de *aʿjân thâbitah*, de intelligibele prototypen van al het bestaande. Immers het laatstgenoemde tweetal draagt alles in zich, maar eerstgenoemd is de diepste grond ervan.

Dan worden de bovengenoemde termen mystiek geïnterpreteerd: *ẻdat moetlaq*, zegt de mysticus, is mijn reinheid, *woedjoed haqq* mijn volmaaktheid, *ghaib alghoejoeb* mijn omvatten (mijn veeleenheid), de *aʿjân thâbitah* mijn vastheid.

Nadat daarna nog over de letters van *ahadijat* is uitgeweid, schrijdt het betoog voort tot den tweeden graad:

W a ḥ d a t.

Deze is de eenheid van alle *maʿlûmât, de* bestaande dingen als eeuwige ideeën. Dat stadium heet de verborgen schat, [2]) en is de schuilplaats van het wezen Gods, en de *waw* van *wahdat* is de schuilplaats van de *naqt ghaïb*

Om niet noodeloos uitvoerig te worden zullen wij niet de zeven soorten woedjoed alle gaan beschrijven met de verklaringen van onzen auteur erbij, en ook zijn ontleding der *sjahâdah*, [3]) van den *ʿilm* op de vier trappen van ontwikkeling des menschen, van de liefde Gods en die des menschen naar hare objecten, (Allah, profeten, heiligen en geloovigen) laten voor wat zij is. Zij zijn grootendeels van elders al bekend, en dragen tot de kennis van de *wahdat* in het minst niet bij. De namen, die ervan worden opgesomd, geven beter beeld van wat de auteur onder dezen graad verstond. Zij zijn zeven in getal en luiden: *noeqat ghaib, sirroellâh*,

---

harten, in het Arab. met Jav. vert., en wel, in opklimmende volgorde:
ṣanawbarî, alaswad, alachḍar, alaṣfar, alabjad, alnûrânî, almunîb, alḥafîẓ, almudîʿ, alsaʿîd, alraqîb, alfalâḥ; het laatste is *qâbil asrâr alrabb*.

1) Vandaar *maʿrifah=mripat*, oog. K. van *mata* (Kraemer, diss. stelling V). Herhaaldelijk wordt *maʿrifah* met *awas, awaspada, paningal*, weergegeven.
2) Verg. Rinkes, o. c., bl. 100, noot 4.
3) Kraemer, o. c., bl. 48.

qadîm iblidâ' châliq alasjjâ' djawhar awwal, noer Allâh en *a'jân thâbitah* (één is er dus vergeten). In verband met het bovenstaande behoeven deze namen geen afzonderlijke bespreking. Hoe de uitwerking dezer namen alleen den buitenkant raakt, blijkt uit de opsomming der zeven *rahsa's* die de *wahdat* omvat. Deze zijn de correlaten *'îsjq*, *'âsjiq* en *ma'sjûq*, min, minnaar, en beminde, waarmee de aard van dit stadium van eerste zelfontplooiing geregeld wordt omschreven, en de vier aspecten van het goddelijk wezen, *djalâl, djamâl, kamâl en kahar*. Hierop gaat de schrijver dan weer in.

Deze vier *sipats* openbaren elk weer vier *lakoe's, djamâl* b.v oud, jong, goed, slecht; zij zijn vervat in de acht eigenschappen, die in *Allah akbar* liggen opgesloten. *Lahir* van deze acht eigenschappen zijn weer de bekende twintig, die hier het wezen van den *roh ilapi* genoemd worden. Zoo wordt alles aan alles vastgepeinsd.

Wâḥidî jat.

De verborgen geest, ook de *roh rohanijat* of *roh soetji* genoemd, vermengt zich met vierderlei zaken, n.l. de vier elementen, en de vier spermata, en heet dan *doerijat Adam* (zie boven), de kiem der gansche menschheid. Dan volgt een uiteenzetting van de stadia in de geestelijke ontwikkeling des menschen. [1])

'Alam alarwâḥ.

Deze openbaart zeven soorten leven, n.l. *roh, 'aqal, kalam, woedjoed, 'ilm, noer* en *sjoehoed*. Met deze woorden zijn bedoeld het leven, de rede, de spraak, het zijn, het bedenken, de glans en de overtuiging, die niet in hun tegendeel kunnen omslaan, als eeuwige, onveranderlijke functies dus. De eerste drie termen zijn boven reeds besproken, de vier andere worden elders, onder den eersten graad van differentiatie opgegeven. Zij veronderstellen alle een agens en een object, *woedjoed* b.v. een, die tot aanzijn brengt, en dat, wat tot aanzijn gebracht is [2]); zij geven dus eigenlijk het stadium aan, waarin de objectiveering een aanvang genomen heeft, het begin van de intelligibele werkelijkheid.

Dat dit hier niet gescheiden is gehouden van het begin van de phaenomenale wereld in het stadium van den *'âlam alarwâh*, blijkt ook uit het releveeren van de noer dâtîjah, het zuivere licht van de goddelijke essentie, eigenschappen en werken, de

1) Rinkes, o. c., bl. 105—109.
2) Kraemer, o. c., bl. 38.

wereld van het goddelijke als djawhar awwal, in zich bergend alle mogelijkheden. Daarbij is aan het einde der afdalende reeks wezen, eigenschappen, werken, namen, *woedjoed*, in het bestaande toch het wezen der goddelijke realiteit nog aanwezig, immers de profeet heeft gezegd: djâmi' alasjjâ' fi wudjûdi, walwudjûd ṣûrat alḥaqq. Daar in de Javaansche vertaling van deze uitspraak de *i* van *wudjûdi* verwaarloosd is, heeft men er blijkbaar in gelezen: Alle dingen hebben *woedjoed*, *woedjoed* is de vorm, waarin de realiteit zich openbaart. In het tweeledig gebruik van het woord *woedjoed*, zoowel voor het goddelijk zijn als voor al wat bestaat, moet dan de pointe van deze uitspraak liggen. Zoo ook in het volgende: *Woedjoed* openbaart zich in de eigenschap leven, maar is verborgen in het reine zijn; tegenover de realiteit van het goddelijk wezen echter verdwijnt *woedjoed*.

Naar aanleiding hiervan wordt uitgeweid over: Hij is de uitwendige en de inwendige, het begin en het einde, en over ontkenning en bevestiging als beide ware benamingen voor het noodwendig bestaande wezen.

Ook de *'âlam alarwâh* wordt genoemd schuilplaats van het wezen Gods evenals de *wahdat*. Hij is de wereld van het zuivere geheim *(rahsa èning)*, want het is het geheim van het goddelijk wezen, dat erin is. Door het woord *rahsa* wordt onmiddellijk de gedachte aan eigen diepste wezen gewekt. Dit is één met dat van Mohammad en met God; op gezag van de *ahl alttawhîd* wordt dus deze *rahsa* onderscheiden in *sirr*, *ghaib*, en *ilang*, respectievelijk eenheid, wezen, en volmaaktheid van alle leven aanduidend, en Allah, Mohammad en den volmaakten mensch benoemend. Voor deze drieëenheid wordt verder het oude beeld van de eenheid van golven, zee, en water gebruikt.

Zelfs de leer van den adem als één met het alleven wordt niet vergeten, waar in de slotwoorden gezegd wordt: „De *'âlam alarwâh*, die God gelijkt en op goddelijkheid aanspraak maakt, is de vierledige adem, omdat de *'âlam alarwâh* wezen Gods heet.

Zoo het niet uit bloote verwarring voortkomt, is het opvallend hoe de bepaling van het karakter van dezen eersten graad der phenomenale wereld vrijwel een herhaling is van hetgeen boven over de verhouding der absolute eenheid tegenover den eersten graad van zelfbepaling geleerd werd. Maar duidelijker dan ginds valt hier de scheiding tusschen eeuwig en geschapen, tusschen *qadîm* en *anjar*, tusschen God en wereld. Het besef van deze tegenstelling was in alle geval duidelijk aanwezig.

ʿAlam almithâl.

Elders is deze graad die der als voorbeeldsel bestaande dingen, volgende op de wereld der levensgeesten. Hier wordt het deel hebben der ideeën aan het goddelijk wezen slechts geadstrueerd met de uitspraak: fakull ṣûrah huwa Allâh. Voor het overige is het onderricht een samenstel van reminiscenties, aan de *qudrah*, aan de *sipat maʿnawîjah* (met *baqâ* als voltooier van het achttal), den *rûh*, en het hart als kenorgaan van het goddelijke. Er is sprake van den *rûh* als levenwekkend beginsel, maar ook als inspiratie tot Godskennis. Slechts onder toelating van den *rûh* beweegt zich het lichaam, maar de *rûh* beweegt zich slechts onder toelating Gods. [1])

Naar aanleiding van de bekende Koranplaats over den *rûh* (18:87): *alrûh min amr Allâh*, is de vraag naar het wezen van den *rûh* steeds een lievelingsonderwerp der mystieke schrijvers. Hier wordt opgesomd, wat er door menschen van de vier trappen van geestelijke ontwikkeling over gezegd is. De *ahl alsjariʿah* zeggen: Hij is een geheim tusschen Allah en Mohammad. De *ahl alṭariqah* zeggen: De geest is mijn leven, en ik ben de uiterlijke verschijning van den geest. De *ahl alhaqîqah* zeggen: De geest is Ik, en ik ben de geest; zoo Ik er niet was, zou daarmede de *rûh* ontkend zijn. De *ahl almaʿrifah* zeggen: De *rûh* is niet Ik en ook ben Ik de *rûh* niet, maar Ik en de *rûh* zijn niet gescheiden.

ʿAlam aladjsâm.

In de sfeer van het materieele behoort het lichaam; zijn samenstellende deelen zijn echter niet materie zonder meer, maar uiterlijke verschijningen van geestelijke dingen. De huid is verschijning van de *sjariʿah*, het vleesch van de *ṭariqah*, want huid en vleesch zijn evenzeer in de verhouding van uitwendig en inwendig als *sjariʿah* en *ṭariqah*. De *haqiqah* is dan de aderen, het geloof de beenderen, het eenheidsstreven het merg, de gnosis het bloed, terwijl islam, de volmaakte, dit alles omvattende geesteshouding, het geheele lichaam tot orgaan heeft.

Lichaam is drieërlei:

djisim toerab, het stoffelijk lichaam, dat huid, vleesch,

1) *Kasjf* bl. 196 heet dit de meening van een groep *mutakallimûn*. De diverse opinies over den rûh *Kasjf* bl. 196—200, Massignon *alHallaj* II, bl. 661—664.

beenderen enz. omvat. Het is het orgaan, dat door de vermenging der vier elementen en het profetenlicht ontstaat, en heet *sadjatining djasad.*

D j i s i m m a ᶜ n a w i omvat gedaante, kleur, geur, geheime wezen, essentie, eigenschappen, werken, en namen. Het is het orgaan van binnenste en ziel, en heet *sadjatining badan.*

D j i s i m l a t i f omvat denk- en voorstellingsvermogen, rede, geheim, en roh, akal, kalam, noer. Het is het orgaan van den levensadem en heet *sadjatining sarira.*

D j a s a d is orgaan van den geest, b a d a n van de ziel, s a r i r a van het diepste wezen des menschen, maar deze drie vormen een drieëenheid en heeten goddelijk zijn. D j i s i m k a m i l m o e k a m a l heet s a r i r a, wanneer het opgaat in het goddelijk wezen.

De verschillende synonymen voor het woord lichaam worden hier dus aangewend om het „groffe" en het „fijne" lichaam, of liever de verschillende „fijne" lichamen te benoemen. Voor het *sthûla-* en het *lingaçarira* der Voorindische en Hindoejavaansche speculatie heeft de Mohammedaansche overigens de termen *kathîf* en *laṭîf*, die de Indonesische mystiek beide ook kent. In *laṭîf* ligt dan tevens een fijne aanduiding van den goddelijken aard van dit lichaam, want *alLaṭîf* is een der namen Gods. Hamza zegt b.v.:

satĕlah mati hamba jang da'îf
lĕnnjaplah roepa sakalian kathîf
waṣallah ija dĕngan jang latîf
ila abadi 'labad mandjadi sjarif. [1])

De hang naar het viertal deed de reeks *badan wadag, badan aloes, badan lèmboet, badan sampoerna* ontstaan; hier is uit dezelfde oorzaak nog *djisim kamil moekamal* aan de reeks toegevoegd.

Thans volgt opsomming van alles wat geest, elementen, sperma, hart, ziel, en adem uitmaakt. De *soekma* is daarin hetgeen de mensch met God gemeen heeft. Dan wordt vermeld waarheen al die componenten van het lichaam verdwijnen, de teruggang naar hun oorsprong bij den *taraqqi*. Tenslotte worden de viertallen van adem, ziel, hart, sperma en elementen met verscheidene andere verbonden. De reeks der kleuren is daarbij steeds zwart, rood,

1) Cod. 2016 bl. 69.

groen, wit, behalve bij het sperma (wit, blauw, rood, geel) en bij de elementen, die hunne natuurlijke kleuren hebben.

In den laatsten zin van dit stuk hooren wij den bekenden toon, waar op gezag van Ibn Hasjim wordt gezegd, dat het schip, na de zes graden ver gebracht te hebben, nu *insân kâmil* heet; het is de *safinah haml albahr*, het schip, waarmee de mysticus de zee van het goddelijk zijn bevaart, de vergelijking, die door de geschriften van Hamza gemeengoed der Javaansche mystiek geworden is.

ʿAlam insân kâmil.

De volmaakte mensch openbaart zich in zeven gedragingen, n.l.:

adĕg ing tjahja, de volmaking van wezen en eigenschappen;

roekoeʿ ing pangawasa, de volmaking der werken;

soedjoed ing oerip, de volmaking van het inzicht;

loenggoeh ing djisim, de volmaking van het zuivere, toegewijde hart;

tahijjat ing rahsa, de volmaking van wezen en essentie;

de vredesgroet, volmaking van geest en lichaam;

het gebed, de volmaakte verhouding van Heer en dienaar.

Deze mensch kent de nietigheid van den dood voor wie deel heeft aan het eeuwig zelf, maar wie dat niet weet, mag niet zeggen: hij sterft vóór den dood. Wie zich gelaafd heeft met een zuivere dronk uit de zee der goddelijke genade, sterft vóór den dood en leeft na dit leven.

Twee beschouwingen vloeien hier dooreen, die van den volmaakten mensch, en die van den in God opgegaanen mysticus. Beide geven het hoogste stadium aan dat bereikbaar is. Dood beteekent dan terugkeer naar het eeuwige. Dood kan n.l. in drieërlei zin worden opgevat. Behalve den zooeven besproken opgang in God en den lichamelijken dood, het verdwijnen van lichaam en geest, heet ook de wereldafgestorvenheid de *dood* der lusten. Bij den dood van het uitwendig lichaam, den dood in letterlijken zin, verdwijnen vleesch en beenderen, en gaan op in den lichaamsgeest, het bloed in den geestelijken geest. Door het opgaan van de geestelijke factoren van den mensch in die deelen van den Algeest, waaruit zij zijn voortgekomen, den dood van het innerlijk bestaan des menschen *(djisim batin)*, verdwijnt de mensch in het goddelijk wezen. Mensch in vollen zin des woords kan slechts heeten wie het wezenlijke van den dood kent.

Nu worden vermeld de vier plichten jegens den doode, lijkwassching, het aandoen van de lijkwade, de salat, en de begrafenis, gevolgd door een uitvoerige behandeling van salat en takbir.

Daarna een opsomming van de telkens vier zaken, die *ghaib*, *qadîm* en *lahir* zijn, respectievelijk t.a.v. Allah, Mohammad, Adam, en den mensch, die even onafscheidelijk met elkaar verbonden zijn als zon, licht en stralen.

Op de salat terugkomende, verklaart de auteur de geestelijke beteekenis van de drie voorwaarden der nijah, *qasd*, *ta'jin*, en *tafrid*. De vijf salat-tijden zegt hij gelegen te zijn in de vijf letters van *alhamdu*, waarmee de *fâtihah* begint. Eigenlijk is alḥamdu de fâtiḥah; ook heeft de profeet gezegd: De geheele Koran is in de fâtiḥah, want deze is de *'umm alkitâb*. De geheele fâtiḥah ligt in de basmalah, en de geheele basmalah in de b, de geheele fâtiḥah in de punt onder de b. Het woord *bism* ligt met zijn drie letters daarin opgesloten, want deze punt is drieledig:

n a q t g h a i b, openbaring van de letter b, n ĕ g a r a n i n g A l l a h;

n o e q a t g h a i b, openbaring van de letter s, a s t a n a n i n g A l l a h;

n a q t n o e r A l l a h, openbaring van de letter m, k a r a t o n i n g A l l a h.

Deze drie nĕgara's van Allah worden afgeleid uit het citaat: *wabalad Allâh ta'âlâ bahr thalâth*. De drie zeeën, daar bedoeld, zijn de b a ḥ r a l l à h û t, de b a ḥ r a l b u ṭ û n, en de b a ḥ r a l a' ẓ a m, vertaald als de grootste, de verhevenste, en de uitgestrektste zee. De plaats van Allah echter kan men zich niet denken, want die is onvergelijkbaar, zij heet „de oeverlooze zee". [1])

1) Tot Andrae, *Die person Muhammads* bl. 356: So hat Abdalqâdir alJîlâni gesagt: *Ich bin das lohende feuer Gottes, ich bin das meer ohne ufer, ich bin der beweis der zeit....*"
De oeverlooze zee, de *sĕgara tanpa tĕpi*, is in de soeloeks een van een gehcele reeks soortgelijke uitdrukkingen. Men probeert de beteekenissen, die eraan toegekend worden, nog wel eenigszins te schakeeren, maar feitelijk komen alle verklaringen op hetzelfde neer, n.l. dat God het door zichzelf bestaande één en het al is. De meest gewone van deze uitdrukkingen zijn: de schrijfpʼank zonder schrift, de lotus zonder vijver, de lamp die brandt zonder pit, de modin zonder trom, het zonder regen toch groene blad, etc., zie b.v. Jav. hss. coll. Snouck Hurgronje no. 94, bl. 35 en volg.
Verder wordt de *sĕgara tanpa tĕpi* wel in de eerste plaats opgegeven bij opsommingen der acht zeeën van het menschelijk lichaam, zie b.v. *Kitab poestaka rantjang* Jav. hss. coll. Snouck Hurgronje fol. 18; cod. or. Leiden 5441, bl. 77:
sĕgara tanpa tĕpi=*boedi;* sĕgara roh=*roh;* sĕgara kandil=*ati;*

De mysticus echter verzinkt in deze zee van het niet: het niet is de vader van alle leven en de oeverlooze zee in ons geheimste wezen. Zoo is de uitspraak gerechtvaardigd, dat de baḥr allâhût mijn leven, de baḥr albuṭûn mijn geest, en de baḥr ala'ẓam mijn lichaam is, want het Ik is des menschen geheimste wezen.

b. De engel Izra'îl en de groene zee Gods.

Allah sprak tot den engel Izra'îl: „Mijn dienaar, ga gij in mijn groene zee". Izra'îl zeide: „O Heer der werelden, waar is Uw groene zee? Mijn Heer doe mij Zijn groene zee weten."

„Mijn dienaar Izra'îl, weet dat die zee niet is een zee van water, maar de zee der ijle wolken, de zee van mijn weten en mijn essentie.

Izra'îl sprak tot den Heer: „O Heer der werelden, ik zal Uw groene zee niet kunnen ingaan."

Allah sprak: „Mijn dienaar Izra'îl, kom, ga gij binnen."

Toen ging Izra'îl in de groene zee. Duizend jaren was hij in de groene zee. Toen sprak Allah: „Mijn dienaar Izra'îl, hoe is het dat gij, ondanks mijn bevel, mij geen bescheid brengt?"

Izra'îl antwoordde: „O Heer, zou ik mij vermeten tegen Uw bevel eigenmachtig te handelen? Ik ben verwonderd Uw groene zee te aanschouwen."

Allah sprak: „Mijn dienaar, wat is de groene zee, dat gij zoo verwonderd zijt bij het aanschouwen?"

De engel Izra'îl antwoordde: „O Heer der werelden, toen ik Uw groene zee binnenging zag ik een groen juweel."

Allah beval daarop Izra'îl in dat groene juweel te gaan, maar Izra'îl antwoordde: „O Heer der werelden, zelfs al zou ik kunnen binnengaan, dan zou ik niet kunnen zien."

---

sĕgara pĕtĕng=*napsoe;* sĕgara gĕni=*poepoesoch;* sĕgara asin=*karingĕt;* sĕgara tawa=*idoe;* sĕgara ĕndoet=*tindja.*
Deze reeks bevat zeker oude gegevens. *Tasik apuy* en *tasik asin* zijn bekend uit de kosmologie der toetoers, (zie b.v. Brahmândapur., fol. 85 bij Pigeaud o. c., bl. 137). Elders worden weer vier zeeën van het lichaam opgegeven, b.v. Tjiandjoersche primbon (No. 55, bl. 80—81), en met verschillend gekleurde harten gelijkgesteld. Of ook wel zeven zeeën, b.v. *kitab Mustaka rantjang*, cod. or. Leiden No. 5441, bl. 78, waar zij met deelen van het hoofd worden gelijkgesteld. Ter zelfder plaats ook de zeven werelden in het lichaam gelocaliseerd; de plaatsing komt overeen met die der zeven hellen in ms. or. 3921 (v. d. T., bundel 70, bl. 10, 11). De namen der zeven werelden zijn hier niet meer bekend, worden althans niet genoemd.

Allah sprak: „Zoo gij mijn bevel daarbij indachtig zijt, zult gij zeker kunnen."

Izra'il vroeg: „Mijn Heer vergeve mij al mijn zonden, de groote en de kleine, de openlijke en de verborgene, die vergeve mijn Heer mij."

Allah sprak: „Nu Ik uw zonden vergeven heb, moet gij het groene juweel binnengaan."

Daarop ging Izra'il in het groene juweel: toen hij erin was, zag hij een groenen edelsteen. Allah beval hem opnieuw daarin te gaan. Hij zag daar een groenen vogel, geheeten, *ghaib alhoewijah* d.w.z. Geest, wiens poedji was: *anâ 'lhaqq*. Allah herhaalt dan dezelfde vraag en hetzelfde bevel, waarop Izra'il in de *garba* van den vogel ingaat en daar een groen licht ziet. In dat licht, zoo leert Allah, is de *insân alkâmil*, de volmaakte mensch. (Volgens de andere redactie *is* de *insân alkâmil* dat groene licht).

De volmaakte mensch is de God-gelijke, de representatieve mensch, de openbaring en plaatsvervanger Gods op aarde. Hij verricht de *salat bardjah*,[1]) d.w.z. de *salat daim alhaqq*, het reciet daarbij luidt: *„jâ hû anâ 'lhaqq, jâ hû jâ hû jâ hû haqq. Là haqq walâ chalq* is de vredesgroet naar rechts. *Lâ mawdjûd Allâh 'alaihi ma'rifat Allâh* is die naar links. De sjahadat luidt: *Nafsî wâhidi lâ sjarika lahu lâ ilâha illâ anâ.*

Heel zonderling volgt nu in beide redacties een stuk uit een Arabische litanie. Het verhaal gaat dan door:

Toen zeide Izra'il: „Is dan het gedrag van den volmaakten mensch verandering noch beweging, zijn zijn zinnen gedood, is hij gestorven, terwijl hij nog leeft, en wordt van hem gezegd: dood bij levenden lijve".[2])

---

1) Zie bl. 50 en aanteekening 6.

2) *Mati sadjroning oerip* wordt in de didactische geschriften het eigenlijk levensdoel genoemd. Terecht heeft Kraemer, o. c., bl. 20 er op gewezen, dat de beteekenis is ekstase, *niet* askese. In zijn Hallâdj-epos laat al'Attâr den stervenden Hallâdj ook den hadîth, waarop deze uitdrukking teruggaat, uitleggen (Massignon, *AlHallaj* bl. 438). Cod. Mal. 2016 heeft in denzelfden trant: *mati=manjêrahkan diri kapada Allah dêngan tadjrid dan tafrid Sana Soenoe*, hoofdstuk I: Denk er niet over na of uw leven lang of kort zijn zal, dat zijn geen gedachten voor den kawoela (het Horatiaansche *tu ne quaesieris, scire nefas, etc.*, maar in geheel anderen toon gezet). Dat wat men bedenken moet, is te sterven in het leven. Evenzoo de *Woelang Reh* (M.N.Z.G. XIV, bl. 277). Dit is geheel in overeenstemming met den mystieken achtergrond zelfs van op het eerste gezicht eenvoudige voorschriften. Over alles hangt in deze didactiek een mystiek waas. Zoo b.v. *Sana Soenoe*, hoofdstuk 5. Na het verbieden van klee-

Allah zeide „Hij is de mensch die tot het niet-weten gekomen is, tot de plaats der eeuwigheid, tot hetgeen in hem eeuwig is.

Izra'il zeide: „Wat is eeuwig van den volmaakten mensch?"

Allah antwoordde: „Twaalf zaken, *ghaib ing ghaib, ghaib alghoejoeb, ghaib alhoewijah, a'jân thâbitah, koenhi haqq, roh ilapi, djawhar awwal, djawhar achir, koen hidzjat, noeqat ghaib, naqt ghaib, naqt noer Allah.*

Zoo zijn de wegen van het eeuwige: *'isjq, 'âsjiq, ma'sjoeq; sir wahoe, sir pahoe, sir oellah!* Zij heeten *rasoeloellah.*

Manifestaties van het eeuwige zijn er twaalf: rahsa, geest, voorstellingsvermogen, geheimenis, denkvermogen, adem, *noepoes*, binnenste, hoofd, borst, navel.

Het wezenlijke van den volmaakten mensch zijn:

djamal, djalal, kahar, kamal (de vier aspecten van het goddelijk wezen).

roh, 'aqal, qalam, noer (de vier eerstgeschapen dingen).

kanta, warna, amboe, rahsa (gestalte, vorm, geur, geheim).

édat, sipat, apengal, asma (wezen, eigenschappen, werken, namen).

woedjoed, ilm, noer, sjoehoed (zie boven).

Zijne eigenschappen zijn de twintig eigenschappen Gods.

Manifest van hem zijn de vier geesten (*ilapi, rabbani, rahmani, djasmani*), de vierledige adem, de vier napsoe's de vier harten, de vier soorten sperma, en de vier elementen.

Verborgen zijn van hem: oud, jong; slecht, goed; zijn, niet-zijn; gaan, komen; kracht, onmacht; beweging, rust; opstaan, slapen; leven, dood.

---

ding, waarop figuren van menschen en andere bezielde wezens staan afgebeeld, zegt de schrijver: Wil de grooten niet nadoen, want *djênêng ing kawoela ikoe apês adjoer bosok roesak.* Hiermee wordt tevens duidelijk gedoeld op de nietigheid van den mensch voor God met woorden, die ook in de mystieke poëzie zeer gebruikelijk zijn.

In hoofdstuk 7 wordt gewaarschuwd tegen de gevolgen van te lang slapen, vooral in den nanacht, want „in den *Insân alkâmil* staat, dat God iederen nacht afdaalt naar den hemel der wereld, en wel in het laatste derde deel van den nacht. (Zie *alInsân alkâmil*, hoofdstuk 39). Nu moet ge dat niet verkeerd opvatten of als aanmerking op dat boek zeggen: Hoe zou God ergens op één plaats kunnen zijn?, want de bedoeling is: de hemel der wereld is in uw lichaam, dat een afbeeldsel is van den kosmos; het goddelijk wezen omvat en doordringt de wereld. Zoo het dus het laatste derde deel van den nacht is, omstreeks half drie, drie uur, sta dan op, zoo ge kunt, en bid tot den Heer om vergeving van al uw zonden."

Zijn wegen zijn zeven in getal: *sarengat, tareqat, haqeqat, iman, tokid, ma'ripat, islam.* Wie dit laatste niet weet, is *kafir billah.*

Het ongeloof is n.l. drieërlei, het kan *hasan* zijn, dan is men Gode aannemelijk; of het gaat gepaard met volmaakt geloof, of het is *kufr billah*, dan is het geloof ijdel.

De plaats van den volmaakten mensch is de ka'bah Gods, wat een naam is voor het wezen Gods, waar de ka'bah te Mekka op wijst.

Op de eerste drie graden van de zeven wijst het woord *djawhar.*

Vóór de zeven hemelen en de zeven aarden geschapen waren, was de volmaakte mensch in de verborgen kracht, d.w.z. het verborgene van Mijzelf. Immers Allah heeft gezegd: „Voor de dingen geen Eén, en na de (schepping der) dingen geen twee."

Izra'il vroeg: „Toen hemel en aarde er al waren, waar was de volmaakte mensch toen?"

Allah antwoordde: „Hij was in de verborgenheid des werks, d.w.z. in mijne werken, want Allah is het leven des menschen in zijn veranderlijkheid, maar ook de Verborgene."

Izra'il vroeg: „Wat is de gedaante van den volmaakten mensch?"

„Hij is zonder vorm of kleur; het vergankelijke is reeds verdwenen, Heer en dienaar zijn verdwenen."

Izra'il vroeg: „Toen de zeven hemelen en de zeven aarden er nog niet waren, waar was mijn Heer toen?"

Allah zeide: „Er was geen ontmoeten en geen gescheiden zijn, geen ver en geen nabij."

Izra'il vroeg: „Nu de aarde geschapen is, waar zijt gij nu?"

Allah zeide: „Ik ben in de zee des levens; „Wij zijn zeer dicht bij hem, maar gijlieden ziet niet" (naar Koran 56 : 84).

HOOFDSTUK III

MESSIAANSCHE VERWACHTINGEN

1. Overzicht der eschatologische litteratuur op Java.

Naar den opzet, zooals die in de inleiding ontwikkeld werd, zijn wij thans gekomen tot de behandeling van die voorstellingen, waaruit een agitator putten kon om onder de desabevolking aannemelijk te maken, dat het booze einde der tijden, hetwelk voorafgaat aan de komst van den koning der gerechtigheid, nu inderdaad gekomen was. Eigenlijk is dit niet geheel juist uitgedrukt, want het streven is er dikwijls op gericht den hoorders in te prenten, dat die booze tijden komen zullen, en dat ieder die zich niet zal hebben aangesloten bij het „overblijfsel, dat wederkeert" onherroepelijk ten ondergang gedoemd is. Mogelijkerwijze zijn er dan ook dingen gebeurd, die voor een met bange verwachtingen ten aanzien van de toekomst vervuld gemoed als ernstige teekenen der tijden gegolden hebben. Maar wie zal zeggen, welke de ongelukken en rampen zijn geweest, die in de oogen van deze eenvoudigen van geest tot ware katastrophen zijn uitgegroeid, onbedrieglijke teekenen, dat het einde nabij was. Wanneer men ziet hoe in de door Prof. Snouck Hurgronje uitgegeven wasijjat onder de daar vermelde teekenen der tijden, die de oogen der ware geloovigen voor de toekomst moeten openen, in plaats van de politieke rampen, die den Islam toentertijd getroffen hadden, de veepest als de ramp der rampen vermeld wordt,[1]) is het zonder meer duidelijk, dat deze katastrophen niet van zulk een wereldschokkende beteekenis behoeven te zijn om als waarschuwing voor het naderend einde te gelden. Men ontleent trouwens aan de eschatologische litteratuur, waar deze voorhanden is, zijn schilderingen van en waarschuwingen voor datgene wat te gebeuren staat ook zonder dat daarvoor in de werkelijkheid op het moment zelf aanleiding is. De bestaande litteraire of mondelinge traditie geeft

1) Dr. C. Snouck Hurgronje V. G. I, bl. 142.

het kader waarbinnen al deze waarschuwingen en duistere toekomstbeelden gevat zijn, en waarin de volksmond schokkende nieuwigheden, die verwerpelijk geacht worden, geleidelijk invoegt. Mij kan bij de schildering van de vreeselijke toestanden alsdan echter moeilijk buiten de meest voor de hand liggende omkeeringen in de natuur, zoodat het in alle geval vanzelf spreekt, dat deze telkens wederkeeren.

Nu is de eschatologische litteratuur op Java uitgebreid genoeg. Evenals in de geheele Moslimsche wereld zijn ook hier verhandelingetjes over het einde der tijden, en wat daaraan voorafgaat, zeer gewilde lectuur. Het mag overbodig heeten deze Mohammedaansche traktaatjes en boekjes hier te beschrijven. Enkele bekende specimina als Ghazali's *Kostbare Parel*, en de door Wolff uitgegeven *Muhammedanische Eschatologie* zijn in tekst en vertaling bereikbaar.[1]) Van speciaal in Indonesië gangbare geschriften kan men uit de catalogi een beeld krijgen; verder heeft Hoezoo reeds in 1869, en in 1883 uitvoeriger, mededeelingen gedaan over een *Achir ing djaman* geheeten geschrift, dat een wonderlijk mengsel van Moslimsche eschatologie en Javaansche toevoegselen is.[2]) Prof. Snouck Hurgronje besprak naar aanleiding van een eschatologisch pamflet de wasijjatlitteratuur,[3]) waarvan een tweede specimen door Poensen gepubliceerd werd.[4])

2. De pralambangs van Djajabaja en hun prototype.

Over schilderingen van het einde der tijden zooals die door den Islam zijn gebracht, en de Javaansche adaptaties daarvan, zijn wij dus uitvoerig ingelicht. Ook een tweede soort voorspellingen, zeker van niet minder belang dan die van Moslimsche origine, en vooral in het laatste deel der vorige eeuw van niet minder krachtdadige werking, zijn het onderwerp geweest van enkele

1) *Ad- dourra al-fakhira, la perle précieuse de Ghazali*, par L. Gautier, Genève 1878.
M. Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872.
Babad Iman Mahdi, Cat. Jav. Hss. Leiden, bl. 152.

2) W. Hoezoo, *Med. Ned. Zend. Gen.* XIII (1869), bl. 307—312, XXVII (1883), bl. 1—43.

3) Dr. C. Snouck Hurgronje V. G. I, bl. 127—144; *The Achehnese* II, bl. 181—183.
Voor de ontwikkeling van het Mahdigeloof in den Islam, volgens de thans geldende opvatting deel van de eschatologie, zie V. G. I, bl. 147—181.

4) M.N.Z.G. XXXII (1888), bl. 1—23. Dit tractaatje is gedateerd 5 Juni 1865.

artikelen en studies, terwijl zij eveneens door den druk bekend gemaakt zijn. Wij bedoelen de z.g.n. *pralambangs* of de *voorspellingen van Djajabaja*, die in en na de zeventiger jaren op Java veel onrust verwekten, terwijl zij ook daarna nog steeds populair bleven. Naar men zegt behooren zij tot de litteratuur, waarmede men wat geheimzinnig doet; wat hiervan waar is, kunnen wij natuurlijk niet beoordeelen. Echte of zelfs ook vermeende geheimzinnigheid zal zeker tot de werking op het gemoed hebben bijgedragen, zoowel bij inlanders, alsook bij Europeanen niet het minst. Wellicht heeft de faam de geheimzinnigheid grooter voorgesteld dan ze in werkelijkheid was, en de persoon van den informator zal de mate van de tegenover hem betoonde toeschietelijkheid bepaald hebben. Uit het vrij groote aantal, dat de Leidsche bibliotheek ervan bezit zou men tot achterhoudendheid ermee moeilijk kunnen concludeeren. Hoe dit ook zij, het heeft niet kunnen verhinderen, dat deze pralambangs al vroeg bekend zijn geworden. Raffles' *History of Java* [1]) gewaagt er al van; ook Roorda van Eysinga in zijn *Handboek*, [2]) en Winter in zijn *Zamenspraken* [3]) wijden er enkele pagina's aan. Een uitgave van een redactie dezer pralambangs bezorgde De Hollander in zijn *Handleiding* van 1848. Brandes zegt van deze redactie, dat zij „het gezwollenste is, en dat de schrijver buitensporig schijnt te hebben toegegeven aan zijn fantasie, verschillende benamingen, die vroeger slechts één persoon aanduidden, heeft gesplitst, zoodat zij verschillende personen vertegenwoordigen, althans dat schijnen te doen, en omgekeerd namen die in het prototype voorkomen als toebehoorende aan verschillende personen tot één heeft vereenigd...." [4])

Van de uitgave-De Hollander leverde Wiselius [5]) in 1873 een vertaling, voorzien van een inleiding, waarin hij met nauw verholen ergernis over de houding onder Europeanen tegenover deze voorspellingen aangenomen, schrijft: „Waar de geschiedboeken eens volks, hetzij dan in zijn voor- of nadeel, voorspellingen

1) l. c. II, bl. 40.
2) *Handboek der Land- en Volkenkunde, Geschied-, Taal-, Aardrijks- en Staatkunde van Nederlandsch-Indië*. 1844, deel I, boek 3, bl. 107—111, 491—492. De jaartallen stemmen overeen met die van hs. 84 (8) Ned. Bijb. Gen. (Suppl. Cat Jav. hss. II, bl. 403).
3) l. c. I, 363 en volg., II 248 en volg.
4) Dr. J. Brandes, *Iets over een ouderen Dipanegara in verband met een prototype van de voorspellingen van Jayabaya*. T.B.G. XXXII (1889), bl. 406.
5) J. A. B. Wiselius, *Djaja Baja, zijn leven en profetieën*, Bijdr. III—7, bl. 172—207.

behelzen, waaraan dat volk allicht vertrouwen hecht, dan zijn goed- of afkeuringen overbodig, maar een onderzoek naar de bron dier voorspellingen aan te bevelen. Weinigen hebben zich daarmede beziggehouden, zelfs zij, die de profeten van het Joodsche volk van voren tot achter en omgekeerd konden opzeggen, waren verwonderd te hooren, dat ook het volk, in welks midden zij leefden, een profeet had.... en zoo de Javanen, evenals sommige Christenen de gewoonte hadden om bij het noemen van een heilig persoon een kruis te slaan, zoo zou zulks zeker bij het noemen van zijn naam niet achterwege blijven. Misgunnen wij hun dan ook dien enkelen profeet niet...."

De slotsom waartoe Wiselius kwam t.a.v. de persoon van Djajabaja, is dat hij „waarschijnlijk wel niet anders geweest zal zijn dan eene personificatie van den hoogsten trap van ontwikkeling, die de Indische beschaving in deze streken heeft bereikt.." [1])

Men bedenke, het verklaren als gepersonifiëerde ideeën zat toen in de lucht.

In de volgende aflevering der Bijdragen [2]) gaf Cohen Stuart enkele fouten in Wiselius' artikel aan, en vestigde er tevens de aandacht op, dat diens beschouwingen in zake deze materie eenigszins anders uitgevallen zouden zijn, zoo hij erop bedacht geweest was, dat ook Dipa Nagara, het hoofd van den Javaoorlog (1825—1830), den naam *Eroetjakra*, zooals de Javaansche Messias heet, gevoerd heeft, daarbij van het bestaande volksgeloof partij trekkend. Hij sprak verder het door Brandes als juist bewezen vermoeden uit, „dat de voorspellingen, over 't geheel genomen, ouder zijn dan verre de meeste gebeurtenissen, waarop zij ondersteld worden te doelen, al mag er sedert hier en daar wat in gewijzigd of bijgevoegd zijn, om ze daarmede in overeenstemming te brengen. Inderdaad is, zooals hij vervolgt, die overeenstemming over 't algemeen ook nog zoo zwak en onbeduidend en de zin, of liever onzin, der „allegorieën" zoo onbestemd, dat men er allicht even goed elke andere geschiedenis als die van Java in zou kunnen terugvinden."

Maar het wordt tijd niet langer bij uitgaven en vertalingen der pralambangs stil te staan, en iets van den inhoud zelf mede te deelen, ook al omdat de beteekenis van Brandes' daarstraks geciteerd artikel dan duidelijk wordt. Al mogen de redacties onderling

1) l. c., bl. 180.
2) Bijdr. l. c., bl. 285—288.

in indeeling en uitvoerigheid van behandeling verschillen, de quintessence van alle komt op hetzelfde neer. Aan het boek *Moestar* wordt ontleend, dat koning Djajabaja te Kĕdiri een luisterrijke regeering voert. Hij wordt door een pandita maulana uit Roem, Sjamsoeddin geheeten, tot den Islam bekeerd, en door onderwijzing steeds verder gebracht in de kennis van het verborgene. Nu woonde er op den berg Padang een adjar, die door zijn langdurige en algeheele ascese zich een ontzaglijke macht verworven had. Aan dezen adjar brengt Djajabaja, vergezeld van zijn zoon Praboe Pagĕdongan, eens een bezoek, bij welke gelegenheid de oude asceet hun door een vrouwelijke leerling zeven verschillende gerechten en gaven laat voorzetten. Djajabaja ontsteekt daarover zóó in woede, dat hij zijn kris trekt en den adjar doodsteekt. Praboe Pagĕdongan is hierover hevig ontsteld, maar durft geen opheldering vragen vóór beiden weer in de stad zijn teruggekeerd. Dan vertelt zijn vader hem de reden van zijn onbegrijpelijke daad. In al die gerechten lagen toespelingen verborgen op de toekomstige geschiedenis van Java, die aan niemand geopenbaard had mogen worden. De adjar wist den loop der gebeurtenissen en had die door deze gerechten aan het licht willen brengen. Djajabaja verklaart dan den verborgen zin van de door de novice opgedragen gerechten.

Aan dit verhaal verbonden is een geheele beschrijving van de geschiedenis van Java sedert de oudste tijden, toen het eiland op bevel van den koning van Roem gekoloniseerd werd, wat ten slotte eerst na hevigen kamp met de booze geesten, die het eiland bevolkten, gelukte.[1]) Deze geschiedenis wordt zeer schematisch

1) Het lijkt niet onwaarschijnlijk, dat deze beschrijving van den oorspronkelijken toestand op het eiland, de strijd met de booze geesten, en de kolonisatie van Roem uit, een geïslamiseerde uitbreiding is van hetgeen wij verhaald vinden in het Oudjav. Bhâratayuddha, ed. Gunning, zang 52, str. 3 en 4:

3. wyaktinyan hana nûsa râmya ri jawânupama paramadiwya ring halĕp
mangke tràsa dinàha ning kalana rûksa ri taya nira sârarâkṣaka
heman rûm ni langônya çirṇṇa kadi puṣpawana ri layat ing mĕrgâ dipa
4. kâruṇya pwa bhaṭâra Wiṣṇu lumihat riya salahasa mârikânghati
nâhan marmma nirânurun pinaka nâtha nika tuhagaṇâmulih prajâ.

Deze incarnatie van Wiṣṇu is Jayabaya, de vorst van Kĕdiri, onder wiens regeering het Oudjav. Bhâratayuddha gedicht is. Is het pure coincidentie, dat in de beschrijving van den geluk-

behandeld, en pleegt niet meer te zijn dan een ietwat omschreven chronologische lijst, alles in *sĕngkala's*, die soms worden opgelost. Ook is er echter aan verbonden een aantal *pralambangs*, waaraan het geheele geschrift zijn naam ontleent. Deze, zinnebeeldige aanduidingen der historische feiten, zijn allesbehalve duidelijk. De waarschuwing die Winters zegsman vooraf deed gaan [1]) behoudt nog steeds haar waarde. Ook is de volgorde der *pralambangs* in alle redacties niet dezelfde, waardoor hunne verbinding met feiten in historische volgorde een werk van veel fantasie wordt.

Eenzelfde verhaal als van Djajabaja en den adjar van den berg Padang bevat de Adji Saka. [2]) Het is hier Bandjaran Sari, die met zijn dochter, de Ratoe Pagĕdongan, een bezoek brengt aan den adjar Panĕmbahan Bala Sarewoe, bijgenaamd Hjang Ragapurnadjati, op den berg Mĕndang. Deze adjar kan niet sterven, omdat hij door een vergrijp jegens de goden onder een vloek verkeert; trots al zijn pogen kan hij de *kasirnan* niet bereiken. De spijzen, die hij laat voorzetten door de novice njai Sonja Asmara, zijn eveneens als toespelingen op de toekomst bedoeld. Bandjaran Sari doodt den adjar; vooral het kĕdji-blad, waarover de adjar gesproken had, heeft zijn toorn opgewekt. Na zich in een enkel oogenblik met zijn dochter naar Galoeh, waar zijn zoon Arja Bangah heerscht, verplaatst te hebben, legt hij hun beiden uit, waarom hij aldus gehandeld heeft, en voorspelt de toekomst van Java, tot op de deeling des rijks, waarmede blijkbaar de splitsing der Vorstenlanden bedoeld is. Verder gaan deze voorspellingen niet, in tegenstelling tot de pralambangs. Daarin toch wordt niet alleen als profetie post eventum de geschiedenis ontrold die al heeft plaats gegrepen, maar ook het optreden van den ratoe adil, die te Kĕtongga zetelen zal, en, naar de redactie, zooals die in vele exemplaren voorkomt, ook wat daarna zal geschieden tot aan de opstanding toe, geschilderd. In zooverre behoort dus de *sĕrat Djajabaja* tot de eschatologische litteratuur, de episode uit de Adji Saka niet.

In de huidige redactie van de *sĕrat Djajabaja* hebben wij voor ons dus een combinatie van Javaansch Messiasgeloof en Moslimsche eschatologie, waarin ook de Mahdi niet is vergeten.

---

kigen staat onder zijn regeering hetzelfde voorkomt, dat ook in de *pralambang* die op Eroetjakra's regeering doelt, staat, n.l. het liebaugeln, en de losse haarwrong der vrouwen?

1) *Zamenspraken* II, bl. 248—249.

2) Ed. Gaal en Roorda, bl. 247 en volg.

Hoewel de islamiseering algemeen wel zoover is doorgegaan, dat ook Eroetjakra uit Arabië komt, is de Javaansche Messias dus niet de Mahdi; versmelting dezer twee voorstellingen heeft in de pralambangs nog niet plaats gehad.

Het is uit de geschiedenis bekend, dat de Dipa Nagara van den Java-oorlog den naam Eroetjakra heeft aangenomen. Nu heeft Brandes erop gewezen, dat de babads [1]) van nog een Eroetjakra gewagen, hoewel in de oude Hollandsche stukken, bekendgemaakt in De Jonge's *Opkomst van het Nederlandsch gezag*, daarvan niet wordt gerept. Deze oudere Dipa Nagara-Eroetjakra is R. M. Soengkawa, daarna geheeten R. M. Dipa Taroena, die van zijn vader, Pangeran Poegĕr, toen deze als Pakoe Boewana I (1704—1719) de regeering aanvaardde, den naam Dipa Nagara ontving. Wij zullen hier niet opnieuw de lotgevallen van dezen Dipa Nagara, die in 1723 met zijn verbanning naar de Kaap eindigden, releveeren. In Brandes' artikel is dit reeds geschied, en ook diens *Register op de Babad Tanah Djawi* geeft s. v. Eroetjakra een relaas der feiten. Dat deze Dipa Nagara, niettegenstaande den ongunstigen afloop der gebeurtenissen, wel de magische krachten van een vorst bezat, ook in de oogen van den chroniqueur, die het Babadverhaal te boek stelde, blijkt uit hetgeen den vermetelen Sasra Nagara, die zich aan de zeven door hem op Dipa Nagara buitgemaakte sĕlirs vergreep, trof. [2]) Zoo magisch-gevaarlijk is alleen een echt vorst, en deze gevaarlijkheid strekt zich uit over

---

1) Babad Tanah Djawi bl. 625 en volg., Babad Kartasoera, ed. van 1876, III, bl. 77 en volg.

2) Sarèng antawis tigang dintĕn ki dipati Sasranagara kalananganipoen mĕtoeng sapoepoe sarta risak; anangis aroe ara asambat njoewoen pĕngapoera ing Panèmbahan amargi ènggenipoen adamĕl sawènang datèng para sĕliripoen. (Babad Tanah Djawi bl. 654, 655).
Het zwellen der lichaamsdeelen waarmee de taboeregels overtreden zijn, behoort tot de alom bekende straffen daarvoor. Wie eet van de schotels van den Mikado, krijgt een gezwollen en ontstoken mond en keel; wie zijn kleeren draagt zonder zijn toestemming, diens geheele lichaam zwelt op en wordt pijnlijk. Van de Fidji-eilanden wordt hetzelfde bericht. Zie Frazer, *The Golden Bough* (b.v. abridged ed. 1923, bl. 202).
Brandes teekende hierbij reeds aan: „Andere gedeelten van dezen zelfden Babad verspreiden over mededeelingen van dezen aard een belangrijk licht" (T.B.G. XXXII, bl. 371, noot). In dit verband is de aanwijzing van Pangeran Poegĕr als opvolger van Mangkoerat II (Babad Tanah Djawi bl. 484, vergel. Hoesein Djajadiningrat o. c., bl. 217, 218) het eerst te noemen. Daar toch blijkt, hoe men den lichtglans, die tot de vorstelijke waardigheid recht geeft, in de genitalia gelocaliseerd achtte. Naar mij nu blijkt, heeft

alles wat hij bezit, gebruikt, of zelfs wegdoet; dat alles is taboe. Dipa Nagara-Eroetjakra was dus niet zoo maar een avonturier.

Verder vond Brandes onder de kropaks van het Bataviaasch Genootschap een handschrift van gemengden inhoud,[1]) waarin ook de weinige bladzijden voorkomen, die hem de aanleiding waren tot het schrijven van zijn artikel. Deze bladzijden bevatten een voorspelling aangaande Eroetjakra, gedateerd „het veertigste jaar van de loopende eeuw", wat, naar Brandes heeft aangetoond, niet anders kan beteekenen dan 1640 A. J., daar het krachtig bewind van Soeltan Agĕng en de na diens dood begonnen onlusten erin vermeld worden op een wijze, die geen twijfel overlaat. Dit merkwaardige, helaas niet overduidelijke stukje tekst bewijst dus het bestaan van het Eroetjakrageloof in de eerste helft der achttiende eeuw A. D. Vooraf gaat een overzicht der geschiedenis van Java, maar de pralambangs ontbreken, evenals het verhaal, dat deze inleidt. Wat den inhoud betreft is het stukje tekst dus zeker een prototype van de voorspellingen van Djababaja, hoewel datgene wat in de huidige redactie daarvan het werkje zijn vorm en naam verschaft, ontbreekt. In deze Messiasvoorspelling, die merkwaardigerwijze dus juist gedateerd is even vóór het optreden van den oudsten der beide Dipa Nagara's, ontbreekt alle Mohammedaansche eschatologie. De eenige sporen van Islam zijn de dateering naar den Moslimschen kalender en het feit, dat Eroetjakra *wali oellah* genoemd wordt. Er wordt van hem gezegd: [2])

„Hij verblijft in Katangga, dat is Madiyun, straks regeert hij te Lĕmbahmana, dat is Lirbaya, beoosten den Prahu, bezuiden den Smeru, bewesten den Sampora, en hij is (heer) over vier werelden, het eiland Java, Madura, Patani, en Palembang. Hij heeft een zeer heerlijke kraton, tot op 1640; nog is hij jong en schoon, velen zijn bekoord door zijn wijze van doen, velen dweepen met zijn bewind en zijn wondermacht. Doch dan verdwijnt de vorst uit het gezicht met alles wat wordt aangetroffen in ...(?), en zijn mantri's, hij en zijn kraton verdwijnen tegelijkertijd uit het gezicht. Als vorst Eroetjakra is heengegaan, gedragen vele Dipati's zich ieder op zichzelf onderling op eenzelfde wijze. Nog

---

Dr. B. Schrieke in een naschrift op het artikel van Dr. Bosch over den steen van Dinaja, T.B.G. LXVII (1924) bl. 287 en volg. onder meer ook deze plaats nog eens besproken. Daarheen zij dus verwezen.

1) Inventaris Cohen Stuart No. 217. Er is ook een afschrift van, onder toezicht van Cohen Stuart vervaardigd.

2) Brandes l. c., bl. 386—387.

in 1800, dan zadat dit afgeloopen is, is er een vorst die in zijn plaats regeeren zal, een nakomeling van den waliyullah (den vriend van God), in Kědiri. Die vorst heeft twee kratons, een in Kědiri, een tweede in Erawan, die niet beschreven kunnen worden. Die vorst is jong en schoon, heet vorst Asmarakingking, regeert honderd jaren; dan zal het zijn als in de Tretayuga."

De laatste zinsnede: dan zal het zijn als in de Tretayuga, vestigt onze aandacht op de tot nu toe niet genoemde, voor-Mohammedaansche opvattingen over den gang van zaken in de wereld. Wij vragen ons af, of hier met opzet dit tweede tijdperk, na de gouden eeuw van den ratoe adil, de tretayuga genoemd is, en een andere vraag die rijst, is of niet degene, die blijkbaar zoo goed op de hoogte is van de oude yugaleer, de traditioneele verschrikkingen van de kaliyuga ook gekend en benut heeft, om de verwarring voorafgaande aan het optreden van den ratoe adil te schilderen. Nu is dit tekstgedeelte niet heel breedvoerig: er wordt gesproken van verwarring, hongersnood, ziekten, verschrikkingen, en spraakverwarring, maar de gruwelen die wij uit andere bronnen kennen als eigen aan den kalitijd, ontbreken.

Het zou echter prachtig zijn, zoo wij, steeds verder in de geschiedenis teruggaande, steeds minder geïslamiseerde versies van ratoe-adilverwachtingen zouden kunnen aanwijzen, met schilderingen van onheilen en toekomstigen geluksstaat steeds meer naar Hindoeïstischen trant, zoodat de geheele groei dezer voorspellingen en hare geleidelijke islamiseering door de eeuwen heen zou kunnen worden gevolgd. Maar de door Brandes gevonden redactie is de oudste waartoe wij kunnen teruggaan, en het is de vraag, of oudere berichten, zoo ze al bestaan hebben, niet bij later gebruik dermate zijn omgewerkt, dat ze onherkenbaar zijn geworden.

Waar het materiaal voorloopig ontbreekt om van deze zijde verder te gaan, kunnen wij niet beter doen, dan het onderzoek van de andere zijde aanvatten. De redactie der voorspellingen van 1640 A. J. wijst naar het yugageloof van het Hindoejavaansche verleden terug. De combinatie van dit yugageloof met de Eroetjakra-voorstellingen laten wij nu voorloopig voor wat zij is, dan blijft nog de vraag naar hetgeen in de Hindoejavaansche periode aangaande de yuga's geleerd werd. Tot recht verstaan hiervan is het noodig, dat wij deze leeringen nog iets verder traceeren en even tot de Sanskritlitteratuur teruggaan, om te zien wat zij in dezen bevat.

3. De leer der wereldperioden in de Sanskrit-litteratuur.

In de latere Sanskritlitteratuur is de gedachte, dat de geheele schepping uit een aanvankelijk volmaakten staat tot steeds verder voortgaand bederf komt, in een compleet systeem van tijdrekening ontwikkeld. Hierbij voltrekt het geheele ontbindingsproces zich telkens wel in de vier yuga's kĕrta-, treta-, dvâpara- en kaliyuga, maar deze zijn slechts onderdeeltjes van veel grootere geheelen, waarbij met fabelachtige getallen wordt gewerkt. Het is voor ons onderwerp van geen belang op al die berekeningen van kalpa's, manvantara's, mahâyuga's, en hunne vóór- en naschemeringen in te gaan. Alberuni's boek over Indië [1]) levert in dezen voor de liefhebbers rijke gegevens. Ook de daarvan afwijkende theorieën der Boeddhisten en der Jains, de eerste vooral in de oudere litteratuur over het Boeddhisme nog al eens aan de orde, [2]) kunnen worden uitgeschakeld als van geen belang. Voor ons doel volstaan de meer of minder breedvoerige uitweidingen, zooals die in de didactische gedeelten van het epos en in de purâṇa's voorkomen. De namen der yuga's zijn weliswaar van ouderen datum, doch in de litteratuur der brâhmaṇa's duiden zij geen wereldperioden aan, maar worpen in het dobbelspel. [3]) Kĕrta is de gelukkige worp, treta, dvâpara en kali hebben telkens een punt minder. De Grieksche reiziger Megasthenes, die omstreeks het jaar 300 v. Chr. Indië bezocht, vermeldt echter het yugageloof reeds. De opeenvolgende wereldperioden hebben, evenals de worpen waarnaar zij genoemd zijn, telkens een verlies van één kwart meer te boeken, zoowel in duur als in *dharma*. Daar de *dharma* als een koe wordt voorgesteld, drukt men dit vaak uit door te zeggen, dat de koe telkens één poot verliest, en dus steeds wankeler komt te staan. [4]) Hetzelfde komt ook in de Javaansche primbons nog steeds voor.

1) *Alberuni's India* ed. by Dr. Edward C. Sachau.
2) B.v. bij Burnouf, Hardy, Koeppen. Een overzicht der litt. bij L. de la Vallée Poussin, in Hastings, Encycl. of Rel. and Ethics s.v. *Ages of the world (Buddhist)*.
3) Een eenigszins omstreden plaats is Aitar. brahm. VII : 15 (in de geschiedenis van Cunahçepa): kalih çayâna bhavati sanjihânas tu dvâparaḥ, utthistharms tretâ bhavati kĕrta ms sampadyate caran. Voor vertalingen en kritiek daarop zie Muir, *Original Sanskrit Texts* I, bl. 48, noot 86, waar ook andere plaatsen geciteerd worden.
4) Manu I : 81, 82; Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography* I, bl. 265, 266. In Kalidâsa's epos Raghuvaṃça XV : 96 wordt het wankelen van een held met dat van den dharma vergeleken: „Daardoor stond Raghu's zoon wankelend op de aarde, zooals de dharma, die (in de tretayuga) nog slechts drie voeten heeft."

Dit verval van alle deugd en recht wordt het uitvoerigst geschilderd in de purâṇa's. Daar is deze schildering dan ook volkomen op haar plaats; immers tot de vijf kenmerken van een purâṇa behooren, naar oude definitie, *sarga* en *pratisarga*, schepping en herschepping, waartusschen dit geheele verval geschiedt, alsmede ook *vamçânucarita*, de geschiedenis der koningsgeslachten. Juist deze koningslijsten, waardoor vooral vijf purâṇa's zich onderscheiden, zijn een belangrijk hulpmiddel voor hunne dateering, daar deze lijsten en de aangegeven jaartallen, naar men tegenwoordig aanneemt, niet zoo onbetrouwbaar zijn als vroeger wel werd gedacht.[1]) Dit is op zichzelf voor den vorm, waarin deze lijsten voorkomen, nu wel van geen belang, maar heeft toch waarde in ander opzicht. De vorm is juist die, waarin ook de Djajabajavoorspellingen zijn gevat, n.l. van profetieën over toekomstige rijken en tijdperken, eindigende in een schildering van de verschrikkingen van de kaliyuga. In de kaliyuga zullen er, evenals dit op Java het geval is, barbaren heerschen, en alle religie en moraal zal ten onder gaan.[2]) Het schijnt nu — en dit is de waardevolle conclusie, die uit de betrekkelijke juistheid der lijsten getrokken is — dat deze sombere profetieën niet louter op fictie berusten. Het Matsyapurâṇa, volgens Vincent Smith de beste bron voor de ± 225 A.D. eindigende Andhradynastie, heeft na de lijsten der Andhrakoningen slechts verwarde en bedorven gegevens over talrijke locale dynastieën, waaronder ook Yavana's en Saka's genoemd worden, blijkbaar vorsten van vreemden oorsprong.[3]) Evenzoo gaan andere purâṇa's in hunne lijsten na den Guptatijd slechts met namen, en niet met dynastieën, verder. Het Guptarijk bezweek tegen het einde der vijfde eeuw voor de opdringende Witte Hunnen, die te voren nog door Skandagupta teruggedreven hadden kunnen worden. De regeering van Skandagupta, die ook andere vijanden te bestrijden had, en van zijn onmiddellijke opvolgers, is dus verre van rustig geweest.[4]) Die van den Hunnenhoofdman Toramâṇa, en zijn zoon Mihiragula, de „Attila van Indië", die, naar Kalhaṇa in de kronieken van Kashmir[5]) schrijft, in het door barbaarsche horden overstroomde rijk als de doodsgod

1) V. A. Smith, *Early history of India*, bl. 11, 12.
2) M. Winternitz, *Geschichte der Indischen Litteratur I*, bl. 444.
3) Smith o. c., bl. 212, 213. De koningslijsten zijn verzameld door F. E. Pargiter, in zijn boek *The Purâna Text of the Dynasties of the Kali Age*, Oxford 1913.
4) V. A. Smith o. c., bl. 308—319; Winternitz o. c. I, bl. 445—446.
5) Râjatarangini I, 289 en volg.

heerschte, dag en nacht door duizenden moordenaars omgeven was, en zelfs jegens vrouwen en kinderen geen medelijden kende, zullen al evenmin geïnspireerd hebben tot een optimistischen levenskijk. Winternitz zegt dan ook: „*Die Vermutung liegt nahe, dasz die Schilderungen des Kaliyuga in den Purâṇa's durch die grausame Hunnenherrschaft eingegeben sind*". Immers vroeger, toen men over 't algemeen de purâṇa's voor betrekkelijk jonge geschriften hield, zag men in deze schilderingen van booze tijden aanduidingen van de periode der Mohammedaansche veroveringen, zooals bijvoorbeeld Wilson en velen na hem.

Naarmate de boosheid dier laatste tijden erger geschilderd wordt, krijgt het beeld, dat van de kĕrtayuga wordt ontworpen, steeds sprookjesachtiger trekken. Het individueele leven wordt door geen enkelen destrueerenden factor geschaad, ook de samenleving niet, het is pais en vrêe, geluk en voorspoed zonder eind. De toestanden zijn gelijk aan die op de eilanden der gelukzaligen, waaruit de fantastische kosmographie der Indiërs de wereld buiten het Indische eiland acht te bestaan, en omgekeerd wordt het leven in deze aardsche paradijzen geschetst door te zeggen, dat men er even lang leeft als in de tretayuga, e.d., zooals ook in het oud-javaansche Brahmâṇḍapurâṇa gesproken wordt van dwîpa's waar alleen kĕrta en treta elkaar afwisselen. Het is alsof men zich vermeit in het doen van deze aangenaam klinkende verhalen, en louter om 't plezier van het vertellen er zoo breedvoerig over is.

Anders staat het ermee in het epos, hoewel daar de gelegenheid, zulk een didactisch stuk in te voegen, nu niet altijd even gelukkig gekozen is. Op hun beurt worden allerlei personen over de yuga's ingelicht, zonder dat over 't geheel dit onderricht elkaar veel ontloopt. Zoo wordt Bhîma door zijn broeder Hanuman, Dhĕrtarâṣṭra door Sanjaya, de Pâṇḍava's in het woud door den eeuwigjeugdigen Mârkaṇḍeya onderwezen. [1]) Vooral in het Shântiparvan

1) Vanaparvan XLI 188—192; XXXVI 149 (Tekst en vertaling bij Muir o. c., bl. 143—146); Bhîṣmaparvan LXVII 10.
Deze eerste plaats is merkwaardig, omdat er tevens een motief voorkomt, dat ook uit de Javaansche *Nawaruci* of *Bimasoetji* bekend is. Mârkaṇḍeya komt, al dwalende over den oceaan, bij een nyagrodha-boom, waarop een kind rust. Dit beveelt Mârkaṇḍeya in het uit te rusten. Als Mârkaṇḍeya door zijn mond naar binnen is gegaan, ziet hij daar de geheele wereld zonder zelfs in honderd jaren een einde te vinden. De jongen laat hem dan naar buiten komen en openbaart zich hem als Nârâyaṇa. Naar bekend, wordt van Bhîma zulk een avontuur in het Mahâbhârata niet vermeld.

zijn de yuga's in menigerlei aspect onderwerp van behandeling. Daaronder willen wij er één naar voren halen, n.l. het verband tusschen de handhaving van het recht, in den ruimsten zin des woords, en de yuga's. Goshal, in zijn *History of Hindu political theories*, [1]) spreekt van *„this conceit of the king's connection with the agecycle"*, terwijl Muir [2]) van het bedoelde tekstgedeelte zegt, dat het *„might be taken for a rationalistic explanation of the traditions regarding the yuga's, but might be intended as nothing more than a hyperbolical expression of the good or bad effects of a king's more or less active discharge of his duties."* Nu is het des konings plicht zijn onderdanen te beschermen, [3]) niet alleen naar buiten, maar vooral ook in zijn rijk, door de verschillende kasten in hun wederzijdsche rechten en plichten te handhaven. De gerechtigheid tot richtsnoer nemen beteekent: ieder het hem toekomende (doen) geven; dit geschiedt het beste door de bestaande inzettingen getrouw te handhaven en geen verderfelijke innovaties toe te laten. Voor de gevolgen van een slap bewind waarschuwt de wijze Utathya in het *Boek der onderrichting over den koningsplicht* zeer nadrukkelijk. Een aantal passages, bij Goshal [4]) vertaald, luiden als volgt:

When sin is not restrained, virtuous conduct disappears, vice reigns supreme, there is constant fear, property as well as the settled rule of the virtuous does not exist, neither wife nor cattle nor fields nor houses are to be seen, the gods do not receive worship, nor the Fathers their oblations of food, the guests are not honoured,the upper classes engaged in vows do not study the Vedas, the Brâhmanas do not perform the sacrifices, and the minds of men are bewildered like those of senile creatures. When the king is intoxicated, there are born in families owing to the confusion of duties wicked monsters as well as the sexless, the defective in limb, the mute in speech, and the diseased in mind:

1) U. Goshal, *A History of Hindu political theories*, 1923, bl. 100.
2) Muir o. c., bl. 149. De bedoelde tekst is eveneens uit Cântiparvan LXXXVIII, 69.
3) Men denke aan Janamejaya's woorden in het Pausyaparvan (Böhtlingks Chresthomathie bl. 64): âsâm prajânâm paripâlanena svam kṣatradharmam paripâlayâmi, door deze onderdanen te beschermen vervul ik mijn heerschersplicht. Interessant is ook wat Bhîṣma over hetzelfde zegt: „Een brahmaan, die de Veda's niet bestudeert en een koning, die zijn onderdanen niet beschermt, zijn gelijk aan een houten olifant, een lederen hert, een eunuch of een onvruchtbaren akker." De geheele passage, Shântiparvan LXXXVIII 68 çl. 35—44, bij Goshal, o.c., bl. 186, noot.
4) o. c., bl. 98, 99. De passages zijn uit Shântiparvan LXXXVIII 69.

hence the king should particularly look to the welfare of his subjects.... In the event of the king being intoxicated, there arise grave evils; unrighteousness leading to admixture of the castes grows in extent: there is cold in the hot season and vice-versa: there is drought as well as heavy rain: diseases overtake the people: comets make their approach, inauspicious planets are seen and various evil omens portending the king's destruction are visible. When the king abjures virtue and is intoxicated, the sense of property (lit. „mineness") does not exist".

Oefent de koning dus geen rechtspraak meer uit, dan ontstaat chaos op alle gebied, de kaliyuga is aangebroken. De koning schept dus de yuga's; regeert hij naar de geheele dharma, dan leeft men in de gouden eeuw; handhaaft hij niet den ganschen omvang van het recht, dan zal de tijd slechter zijn, en ook des konings „puṇya" geringer. Een der voornaamste dingen is het waken tegen kastenmenging (warṇasaṃkara); iedere kaste moet zichzelf en hare werkzaamheden ongerept bewaren, anders zullen de gevolgen funest zijn. Bekend is het verhaal uit het Uttarakaṇḍa van het Râmâyaṇa [1]) — ook in de oudjavaansche bewerking komt het voor — hoe een brahmaan aan de poort van Râma's paleis met luid misbaar komt klagen over den dood van zijn zoon, die op den jeugdigen leeftijd van 5000 jaar gestorven is, en de oorzaak hiervan zoekt in een vergrijp des konings. Râma roept alle mantri's, brahmanen, en oude, wijze lieden bijeen; hieronder zijn ook Kaçyapa Gautama en Nârada. De laatste verklaart waarom de brahmanenzoon gestorven is. In de gouden eeuw verrichtten alleen de brahmanen ascese; in den loop van de drie tijdperken zijn de drie kasten geleidelijk tapas gaan bedrijven. Een çûdra echter komt met de yuga's niet tot dharma; in den kalitijd zullen lieden van çûdra-afstamming wel tapas bedrijven, doch in de dvâpara (waarin het verhaal blijkbaar zich afspeelt) is dit verboden. Nu oefent ergens aan de grens van het rijk een çûdra hevige ascese uit. Dat is de oorzaak dat de brahmanenzoon gestorven is. Râma bestijgt daarop zijn wagen en gaat op inspectie uit. Inderdaad ontdekt hij een çûdra die zich hemelsch loon ver-

1) Uttarakaṇḍa LXXIV, Oudjav. Uttarakaṇḍa, cod. Leiden 4627, zang XLI, bl. 100 en volg. Deze Oudjav. bewerking zit, evenals de prozabewerkingen van de Mahâbhârataboeken, vol Sanskrit-çloka's, die soms verschillen van den tekst zooals wij dien kennen. In het hier bedoelde stuk zijn de çloka's 9, 11, 12a, 24a, 23a en 27 van den Sanskrittekst te herkennen.

werven wil, en dus ascese verricht. Door den çûdra te dooden maakt Râma den brahmanenzoon weer levend.

Nu geldt in dezen kaliti'd, dat een çûdra wel van allerlei dingen uitgesloten is, maar toch, als hij begeerig mocht zijn zich hemelsch loon te verwerven en zijn plicht kent, geen zonde begaat door de vromen na te volgen, wanneer hij daarbij maar geen heilige teksten reciteert; hoe meer hij aldus handelt, des te verdienstelijker maakt hij zich [1]). Hij dient echter te weten wat hij doen mag, en wat hij laten moet. Waar hij in dezen minder op de hoogte mocht zijn, zorgen de belanghebbenden er wel voor, dat hij te weten komt waar zijn plaats is. De geheele Brahmaansche rechtslitteratuur is erop gericht den çûdra er onder te houden.

4. De Balineesche paswara's.

Ook in de Hindoeïstische maatschappij van Bali is daarvoor uitstekend gezorgd, in de litteratuur althans. Wanneer men de landsverordeningen der Balische vorsten op Lombok, door Liefrinck uitgegeven, [2]) doorleest, kan men zien hoe nauw ook hier vorstenplicht, handhaving van kasten en kastenrechten, en voorspoed in onderling verband worden gedacht. Hier dient de inhoud der oude geschriften den vorst tot richtsnoer bij zijn handhaven en bewaren van de wereldorde *(kawidjilan sakeng sangijang smêreti kahangge antoek ida anake agoeng anggègèm ngagèm solah djagate)*. [3]) De pĕdanda's echter bezitten de kennis van hetgeen elken stand in de maatschappij toekomt, zij zorgen voor de vier klassen van menschen bij hun geboorte, hun leven en hun dood *(utpatti, sthiti, lina)*. „Wanneer zij het maar met elkaar eens zijn, dan zal er wellicht geen onheil over de wereld komen. Zij toch zijn het, die voorlichting moeten geven om zoo mogelijk te voorkomen, dat het toe zal gaan in de wereld zooals vermeld staat in het geschrift *Manawa Tantra*, dat de soedra's zich willen gelijk stellen met de wesija's, de wesija's met de satrija's, de satrija's met de brahmanen; dat de brahmanen nalatig zijn in het dienen van de godheid Siwa, dat zij begeerig elkaar de rijkdommen zullen betwisten *(? loba arĕboet ing kawirijan)*. Dan zijn dood en

1) Zie Manu X 127, 128.
2) *De landsverordeningen der Balische vorsten van Lombok*, door F. A. Liefrinck, 2 deelen, uitgegeven door het Koninklijk Instituut v. T. — L. — en Vk. v. N.I. 1915.
3) o. c., bl. 32, 33.

verderf in de menschen gevaren *(poenika inoetjap kali sĕngara)*, en zal de wereld te gronde gaan" [1])

Vooral ten aanzien van de Weda's gelden in 't gebruik allerlei voorschriften. „Het is verboden het allerheiligste in handen te stellen van menschen van lagen stand *(toena sakti)*, teneinde de aarde niet verteerd worde door het vuur. Daarom behooren de priesters zich wel in acht te nemen bij het gebruikmaken van de Weda's ten behoeve der Soedra's. Verzoeken zij iets dat geen pas geeft, dan staat het den pĕdanda's vrij dat te weigeren. Zij moeten het voorbeeld navolgen van pĕdanda Droṇa, die weigerde om Eka Lawia te onderrichten" [2]). In het Adiparwan wordt n.l. verhaald hoe Droṇa, de leermeester der Pâṇḍawa's in het boogschieten, weigert Ekalawya ook daarin te onderrichten, omdat hij een Niṣâda is. Ekalawya maakt dan een beeld van Droṇa, vereert dat, en oefent zich toch in het boogschieten, tot Arjuna in hem zijn meerdere ontdekt, en daarover bij Droṇa zijn beklag doet. Droṇa vraagt dan aan Ekalawya diens rechterduim — en krijgt dien ook — opdat Ekalawya Arjuna niet meer op zij streven zal. [3])

In paswara No. 4, gericht tegen het verhandelen van kastetitels, heet het: „In vele zaken zal men in onzekerheid verkeeren en de kluts kwijt raken ten tijde van de „kalijoega" zonder hulp te kunnen verkrijgen. Daarom moet men (tegen afdwalingen als bovenvermeld) op zijn hoede zijn door een braaf leven te leiden."

Merkwaardig is ook paswara No. 10, opgesteld, naar Liefrinck [4]) mededeelt, door Ida Bagoes Gde, kort voor het uitbreken van den opstand der Sasaks, welke het begin zou zijn van het einde der Balische heerschappij op Lombok. Zij „voorspelt als het ware, zooals vele geschriften uit dien tijd deden, het naderend onheil". Deze paswara handelt over het verhandelen en in handen hebben van geschriften, en bepaalt, welke boeken door elke kaste gelezen mogen worden. De inleiding neemt een groot gedeelte ervan in beslag. „Zeer neemt het aantal der geheime mantra's toe in de tijdperken kĕrta, treta en dwapara, wel met een millioen, honderdduizend, tienduizend. Gekomen in het tijdperk van oorlog en onrust *(rawoeh ring sandĕjangsa ning kalijoega)* zoo neemt het aantal der geheime mantra's sterk af, en zoo blijft er niet meer

1) o. c., bl. 29. De tekst op bl. 28. Bij de vertaling gevoelt men zich gedrongen af en toe een vraagteeken te zetten.
2) o. c., bl. 34, 35.
3) Adiparvan VII 132; Oudjav. Adiparwan ed. Juynboll, bl. 129, 130.
4) Liefrinck o. c., bl. 83, noot 2.

dan één over, de heilige Weda's zijn niet meer door een nimbus omgeven, zij kunnen niet op tegen de overgroote verontreiniging, de menschen zijn te zeer vervuld van booze hartstochten en gaan erdoor te gronde;; zij belichamen zich in het allerlaagste door de verwarring, welke er heerscht...." [1])

Daar uit het geschrift *Prèkempa* blijken zou, dat de wereld naar het kali-tijdperk afhelt, wijst de vorst erop, welke teekenen het naderend wereldeinde aankondigen. „Van de vijf elementen zijn er vier welke reeds onheil hebben geopenbaard. De teekenen aan den hemel verschillen zeer met wat zij vroeger waren. Zij geven aan, dat ongeluk over de wereld komen zal. Nog is gebleken van drie andere elementen, dat zij verderf voor hebben, al wat leeft willen teniet doen. Het water heeft het land overstroomd in Bantam, in Solo, en in Griekenland, de wind heeft schade aangericht in Prèkelinggo, de grond van den berg Mahameroe op Java heeft de dorpen verwoest en velen bedolven. De godheid heeft dit alles doen gebeuren om tot waarschuwing te strekken, en wanneer de menschen niet spoedig om vergeving vragen middels hun woorden, hun gedachten en hun daden (*masopana antoek trikaja parisoeda*, cf. J. Kats, *S. H. Kamahâyânikan*, bl. 64, 112), niet getrouw opvolgen de heilige schriften, niet trachten zich te ontdoen van de verontreiniging (*tamomaja*), waarin zij gekomen zijn te verkeeren, dan zal zeker de dood optreden (*sèngara*). Geluk zal verkeeren in ongeluk, (*mrètane dados wisia*), onheilaanbrengend vuur zal op de aarde verschijnen gehuld in de gedaante der booze godheid Rudra (*kalagèni Rudra*) en alles wat op de wereld is (*triboewana*) verteren. Dan is er geen weg meer open om vergeving te vragen, want de dood zal zijn gevaren in al wat levend was." [2])

Ook hier worden plaatselijke rampen, men zou haast zeggen: sensationeele berichtjes uit de courant, als inleidingen van de wereldcatastrophe gezien, en doet de vorst al zijn best zijn onderdanen er de oogen voor te openen.

Ten slotte nog paswara No. 11, over het lezen van verboden geschriften, gericht tegen hen, die, na op onrechtmatige wijze kennis der heilige geschriften verworven te hebben, doen alsof zij die van oudsher reeds bezaten. Op zichzelf lijkt dit geen aan-

1) Wellicht te vertalen: De voorschriften der Weda's (nirdiçya) kunnen niet meer worden aangewezen.
Ook het volgende lijkt niet geheel in den haak.
2) o. c., bl. 81, 82, 83.

leiding om zoo over de kalijoega uit te pakken, edoch, deze paswara is wel de meest drastische beschrijving daarvan.

„Menschen die zoodanig handelen hebben er genoeg van mensch te zijn en voor hun zieleheil te zorgen. Komen zulke menschen te sterven, zoo zullen zij wedergeboren worden als hond, of als een mensch van de allerminste soort, met de laagste neigingen behept, zooals het uitoefenen van vleeschelijke gemeenschap door mannen onder elkaar, of door vrouwen onder elkaar. Aldus zal het geschieden (tijdens de kalijoega), men zal niet meer afweten van hoog of laag geplaatst, op de geheele wereld wordt alles gelijk. De hitte zal onverdragelijk zijn, de stof zal opdwarrelen, het padigewas mislukken, het land te gronde gaan. In elke desa zal oorlog uitbreken, ziekte zal heerschen, zoowel koude als warme koortsen en opzetting des buiks met vermagering van het lichaam. Krankzinnigheid zal door alle deuren binnendringen, de menschen geven niet meer om hun meester, zij vreezen vader noch moeder, vragen niet meer naar vriend of maag. Zij weten niet meer waarnaar zich te richten; het is voor hen stikdonkere nacht.

Aldus zal het gedrag zijn der menschen tijdens de kalijoega.

Daarom worden, naar men zegt, in de tijdperken kĕrta-, treta-, en doewaparajoega de booze geesten nog vastgehouden in de hel, waar zij het aanbrandsel zijn van de hellepannen (*ĕntip kawah*). Zoo zij in deze drie tijdperken reeds op aarde komen, dan is het in den vorm van wildernis, onkruid of alangalang. Naderhand, wanneer de kalijcega aanbreekt, wordt het aanbrandsel van de hel bijeengeschraapt, en worden van dat uitschraapsel menschen geschapen, die allerlei slechts begaan, de goede menschen lastig vallen, zich schuldig maken aan de „astadoesta" en de „sadtataji", of aan schending der zeden, in wie alle booze geesten en duivels gevaren zijn. Hetgeen er gebeurt in de kalijoega is vermeld in het geschrift „*Slokantara*". Het lezen daarvan bracht ongerustheid en angst in de harten der rechtvaardigen, der priesters en van den vorst. Zij vreezen meegevoerd te zullen worden door den stroom van de bandjir in die tijden van onrust. Daarom worde ernaar gestreefd dezen stroom af te wenden door gezamenlijk overleg."[1])

Zoo blijkt dus ook hier het handhaven van de rechtsorde niet louter te geschieden om den goeden gang van zaken in de samenleving te bestendigen. Het koninklijk werk reikt verder dan dat, het is van kosmische beteekenis. De *dharma* — beter woord dan

1) o. c., bl. 92—95.

dit onvertaalbare kan niet gekozen worden — te handhaven is het verzekeren van den goeden gang der dingen ook buiten den engen kring der menschelijke samenleving, want de orde van de geheele wereld is één.

5. De gegevens der oudjavaansche litteratuur van Bali en Java.

Een vorstenspiegel, die ook steeds hetzelfde weer naar voren brengt, is vervat in Codex 3898 der Leidsche bibliotheek. De catalogus vermeldt het onder den titel *Caturyuga;* het is, naar het schijnt, wel het eenige exemplaar, dat de Leidsche bibliotheek van dit werkje bezit. Een eveneens *Caturyuga* geheeten handschrift bevindt zich in de bibliotheek van I. G. Poetoe Djlantik te Singaradja.[1]) Het Leidsche handschrift is geschreven in een nogal sterk onder Balineeschen invloed staand quasi-Oudjavaansch. Van der Tuuk, die het druk citeert,[2]) zegt ervan: „.... een prozawerk, waarvan de titel nog niet bekend is; 't bevat o. a. bepalingen aangaande het verlies van kaste; de taal is zeer modern en vermengd met Balineesch; de spelling zeer slecht, z.b.v.o. ariwangça (ontbreekt echter in zijn Wdbk.); als titel wordt opgegeven Banoradja, maar dit is niet aan te nemen; niettegenstaande de leemten (z.b.v.o. kĕpuh) heb ik er veel aan ontleend om een proef te geven van de wijze, waarop geleerde Balineezen kawi plegen te schrijven; door toespelingen op reeds verouderde gebruiken en ook door corruptie is dit geschrift hier en daar zeer duister, z. bijv. aanh. o. tikĕl." [3]) Zoo onaannemelijk is die titel *Banorâja* intusschen niet. In het begin wordt immers verhaald, dat koning Banorâja van Purbaçâsana gehuwd is met Çrî Dewî Tatawati, en dat uit hun huwelijk gesproten is een dochter, „surûpaguṇa", geheeten Dewî Ratnârum. In een conflict, dat ontstaat tusschen hem en Çrî mahârâja Rakaṭabyûha van Çûnyântara vraagt hij het advies van den rĕsi Purbaçomi, die hem dan een reeks van wijze lessen geeft. Deze lessen, een compilatie van voorschriften op allerlei gebied, zijn natuurlijk het eigenlijke doel van den schrijver, het verhaal is slechts bijzaak. De namen doen dit dan ook al vermoeden: Banorâja=Wanwârâja,

1) Oudheidkundig Verslag, 2e kwartaal 1921, bijlage 1.
2) Zie Aanteekening 5.
3) Lijst van de verkortingen gebruikt in het K.B.N. Wdbk. van Dr. H. N. van der Tuuk, enz. bl. 7, artikel fr. bpl.

vorst des lands, representeert *den* vorst; hij zetelt te Purbaçâsana, d.w.z. hij handhaaft de inzettingen der ouden; zijn vrouw heet Tatawati, d.w.z. orde en regel kennend, en hun kind is Ratna Arum! De tegenstander heet Rakaṭabyûha, blijkbaar een naam uit een of ander Arthaçâstra, hoofdstuk „Het bestrijden van tegenstanders", blijven hangen (rakaṭabyûha=kĕrkaṭavyûha, de naam van een der in dat soort litteratuur opgesomde legeropstellingen, de „kreeftslagorde").

Hij zetelt te Çûnyântara, welk woord wel naar analogie van plaatsaanduidende woorden als *nusântara* gevormd zal zijn van *çûnya*, leeg, ijdel; zijn patih heet Saka Raga, uit hartstocht. Ten overvloede wordt nog in het geschrift zelf [1]) gezegd, dat Banoråja *mawak dharmma*, de belichaming is van de dharma, en Rakaṭabyûha *mawak èngkara*, de belichaming van de eigenmachtigheid.

De vorst wordt eerst over de verschillende yuga's ingelicht. De kĕrtayuga duurde 4.444.444 jaren, de mensch leefde toen 100.000 jaar, zoodat hij zijn geslacht tot *krepèk*, de verste linie, die men benoemen kan, aanschouwde. Niemand stierf op jeugdigen leeftijd. De tegenstellingen leven-dood, hitte-koude bestonden niet. De mensch had tien pråṇa's, en vier waren de voeten van de dharmma, waarop de wereld steunt. De tretayuga duurde 3.333.333 jaren, enz., de mensch had vijf pråṇa's; in de dwapara had hij er twee, in den kalitijd 9(?). De tretayuga wordt maar heel even aangestipt; de dwapara wordt uitvoeriger behandeld. De menschen worden o.a. beschreven als bratalakṣaṇa, wedalakṣaṇa, caturyajnalakṣaṇa, dânapuṇyakîrtilakṣaṇa, zij kennen al hun verwanten en vrienden, weten den oorsprong van alle schepsel, beminnen al wat leeft, en smaken het grootste geluk in het dooden van alle gevoelens, die van de gebieden der zintuigelijke waarneming binnenkomen. In de kaliyuga zal de aarde echter slechts één voet hebben; vandaar dat de wereld schudt en schokt op onbeschrijfelijke wijze. De saamgepakte wolken stichten verwarring, er is geen water in de ulakans, men sterft 63 dooden. Niemand onderricht meer een ander, de tuwans niet meer de taṇḍa's, de taṇḍa's niet meer de mantri's, de mantri's niet meer den vorst. De vorst heeft geen ègards meer voor de wiku's, en de wiku's zijn niet meer te vertrouwen. Diefstal, schoffeeren, doodslag zijn aan de orde van den dag. De deugdzamen sterven en de dieven blijven leven. Men wordt zeer bemoeilijkt bij het

1) Cod. Leiden 3898, bl. 20.

streven naar de verlossing. Aarden, zeeën, bergen, kluizenarijen, hemelen, paleizen, alles verkeert in onbeschrijfelijke ellende. Zoo gaat de beschrijving van al deze rampen $1^1/_2$ bladzijde folio door, niet alles even duidelijk in de finesses. Maar zooveel blijkt wel, dat alle orde en regel, alle eerbied en gezag, alle fatsoen en deugd zullen verkeeren in hun tegengestelde, en rampen in de natuur zullen al deze ontbindingssymptomen begeleiden. Daarna breekt de groote wereldbrand uit, waaraan geen ontkomen is, en alles zal vergaan. [1]) Dan zal een nieuwe wereld geschapen worden.

Het verhaal keert vervolgens terug naar de beide vorsten, en beschrijft, [2]) hoe Rakaṭabyûha besluit op te trekken ten strijde tegen Banorâja, den strijd, en den ongunstigen afloop daarvan. Dan brengt Rakaṭabyûha uit zijn „anggapramâṇa" een râkṣasaleger voort, dat door Banorâja vernietigd wordt. Rakaṭabyûha echter keert steeds weer terug, want hij is belichaamd in de geheele wereld, en kan dus iedere gedaante aannemen (*ndah wruhanta Cri haji nghulun umawaka bhuwana sakala anungkuha jagattraya yadin lbokni(ng) tleng samudra nguni weh ni madyaning agni nda tan wikara juga nghulun*). [3])

Het schijnt dat de later steeds genoemde rĕsi Purbaçomi de *wiku sangkan rare* is, door wien alleen de dood van Rakaṭabyûha teweeggebracht kan worden. Purbaçomi geeft den vorst allerlei wijze lessen. Het zou ons te ver voeren, daarvan hier een volledige inhoudsopgave te doen. Uit de citaten bij Van Der Tuuk kan men zich daarvan op de hoogte stellen. In hoofdzaak zijn het verklaringen van termen, als de acht *wiku's*, n.l. *wiku panjer, wiku candana, wiku pangkon, wiku ambĕng, wiku palang pasir, wiku saba ukir, wiku sangara, wiku grahita*, tezamen de *astakawikon* genoemd; [4]) het viertal *ramadewa, ramatantu, ramapunta, ramabahu;* [5]) en gebruiken, zooals het verhaal van Jayasunu, die „op de Candamayu van Durga aanwijzingen verkreeg aangaande de

1) De vorst informeert hiernaar nog expres, en zegt: ndi ta kaunggwan bhaṭâra dene tan ilu gsĕng dening tikṣna ing sang hyang agni? waarop het antwoord onder anderen is nda tan sĕsĕk sumrĕp ing aciwut ring mahalwa nda tan paslan, welke woorden bij v. d. T. I, bl. 656 s.v. ciyut: masuk ing alo sira tan lĕga masuk ing aciyut sira tan sĕsĕk, als een citaat uit een Sundaríafschrift voorkomen. Het schijnt dus een vaste uitdrukking te zijn.
2) v. d. T. s. v. gĕmu.
3) v. d. T. s. v. lyah, doya.
4) v. d. T. s. v. sangara. Vgl. ook het door Pigeaud, *De Tantu Panggĕlaran*, bl 293, 294 uit cod. 5056 medegedeelde.
5) v. d. T. s. v. manuh. Vgl. Pigeaud o. c., bl. 294.

verplichte offeranden op godsdienstige feesten"; [1]) hoe te handelen bij pokziekte, [2]) enz. Ook de werkzaamheden der acht lokapâla's, die een vorst bij zijn bestuur van het land in zich moet vereenigen, komen herhaaldelijk ter sprake; zij worden hier de *astakawidhi* [3]) genoemd. Deze zijn bij de Javanen van thans als de *astabrata* nog zeer goed bekend, [4]) vooral doordat in de Rama van Winter er zeer breedvoerig over wordt uitgeweid. [5]) Ook komen zij voor, behalve in de *Nitisruti*, in het *Cantakaparwan*, en in de *De Gunati*. [6]) De ons meest bekende plaats is echter Oudjavaansch Râmâyaṇa, zang XXIV, strophe 51—60. De geheele episode waar dit stuk een gedeelte van is, komt, naar men weet, in het Sanskrit-epos niet voor, althans niet in de Bombay-editie. De Bengaleesche editie, die door de uitgave-Gorresio wordt vertegenwoordigd, heeft een dergelijk stukje in het tweede boek. [7]) Op de overeenkomstige plaats, het gesprek tusschen Râma en Bharata na den dood van Daçaratha, heeft het Oudjav. Ram. (III 76) slechts de vergelijking met zon en maan. De vergelijking van den vorst met de acht lokapala's komt in Manu eenige malen voor; [8]) vergelijking met vijf goden is in de Sanskrit-litteratuur evenmin ongewoon — in het Mahâbhârata [9]) zijn het Agni, Aditya, Mĕrtyu, Vaiçravana en Yama, in het Mârkaṇḍeyapurâṇa [10]) Indra, Surya, Yama, Soma en de Mâruts — terwijl in het Agnipurâṇa gezegd wordt, dat een vorst de functies van negen goden uitoefent. [11])

Om echter tot ons handschrift terug te keeren, het bevat ook

1) v. d. T. s. v. jaya; vgl. het s. v. tĕiu uit de Usana bali over hetzelfde onderwerp geciteerde.
2) v. d. T. s. v. jinah, rimah.
3) v. d. T. s. v. widhi 2, 2e citaat.
4) Poerbatjaraka in Bijdr 80, bl. 260.
5) C. F. Winter, *Rama, een Javaansch gedicht in de bewerking van Jasa dipoera*. Verh. Bat. Gen. XXI (1847), bl. 512 en volg.
6) Zie Vreede, *Cat. Jav. hss.*, bl. 273, 374; Cantakaparwa bl. 65. Brandes, *Beschrijving der Hss. van c. d. Tuuk I*, bl. 238. Juynboll, *Suppl. cat. Sund. hss.*, bl. 81, 134, 135.
7) Dit maak ik althans op uit Böhtlingk *Indische Sprüche* 1e druk No. 4037, 3640, 1869, 2321, 2751, 1747, welke ontleend zijn aan of gedeeltelijk gelijkluidend met Ram. ed. Gorresio 2 : 122, 18—24. Een exemplaar van deze editie ontbreekt nog steeds in de Leidsche bibliotheek; daar er in deze spreuken slechts 6 goden genoemd worden, is niet uit te maken welke naast Agni nog wordt genoemd, Kuvera of Pĕrthivî.
8) V 96; VII 4—7; IX 303—313.
9) Mahâbh. Shântip. Râjadh. çl. 2574—2581 (I.XXXVIII 68).
10) Mârkaṇḍeyapurâṇa 27 çl. 21—27.
11) Indra en Yama uit Manu IX 303—313 vervangen door Hari en Manu Vaivasvata;; naast Pĕrthivî ook Kuvera nog. Ghoshal. o. c., bl. 225, 226 citeert voor vijf- en achttallen nog andere plaatsen

strafbepalingen t.a.v. personen, die zich aan misdrijven van allerlei aard schuldig maken; niet alleen vergrijpen tegen de scheiding der kasten, die ritueele onreinheid veroorzaken, maar ook misdrijven tegen de goede zeden.[1]) Verder allerlei huwelijksbepalingen, vooral in het laatste gedeelte van het handschrift; ook een stuk, dat wel aan een Ars amandi ontleend lijkt,[2]) enz.

Aan het boven uit de Lomboksche paswara's geciteerde herinnert sterk de bedreiging tegen den çûdra, die de kennis en de heilige boeken van een wiku tracht te verwerven. Bij den wereldondergang zal hij in de hel vallen, en zijn ziel zal daar blijven; wanneer een çûdra aanmatigend optreedt tegen een wiku en zich op macht of kennis beroemt, en de geheime leerboeken van een wiku gebruikt, zal hij bij zijn dood tot aanbrandsel van de hel worden.[3]) Ook hier een schildering van de rampen, die een gevolg zijn van het verwaarloozen van de heilige schrift; er wordt gewezen op de noodzakelijkheid dat er een wikugeslacht is, dat de *patirthan* der vorsten is, en den goeden gang van zaken, die in het rijk geschapen is na den dood van Rakaṭabyûha, handhaaft.[4]) Tegen verdorven wiku's, waarvan enkele voorbeelden als wiku râksasa en wiku piçâca in hun funesten invloed op het land worden beschreven, wordt gewaarschuwd; hun optreden zal doen blijken, dat het einde van de yuga nabij is.[5]) En wanneer het einde daar is, zal de wereld in verwarring zijn, de vorsten zullen elkaar beoorlogen en elkanders dood zoeken, vol hevigen wrok jegens hunne vijanden. Er is geen behoeder des lands, alle heerschappij is vernietigd, daar een ieder vorst wil zijn. De wereld

uit de latere litteratuur en wijst er tevens op, dat het goddelijk gezag der vorsten op twee wijzen verklaard wordt: *The idea of the king's divinity is presented.... in ....two distinct forms.... namely that involving the equivalence of the king's functions to those of the deities and that signifying the king's creation by the Supreme God out of the divine elements.*
Het Matsyapurâṇa combineert beide beschouwingen (CCXXVI 1—12).
In het Cantakaparwa bl. 65 vraagt Aniruddha zijn grootvader Arjuna: Punapi tingkah ing angadeg ratu? Dan worden 13 brata's opgesomd, op bl. 11, 12 zelfs 16. Na het eerst genoemde volgen de lessen die Yudhiṣṭhira gaf aan Parikṣit voor hij zich op den berg Gandhamadana terugtrok. Ook hier wordt het bezweren van het verderf als reden voor het onderricht genoemd. Nog één dag en één nacht, en het verderf komt, behoed dus de wereld.

1) v. d. T. s. v. kumara, lĕmĕh, sadak.
2) v. d. T. s. v. smara 2e citaat.
3) v. d. T. s. v. dwilatĕk, çûdra.
4) v. d. T. s. v. bhûṭe.
5) v. d. T. s. v. walatung, piçâca.

is een en al wanorde en verval, ziekten en dood heerschen, al het gezaaide levert misgewas, zoodat er schaarschte van levensonderhoud is. De vorsten der geesten en duivelen hebben vrij spel, waar de goden zijn heengegaan. Alle monsters belichamen zich in menschen, alle mantra's zijn krachteloos, en de pandita's verdorven en aanmatigend. De aarde is heet. Zoo gaat de wereld te gronde.

Er is evenwel een mogelijkheid, dat de gouden eeuw wederkeert. Dat zal zijn, wanneer het land gereinigd wordt van alle smetten die de inwoners aankleven. Zij, die dat kunnen bewerkstelligen zijn de brahmanen, die immers de zonen van Brahma zijn. Zij zijn uit zijn tejas gesproten, of, zooals het even verder heet, uit de *paramaçiwaçânya;* de smet der geboorte kleeft hun dus niet aan *(tan mètu saking baga tànpa ari-ari).*

Wanneer een land door het brahmanengeslacht verlicht wordt, bloeit alles daardoor. Dus is het brahmanengeslacht solider waarborg voor de welvaart van een land dan een koning, want al is die een land tot muur, een vijand kan het toch wel verwoesten zonder dat hij overweldigd kan worden. Door de brahmanen houden ziekte en dood op, en is de wereldorde verzekerd. Zij hebben dus alleszins aanspraak op vorstelijke bescherming, want hun gunstige invloed, een geschenk van god Brahma aan zijn zonen en afstammelingen, houdt stand zoolang de drie werelden bestaan.[1])

Deze passages doen ons niet vreemd aan, wanneer wij ons de ratelooze betuigingen van eigenwaarde uit de brahmaansche litteratuur van Voor-Indië in gedachten houden. Het hier te berde gebrachte is geheel van denzelfden geest doortrokken. Er valt uit de behandeling van het vraagstuk, wat de verdorven wereld aan het einde van de kaliyuga, den tijd waarin wij thans leven, weer zal terecht brengen, echter nog iets af te leiden.

Zoo ergens, dan was hier de gelegenheid, van verwachtingen aangaande de komst van den wereldvernieuwer te gewagen. Wij vinden echter niets daarvan. Dergelijke verwachtingen zullen dus den auteur, die overigens blijk geeft van de oude litteratuur nog al iets te weten, niet bekend zijn geweest uit de traditie.

Nu wordt aan het slot van de schilderingen van kalitijd en wereldverslechtering in de Sanskritlitteratuur in vele der huidige

1) v. d. T. s. v. drĕmba. In het citaat aldaar is een stukje tekst uitgevallen.

purâṇa's en ook soms in het epos de komst van Viṣṇu als Kalki, zijn eenige nog niet verschenen avatâra, voorspeld. Want, „telkens wanneer het recht afneemt en het onrecht toe, dan incarneer ik mij; tot bescherming der goeden en tot vernietiging der kwaden, en om het recht te beschermen word ik in ieder tijdperk geboren", leert Kṛṣṇa, Viṣṇu's incarnatie, aan Arjuna.[1]) Kalki (de zoon van) Viṣṇuyaças zal in Sambhalagrama geboren worden. Hij zal naar de wapenen grijpen, de barbaren vernietigen, en de goede orde weer herstellen, waardoor de gouden eeuw wederom aanbreekt.[2])

Zooals alle leeringen uit de purâṇa's moeilijk te dateeren zijn, wanneer niet uit andere bron, die wel met zekerheid te dateeren valt, dienaangaande iets valt af te leiden, is ook het ontstaan van het Kalkigeloof moeilijk in een bepaalden tijd te stellen. Barth beschouwt het als de *„espoir d'une revanche nationale"*;[3]) gezien de steeds vermelde vernietiging der barbaren is dit ongetwijfeld juist, maar voor een bepaalde dateering brengt het niet zooveel verder. Alberuni memoreert het, met enkele onjuistheden, waarender de zeer grove, dat Garga (lees Karki) de zoon van Kali is, in zijn boek over de Indische cultuur,[4]) maar dit getuigenis is pas van plm. 1030. Hoeveel eeuwen hadden toen barbarenvorsten al niet over Indië geregeerd!

Bij alle schilderingen van de kaliyuga, zooals die in de Oudjavaansche litteratuur voorkomen, is mij tot dusverre nog nooit een order de oogen gekomen, waarin Kalki vermeld werd. Nu behoort Kalki tot de reeks van tien of meer avatâra's uit later tijd; in de oudere litteratuur kent men dat aantal niet. Wat Java betreft, Brandes[5]) merkte reeds op: „Het dogma van Wisnu's belichamingen als redder van de wereld, waar deze in nood is geraakt, is den Javanen zeer goed bekend, al vindt men bij hen

1) Bhagavadgîta zang 4, çl. 7, 8.
2) Kalki viṣṇuyaçaḥputro yajñavalkyapurohitaḥ
utsâdayiṣyati mlecchân gṛhîtâstraḥ kṛtâyuddhaḥ
sthâpayiṣyati maryâdâṃ caturvarṇye yathocitâṃ
âçrameṣu ca sarveṣu prajâḥ saddharmavartmani
kalkirûpaṃ parityajya hariḥ svargaṃ gamiṣyati
tataḥ kṛtayugannâma purâvat sambhaviṣyati (Agnipur. I, 16).
3) Auguste Barth, *Oeuvres* I, bl. 154.
4) *Alberuni's India* ed. Sachau, popular ed. I, bl. 382. Vgl. Bühler in *Indian Antiquary* XIX (1890), bl. 381 en volg. Niet ten onrechte vergelijkt B. dezen blunder met een vergissing als dat de Mahdi de zoon van satan zou zijn.
5) *Pararaton*, eerste uitgaaf, bl. 53.

gewoonlijk slechts een paar der kanonieke incarnaties iets meer op den voorgrond", terwijl Stutterheim tot de conclusie kwam, neergelegd in stelling V van zijn dissertatie, dat de op Java gehuldigde leer omtrent de avatâra's van Viṣṇu praepurâṇisch is. Hierbij sluit zich de conclusie ten aanzien van Kalki volkomen aan. Wel zegt Prof. Krom in zijn *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst*, [1]) dat er op Java afbeeldingen van Kalki zijn gevonden, maar in de bespreking van den eenigen tempel, waar dit het geval zou zijn, drukt hij zich minder beslist uit door te zeggen, dat het voor de hand ligt in dien ruiter, waarmee de sluitsteen versierd is, de Kalki-avatâra van Viṣṇu te zien, „hoewel het niet gemakkelijk gaat zulk een veronderstelling te bewijzen". [2]) Prof. Krom wijst er tevens op, dat dit Bangkal ook Bongkal heet, en dat uit een oorkonde een Çivaitisch heiligdom van Wungkal, dat zeer wel in deze buurt gelegen kan hebben, bekend is. Het wil ons voorkomen, dat, alles bijeengenomen, de Kalkivoorstelling niet aan waarschijnlijkheid wint, hoewel, naar Prof. Krom opmerkt, het voorkomen aan één tempel van Viṣṇuitische en Çivaitische symbolen niet ongewoon is, en het karakter van een tempel uit een enkele voorstelling dus niet valt op te maken.

In de Korawâçrama dient een verhaal, waarin Çiva ascese verricht om de gouden eeuw weer te herstellen, als inleiding voor een mythologische verklaring der natuurverschijnselen. Ook dit wijst niet op een levendig besef van Viṣṇu's rol als wereldvernieuwer aan het einde der tijden.

Van geheel andere strekking dan de Caturyuga is de Caturyuga-widhiçâstra, waarvan het legaat-Van Der Tuuk verscheidene exemplaren rijk is. Dit eveneens van Bali afkomstige werkje bestaat uit Sanskritçloka's, elk gevolgd door een Oudjavaansche vertaling, die dikwijls het karakter van een breeden commentaar aanneemt. In het begin wordt bhaṭâra Paçupati als verkondiger genoemd.

De eerste çloka:

na ca brahmâ na ca viṣṇu(r) na caivâ ('pi) maheçvaraḥ
na bhumi(r) na jalaṃ vâ'pi na tejo na ca mârutaḥ

doet al dadelijk zien, dat hier een kosmogonische verhandeling zal worden gehouden. Achtereenvolgens wordt gesproken over de

1) Dr. N. J. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst II*, bl. 291, I, bl. 98.
2) o. c., bl. 291.

vier Veda's en hun hulpwetenschappen, als astronomie, grammatica enz., waarbij allerlei termen daaruit geïdentificeerd worden met lichaamsdeelen van de vier Veda's, de beteekenis van de klanken enz. Ook wordt het bekende verhaal van de schepping der vier kasten en hunne bezigheden gegeven, alsmede de rangorde der dieren en der boomen.[1]). Dan pas beginnen de yuga's het onderwerp te worden.[2]) De wijze van behandeling is ook hier de zooeven gevolgde, eerst een Sanskrit-vers, dan de vertaling. In den commentaar, om de stukjes prozatekst tusschen de verzen in nu maar zoo te noemen, zijn meer çloka 's verwerkt dan de gegevene. Op de strophe:

tapaḥ paraṃ kĕrtayuge trete hi jnânam ityâhur
dvâpare yajnam ityâhur dânam evaṃ kalauyuge

volgt b.v.: nguni ring kĕrttayuga kinalĕwihakĕn tan hana wiçeṣa kadi tapa; tapa juga minûlyan samangka; ikang rajata kancana ratna tan mûlya hananya, tĕrnawat, kadi dukut aking padanya kahidĕpe ning wwang ring kĕrtta; syapa ta magöng i kala samangka nda sang brâhmaṇa rĕsi çewa sogata sira magöng.

De werkwijze gelijkt dus die der prozavertalingen van de Mahâbhârata-boeken, al is hier een gedeelte van den oorspronkelijken tekst nog beter te reconstrueeren.

In de kĕrtayuga was tapas het levensdoel der menschen. Het was de ideaaltijd der brahmanen en rĕsi's. Geld en goed werd niet geacht; in de tretayuga wordt kennis het hoogst geacht, edoch geld en goed „kiṃ cit mûlyanya". Het was de tijd der kṣatriya's. In de dwâparayuga is het offer het hoogste in waardeering. Bezit wordt half zoo geschat als later; de kṣatriya's vergaren het om den brahmanen bij het offeren ten geschenke te geven. Er wordt opgesomd wat zij alzoo kregen; steeds eerst het Sanskritwoord, dan de vertaling. Strîdâna, priyadâna, tanayadâna hooren erbij. De dwâpara was de groote tijd der weçya's.

In de kaliyuga is de vruchtbaarheid van de aarde verdwenen, er zijn geen geneeskruiden meer, de kṣatriya's geven niet, en de brahmanen misdragen zich ten zeerste. De çûdra's echter garen rijkdommen bijeen. De levensduur wordt minder, want terwijl hij eerst 10 millioen, daarna honderdduizend, toen duizend bedroeg, is bij nu nog slechts honderd jaar. In kĕrta waren de „zes

1) Zie b.v. v. d. T. s. v. mâtangga (cod. 3930, bl. 49).
2) In cod. 3930, bl. 51.

vijarden"[1]) er niet, dus bereikte een ieder in korten tijd de verlossing. In treta bereikte men de verlossing eerst door de gewone middelen, dharaṇa, dhyâna, yoga, samâdhi, îçwaraprañidhâna, tarka en kaçûnyan.

De offers, die in dwâpara gebracht werden, waren het açvamedha-, het mĕrtyunjaya- en het paçupati-offer.

In kali is de inborst der menschen geheel bedorven; de kasten blijven niet meer gescheiden, de warṇasangkara, teeken van het einde, is gekomen.

Dit heet ontleend aan een Brahmoktawidhiçâstra. Nu volgt[2]) een andere behandeling der yuga's, een meer philosophisch getinte, waarbij wordt uitgegaan van een çloka, waarin gezegd wordt, dat één was de gedachte der menschen in kĕrta, drie in treta, twee in dwâpara, de laatste twee in overeenstemming met de telwoorden, die aan deze namen ten grondslag liggen. De drie gedachten in treta waren puṇya, bhakti en liefde tot alle schepselen; puṇya wordt daarbij uitgelegd als het bewaren van alle goede zeden. In dwâpara komen door de werking der guṇa's de booze eigenschappen tot stand, terwijl de kaliyuga zijn naam ontleent aan de belichaming van Kâla in de menschen Persoonlijk kan men echter de schadelijke gevolgen van het verval, dat zich in de yuga's openbaart, overwinnen; dit gelukt niet gemakkelijk, wanneer de âtman door de zestien wikâra's[3]) (*sodaçawikâra*) geknecht is; dan is het zeer moeilijk de *paramakewalyapada* te bereiken. Het is dus zaak naar de verlossing te streven; dan eerst is men aan alle kwaad onttogen. Want evenals een visch, die zich wil begeven in het van een bergoverstrooming wegloopende water, bedenkt, dat dit water, al ziet het er ook helder uit, niet zuiver is, en dan naar zijn oude verblijfplaats wederkeert, zoo ook moet men het inzicht in de verontreiniging van den âtman door de zestien wikâra's tot helderheid brengen, en aldus voorkomen, dat hij wederom daaraan onderworpen wordt.

Waar in het bewaren van de dharma, die voor een gedeelte in de wetten is vastgelegd, het middel is gegeven om bederf en ontbinding tegen te gaan, ligt het voor de hand, dat beschrijvingen

1) Opgesomd worden: kâma, krodha, lobha, moha, matsaryya, hingsa. Vgl. v. d. T. s. v. ṣaḍwargga.
2) Cod. 3930, bl. 57.
3) Naar bekend, zijn dit de 5 viçesa's, de 5 buddhîndriya's, de 5 karmendriya's, en manas.

van de „Umwertung aller Werte", die wetsveronachtzaming met zich meebrengt, vooral in de wetboeken en zedekundige geschriften voorkomen. Enkele voorbeelden daarvan volgen hier nog.

In de *Tatwa ning wyawahâra* (cod. 5095 Leiden), een laat geschrift, wordt zulk een beschrijving op enkele plaatsen ingelascht om aan een waarschuwing kracht bij te zetten. Men leeft nu in de kali sangara, het is dus nu vooral zaak deugd en ondeugd te onderkennen. Wij nemen uit een beschrijving het volgende over; de schildering is levendig genoeg, en niet te absurd om niet naar het leven geteekend te kunnen zijn.[1])

„Er bestaan geen spijsverboden meer; in de aarde is de menschenverslinder (Kâla) geïncarneerd, daarom eet men al het verbodene. De wereld schudt, onophoudelijk is er krijg, ziekten heerschen in grooten getale. Zonder verweer laat men de wetten saboteeren; ook de ambtenaren zijn aangetast. Ieder is eens anders vijand. De hooggeplaatsten voelen zich min behaaglijk, en ongemakkelijk van positie. Alle vriendschap verdwijnt ten slotte, dag en nacht voert men krijg. Geboefte en slecht volk gaat de lakens uitdeelen.... er is een algemeene struggle for life *(paḍa arèbut bhoga upabhoga)* .... Aanmatigend streven kṣatriya's naar vorstelijke macht; çûdra's pogen kṣatriya's te worden, lieden van niet-brahmaansche afstamming verrichten den eeredienst. Men praat dommen naar den mond, en vijzelt hen op. Kṣatriya's en brahmanen worden bevreesd bij het zien van hun bezit. Wie de goden wil vereeren, mag dat niet meer doen.... Men buigt zich voor een aartsdronkaard en biedt hem.... aan *(?lka pranamya ring sang pèrdana suraka angaturakèn loha(?) wiçesa.* De tempels, die het leven der vorsten in vroeger tijd waren, zijn vervallen.... Elk streeft naar vorstelijke macht, honderd, tweehonderd voeren den scepter en willen vorst zijn, zooals kinderen zich verkleeden met allerlei kleedij. Evenals de leeraars in vroeger tijd, wil nu gemeen volk leerlingen hebben; dit brengt droogte in het land. Zoo geraakt de wereld, doordat geboefte en slecht volk zich met de zaken van den godsdienst gaat bezighouden, in wanorde. Allen streven naar talrijken aanhang, en zijn in hun schik als de groot is. Zij, die goede zeden en gewoonten in eere houden, worden in het nauw gebracht en verkwijnen. Men geeft toe aan iedere gril van de machthebbers, en zoo gaat alle fatsoen verloren

1) Cod. 5095, fol. 8b, 9a, 9b.

en wordt schurkachtigheid, lang leven wordt slecht leven.[1]) Zoo is de kali sangâra."

Ook later op fol. 16 weer een beschrijving van die volslagen omkeer, vooral in de waardeering van goed en kwaad. Dag wordt nacht, ongeoorloofd wordt geoorloofd, alles wat nu gebeurt, gebeurt dan niet. Men keert alle voorschrift den rug toe; wit is niet wit, zwart is niet zwart, rood is niet rood, enz...

Op fol. 25*b*—26*a*, *b* van dit zelfde handschrift komt een historisch stukje voor, waarop in den Suppl. Cat der Javaansche Hss. door Juynboll reeds is gewezen. Daarin wordt de regeering der vorsten van Tumapĕl, die van Ken Angrok afstammen, in de kaliyuga geplaatst,[2]) wel in tegenstelling met den goeden ouden sprookjestijd van Airlangghya en Mpu Barâḍah. Historische waarde heeft dit late geschrift, waarin ook het bekende verhaal van de stichting van Madyapahit voorkomt, niet, al bevat het een enkele juiste reminiscens, b.v. waar gezegd wordt, dat de Madyapahitsche vorsten van Brahma afstammen, de Keḍirische van Wiṣṇu. Zooals bekend, muntte vooral het Kĕḍirische rijk door Wiṣṇuvereering uit.

Men plaatst ook de vorsten wel in de yuga's zonder dat daarbij een waardeeringsoordeel over hunne regeering wordt uitgesproken. Deze opvulling van het schema met Javaansche gegevens, in de oude litteratuur reeds begonnen, komt in de primbons ook nog voor. Het is bekend uit de Praṣṭatibhuwana,[3]) waar een schildering wordt gegeven, die sterk herinnert aan wat thans nog wordt aangetroffen. Uit de Sanskritlitteratuur is bekend, dat niet alleen aan de heldendichten, maar ook aan de wetboeken een yuga, waarin zij zich afspeelden of van kracht waren, wordt toegewezen. Zoo heeft het in 't Râmâyaṇa beschrevene zich afgespeeld in de schemering tusschen treta- en dvâparayuga, de lotgevallen van Krĕṣṇa tusschen dvâpara- en kaliyuga,[4]) terwijl eveneens

1) matang yan bilang tang çila dadya çulakrama wurung tikang dirgghâyuṣa dadi durgghâyuṣa. Hier leidt de woordspeling met *çila* en *çuta* (spietspaal) tot de vorming van het woord durgghâyuṣa dat het tegenovergestelde van dirgghâyuṣa moet uitdrukken.

2) yan ing Airlangghyawangça sira ta çrî mahârâja puṣpatanalum panĕnggah ing rat ring usana sira ta trus tumus sakeng çrî mahârâja mdang kahyanggan; ndan pinaka yogiçwara ring Airlangghya sira mpu Barâḍah puṣpa ta nira, pira ta lawas nira siwinĕn ing Airlangghya yata ginanti ganti ta. sira pinaka bapa ibu ning rat. tka pwa kaliyuga sangara hana ta ratu ring Tumapĕl yar tus tumus mahârâja Ken Angrok.

3) Zie Pigeaud, o. c., bl. 203, 294, 295.

4) Mahâbh. XII 339.

de strijd tusschen Kaurava's en Pâṇḍava's toen voorviel. De kaliyuga begon met of kort voor de regeering van Parikṣit.[1]) In Stenzler's voorrede tot de uitgaaf van Yajnavalkya's Wetboek[2]) wordt Paraçara I çloka 22, 24 geciteerd, waarin Manu gesteld wordt in kĕrta, Gautama in treta, Çankha en Likhita in dvâpara, en Paraçara in kali, „want de dharma der menschen verschilt naar de yuga's." Eenzelfde indeeling vinden we in het door Jonker uitgegeven wetboek. De verdeeling der vorsten over de yuga's is dus een verder voortgaan op denzelfden weg.

In de primbons heeft men zelfs de Mohammedaansche profeten een plaatsje in de yuga's gegeven, zooals straks blijken zal.

Het ligt echter voor de hand, dat de auteur van het zooeven aangehaalde stukje niet anders heeft willen zeggen, dan dat de tijd van Airlangghya en Mpu Barâḍah de goede oude tijd was, zoo iets als de regeering van Harûn alRasjid in de Arabische vertelsels. Zoo wordt ook zonder dat het expres gezegd wordt, Kĕrtanagara's regeering in de *Nagarakĕrtâgama* door Prapanca gercemd als de gouden eeuw, al mag er objectief gesproken wel wat op af te dingen zijn geweest. „Toen Z.M. Kĕrtanagara naar 't Buddhaverblijf terugkeerde, was de wereld door schrik bevangen, rampspoedig en in bercering, alsof de orde van zaken, zooals die (gewoonlijk) in het Kalitijdperk heerscht, zou terugkeeren."[3]) Als vroom Buddhist had Prapanca echter wel mogen bedenken, dat voor de welvaart onder de regeering van zijns patroons voorzaat niet dezen de lof toekwam. Immers, hij zegt in Zang 43, dat de wereld door den kalitijd wel verdwaasd is en in verwarring geraakt, maar dat de bezitter der zes transcendente kundigheden de wereld beschermt als goddelijk heerscher (de Buddha dus).[4]) Evenzoo zegt Mpu Tantular in de *Sutasoma* (zang 147, strophe 19) van het optreden van den Buddha, die zich in Sutasoma belichaamde:

yeka hetu nikang jagat pada subhiksa sahana tka ri digantara

1) Vgl. Cohen Stuart, *Brata-Joeda* I Inleiding bl. LXIII, noot 119, en het bl. 150, 151, noot 11 uit het Cantakaparwa geciteerde, benevens Nâgarakĕrt. zang 43, str. 1.
2) *Yajnavalkya's Gesetzbuch, Sanskrit und Deutsch* ed. A. F. Stenzler, 1849, bl. VI,VII. Vgl. Jonker, diss. bl. 15, 16, 123, 193.
3) Nâgarakĕrt. zang 44, str. 1.
4) Wij verschillen dus in vertaling van wat Poerbatjaraka, Bijdr. 80, bl. 238 voorstelt en sluiten ons meer aan bij de vertaling van Prof. Kern, *Verspreide Geschr.* VIII, bl. 18.

sakwehkwehnira sang tapodhara padaskung angulahakĕn kamoksakan
sŏk tang sarwwa bhinukti tan hana kurang hudan adawa rawuhnya nityaça
swastangrat kĕrttadurbbala ngkali hilang satĕwĕk i pangadĕg mahâjina.

„Dat is de oorzaak, dat de wereld overvloed heeft, tot in vreemde streken toe, en dat alle asceten zoo volhardend naar vernietiging trachten. Alle voedsel is er in menigte, er is aan niets gebrek, want de regen valt langdurig en geregeld. Gelukkig is de wereld, de inzinking is voorbij sedert het optreden van den „Atverwinner".

Hetzelfde staat met wat andere woorden in de inleidende strophen van het gedicht,[1]) door Kern besproken in zijn artikel over de vermenging van Ciwaisme en Buddhisme op Java.[2])

Een samenvatting van allerlei over de yuga's geeft de *Nitisara*, die op voorbeeldig slechte wijze is uitgegeven in de Nitisastra kawi. De tekst heeft het volgende:[3])

7. singgih yen tĕkaning yugântakali tan hana lĕwiha sakeng mahâdhana
tan waktan guṇa çûra paṇḍita widaghda paḍa mangayap ing dhaneçwara
sakweh ning rinahasya sang wiku hilang kula ratu paḍa hîna kasyasih
putradwe pitâ ninda ring bapa si çûdra banija warawiryya paṇḍita
8. menggung tang rat bhuwanândhakâra ratu hînadâna dinâna ning dhaneçwara
sang widwangga wanaprawesana samudragati manut i lampah ing kali
çûdra sampay i weçya mâwalepa ri sira naranâthânindita

1) Sutasoma zang 1, str. 4 en 10.
2) V. G. IV, bl. 168.
Buddha is in later tijd in Indië eveneens onder de incarnaties van Viṣṇu opgenomen. Door zijn dwaalleer te prediken heeft hij velen verleid. Alberuni I, 380, 381 verhaalt, dat de Buddha toen de kalitijd aanbrak naar de aarde gezonden werd door Brahma om het goede te verbreiden; de „muḥammira" (raktapaṭa) zullen echter alles wat hij gebracht heeft, veranderen, en de maatschappij zal alle symptonen van verderf, die den kalitijd eigen zijn, vertoonen.
3) Nitisara cod. 396 (1) zang 4, str. 7—16. (*Nitisastra kawi* ed. Landsdrukkerij 1871 bl. 55 en volg.). De zeer corrupte tekst is stilzwijgend geëmendeerd. Vgl. v. d. T. s. v. kali, widu, nindita, tungka, wimoha, kol, hila, awibhâga, wiparyyaya, pilang, hî, Renukâ.

râja sampay i sang dwija sirâlĕmĕh angulahakĕn çiwârccana

9. nirwîryya ng pĕrthiwî tang osadhilatâ hilang i guṇanikâmĕrteng jagat
wipra kṣatriya weçya çûdra paḍa sangskâra samasama pakṣa paṇḍita
sampunya nĕmah âweça paṇḍita wiçeṣa kaharĕp ika nora sangçaya
nindye çâstra samâdhi yoga japa ṭungka tanunika piniṇḍa çûnyatâ

10. pangde ning kâlamûrkkha ning jana wimoha matukar arĕbut kawîryyawân
tan wring râtnya makol lawan bhrâtara wandhawa ripu kinayuh pakâçrayan
dewadĕrwya winâça dharmma rinusak kabuyutan hinilan paḍâsĕpi
wyarttha çapatâ supraçâsti linĕbur tĕkap ing adhama mûrkha ring jagat

11. wwang mahyun santri kawehan ing dâna daridra kĕrpana dumadak dhaneçwara
wwang dustâtmaka dîrghajîwita sira sujana dumadak alpakâmĕrtta
wwang durçila suçîla durṇṇaya wiweka kujana sujanawibhâga
sang râja sewiteng susena taya sang madumâmilih ulah wiparyyaya

12. rug tang campaka cûta candana wungû bakula surabhi nâgapuṣpa
sakwehnyan winadung tinor tinutuhan pinagĕrakĕn i pung lawan pilang
bhraṣṭa ng hangsa mayûra kokila hiningsan mangariwu-wu kaka len bango
tuṣṭekang sĕrgaleniwŏ winarĕgan rudhira daging ikang warânggana

13. sang hyang prâṇa lawas nira niyata satus iwu tahun i kâla ning kĕrtta
ring treta tĕka sangçaya kṣaya datĕng sapuluh iwu tahun sirerika
sewwing dwâpara ring yugânta çata warṣa tĕmah ika sahasra candramâ

yan ring sandhyâ nikang yugânta tahun ing yuṣa satalisa hingan ing hurip

14. sang hyang prâṇa yan ing kĕrtteka tahulan kahananira ri madhya nityaça
ring tretâsthi siranpratiṣṭha rumakĕt kahanan ing hurip ing jagat kabeh
yan ring dwâpara mangsa len snâyu lawan rudhira kahanan ing hurip sthiti
yan ring kali haneng kulit wuluwulu n kahananira ring anna bhojana

15. ring strî sangkaning wirodha ring asit kĕrttayuga sira dewî Renukâ
ring tretâtiçayeng prang adbhuta nimittaning alaga ta dewî Jânakî
ngûni dwâpara Bhâratayuddha sira Drupadaparamaputrikângdani
sakweh ning waniteng yugânta kaharĕp nya makakaraṇaning prang adbhuta.

7. Waarlijk, wanneer aan het einde der yuga's de kalitijd komt, wordt niets hooger geschat dan rijkdom, laat staan deugd, dapperheid of geleerde kundigheden; allen dienen den rijke. Al de geheime leeringen der wiku's zijn vergeten, goede families en vorsten zijn allen gering en beklagenswaardig geworden. Kinderen bedriegen hun vaders; de çûdra wordt koopman, krijger en geleerde.

8. De aarde schudt en is in duisternis gehuld; de vorsten geven geen geschenken meer, maar worden door de rijken begiftigd. De asceten gaan in het woud en naar de zee, en volgen den loop der rivieren(?). De çûdra's verachten de weçya's en verliezen alle respect voor den onberispelijken vorst. De vorsten verachten de brahmanen, en dezen zijn onwillig den eeredienst voor Çiwa te verrichten.

9. Uitgeput is de aarde, de kracht der geneeskruiden, die het leven der wereld uitmaakt, is verdwenen. Priester, kṣatriya, weçya, çûdra, alles verricht de heilige ceremoniën, en matigt zich brahmanenrechten aan. Naar de dracht der machtige brahmanen is het verlangen, daar is geen twijfel aan. De heilige boeken, overpeinzing, ascese, prevelgebeden zijn geminacht; de onreinheid des lichaams stelt men gelijk met het bereiken van het niet.

10. Kâla mûrkha, in de verdwaasde menschen belichaamd,

maakt dat zij strijden en elkaar de hooge posities betwisten. Zij kennen hun eigen gebied niet, en worstelen met hun broeders en verwanten, maar zoeken bij hun vijanden bescherming. De gewijde goederen gaan te niet, de vrijgebieden worden geschonden, de heilige plaatsen zijn verlaten. Nutteloos zijn de vervloekingen, vervallen de privilegies, door het werk van het dol gepeupel.

11. De menschen willen santri zijn om de gaven deelachtig te worden, en zoo worden arme drommels rijk. Schurken hebben een lang leven, maar de goeden zijn verstoken van levensduur. Wangedrag heet dan goed, en domheid heet juist inzicht. Slechte lieden krijgen het deel der goeden. De vorst dient het leger; er is niemand die de functies verdeelt(?); men verkiest verkeerd te handelen.

12. Vernield worden tjampaka, mango, sandelboom, wungû, en de welriekende bakula, en de nâgabloem; alles wordt omgehakt, geveld, en als omheining gebruikt voor pung en pilang (twee minderwaardige boomsoorten). Gedood en uitgeroeid worden gans, pauw en nachtegaal, maar men kweekt kraai en reiger. De honden, die men houdt, hebben het goed, want zij worden verzadigd met bloed en vleesch van mooie meisjes.

13. De levensduur was 100.000 jaren in kĕrta, in treta kwam er langzamerhand vermindering tot hij 10.000 jaren was. In dwâpara is hij 1000 jaar, en aan het einde der tijdperken 100 jaren, zelfs duizend maanden. En in de schemering van het einde is 36 (lees: satalingsa, uit ṣaṭtrimça?) de grens van het leven.

14. Het leven was in kĕrta bestendig binnen in de beenderen; in treta was het in de beenderen gezeteld, stevig was het leven van de geheele wereld toen. In dwâpara zetelde het leven in vleesch, pezen en bloed, in kali is het in huid, haren en spijzen.

15. Wat betreft de vrouwen, die oorzaak waren van strijd: vroeger, in den kĕrtatijd, was dat dewî Renukâ.[1])

In treta was de hevigste van alle verwonderlijke oorlogen; de aanleiding tot den strijd was dewî Jânaki (Sîtâ).

In dwâpara veroorzaakte de allervoortreffelijkste dochter van Drupada den strijd der Bhârata's.

1) In de Adji-Saka wordt zij vermeld als Naroeki; elders heet zij Aniruka (v.d. T. I 699). Zij werd door haar zoon Râmaparaçu wegens overspel met den apsara Anggâraparṇa, die in den hemel haar man was geweest, gedood. Arjuna Sahasrabahu trok voor haar partij, maar werd door Râma p. verslagen.
Vgl. ook Korawâçrama bl. 38, bij Pigeaud, o. c., bl. 333; v. d. T. s. v. palyat, anggara.

Al deze vrouwen zijn aan het einde van een yuga vooral oorzaak van verwonderlijke oorlogen geweest.

6. Enkele gegevens der primbons inzake de yuga's.

Het is opmerkenswaard, hoe in het voorafgaande stukje tekst allerlei dingen voorkomen, die in de oudere zoowel als in de latere geschriften eveneens nog gevonden worden. Dat de zetel van het leven met de verslechtering der yuga's verandert, vinden we b.v. in de *Pratastibhuwana*, [1]) waar wordt gezegd, dat in de kĕrtayuga de zetel van het leven in 't merg en in de longen, in de kaliyuga daarentegen in goud en zilver, eten en drinken, is. Dergelijke geleidelijke veruitwendiging van de zetel van het leven komt ook voor in No. 21 van de hss.-collectie van Prof. Snouck Hurgronje. Dit is een primbon, die gegevens aangaande Messiasverwachtingen van Mohammedaansche èn van inheemsche origine bevat. In het hier bedoelde gedeelte [2]) worden de vier tijdperken behandeld. De kĕrtayuga bestond op de wereld 10.000 jaar; de menschen werden 5000 jaar. Zij aten al dien tijd niet. Het leven (sang jang pramana) was in de lever gezeteld. De koe die de wereld schraagt had vier voeten. De tretayuga duurde 8000 jaar, de menschen leefden 1000 jaar en aten eens per maand. De boog was hun wapen. De boomen werden 500 vademen hoog. Het leven zetelde in het merg. De dharmakoe had drie voeten. De doparayuga duurde 4000 jaar; de menschen leefden 400 jaar. Zij aten eens per pasarweek. Het leven zetelde in de huid en het vleesch enz. De kaliyuga duurt 2000 jaar, een menschenleeftijd is 100 jaar. Men eet 2 maal per dag; het leven is in het gras en de bladeren enz. Daarna zal de sangaratijd komen, de menschen leven 1000(?) jaar, en eten dag en nacht zonder ooit verzadigd te raken. De voeten van de dharma zijn alle vier verdwenen. Het leven is in het vuur en den wind. De menschen zijn als vee, dat zijn kraal vergeten is. De kinderen bekommeren zich niet meer om de ouders, noch de ouders om de kinderen, goeroe's niet om hun leerlingen en omgekeerd. Zoo zal men doen in den sangaratijd. Hieraan wordt toegevoegd de opmerking, dat in het jaar 425 van de kaliyuga de godsgezant geboren is; deze stierf in het jaar 513 van dien tijd(!?). Er is hier dus geen poging gedaan om de historische stof van

1) Pigeaud, o. c., bl. 203, 294, 295.
2) Bl. 211—213; hetzelfde in Jav. hss. Prof. Snouck Hurgronje No. 73 II, bl. 35—38.

Mohammedaansche origine in het oude schema van wereldgeschiedenis in te voegen. De laatste mededeeling hangt los aan het voorafgaande.

Dezelfde primbon heeft in een volgend gedeelte [1]) nog een overzicht der yuga's, waarin enkele profeten en Javaansche rijken mede in het oude geheel zijn ingevoegd. De getallen zijn zeer fantastisch geworden. Op de kaliyuga volgt ook hier de sangaratijd, die hier blijkbaar als een allerslechtst tijdperk na de kalijoega is opgevat. [2]) Die sangaratijd komt echter pas, wanneer de macht over Java gekomen is aan een *ratoe nakoda*.

Hier hebben wij dus weer een voorbeeld van de toepassing van bestaande tradities over de slechte tijden, die het einde aankondigen, op omstandigheden, waarop deze beschrijvingen zeker niet doelen.

Op te merken valt, dat in deze primbons ter geciteerder plaatse de reeks der joega's begint met de *alam tirta;* de oudste tijd van Java's bestaan in de *sĕrat Djajabaja* heet eveneens zoo. Deze verbastering van *treta* tot *tirta* komt ook voor in het door Van Der Tuuk geciteerde handschrift van de Korawâçrama (zie b.v. in zijn Woordenboek s.v. *giriça*). In het woord heeft men blijkbaar *tirtha*, heilige badplaats, wijwater gezien; de Madoereesche term *djaman aer*, door Van Der Tuuk aangevoerd, bevestigt dit. In dezelfde primbon No. 21 wordt evenwel in een opsomming van kratons gezegd, dat de regeering van het Mataramsche rijk de gelukkige kĕrtatijd was. [3]) Hoewel dus *djaman tirta* de eerste geworden is, bestaat de herinnering aan *djaman kĕrta* als gouden eeuw ook nog.

In de alam tirta dan was, zoolang de schepping nog niet had plaats gevonden en de orde nog niet tot stand was gebracht, alleen chaos. Hier valt dus invloed van het Mohammedaansche scheppingsgeloof te constateeren.

Na de schepping trad nabi Adam op. Dit tijdperk duurde 7.777.777 jaar. Toen kwam de alam kĕrta, waarin de profeet Idris leefde en de profeet Noh. Dit tijdperk duurde 770.777 jaar. Daarna kwam de alam dopara, waarin Ibrahim en Moesa optraden; de duur ervan was 170.777 jaar. Vervolgens de kalijoega; toen leefden ʿIsa en Mohammed, de vorsten van Padjadja-

1) Bl. 275—279.
2) Vgl. Not. B. G. XXVIII (1890) bl. 109.
3 Bl. 56—59.

ran en Karta, en de negen wali's. Deze joega duurt 17.777 jaar. Dan zal de macht over Java komen aan een *ratoe nakoda*, de gerechtigheid der vorsten zal verdwijnen, pandita's zijn er niet meer, de aarde wordt onvruchtbaar, de vrouwen verliezen alle schaamte. Dan komt de alam sangara. In het jaar 1200 der hidjrah, 't jaar be, zal er zijn een vorst van Soenda, in een goddeloozen tijd; hij komt uit de ka'bah Gods, en zal het bestuur voeren over het eiland Java. Tien jaar verricht hij askese te Oedjong koelon, vijftien jaar op den berg Zawa, drie jaar te Padjadjaran, één jaar op den berg Manik, één jaar op den berg Satrija, en één jaar op den berg Zirmala. Na het volbrengen van zijn askese zal hij afdalen en de vechtenden scheiden. Zij die dan oorlog voeren zijn de vorsten die de Klings(?) aanvoeren. Straks begint de algemeene verwarring en omkeer, dienaren zullen pretendeeren vorst te zijn, in grooten getale genieten dieven en roovers vele voordeelen; er zijn hevige onweders en stormen, drie jaren lang: teekenen dat de tijd nabij is. Nadat de hidjrah-jaartelling voorbij is (*?sawoese toetoepe hidjrat nabi*), zal de Mahdi na tien jaar te Mekka verschijnen. Op Java is dan veel strijd, een leger trekt op naar het O., en er is hevige oorlog; dan worden de ongeloovigen verslagen, zij worden in drie deelen verdeeld, waarvan slechts één deel behouden blijft. Zij, die de Klings aanvoeren, de zeven vorsten, verootmoedigen zich met hun geheele leger: zij worden allen schoon van uiterlijk en met bovennatuurlijke macht begaafd. Dan onderwerpen zij zich aan den vorst, die genaamd is Kangdjĕng Pangeran Qoedratoellah, die ascese verricht op den berg Zirmala, en afdaalt om de vechtenden te scheiden. Hij is het, die als vorst over het eiland Java heerschen zal te Mĕdang Kamoelan. Daar het bestuur van dien vorst *hulp* is, zal die vorst zeer rechtvaardig zijn; *ratoe 'alim* wordt panghoeloe, *ratoe kĕrta* wordt djaksa, *ratoe adil* wordt patih. De zetels dezer ambtenaren van den Mahdi zullen zijn te Tjĕrbon, Bantĕn en Mataram.

Dat zal de gouden eeuw zijn; alle bezoekingen zijn verdwenen, dieven, roovers, rampoggers, troonpretendenten zijn er niet meer. Wet en verdrag staan vast. Die vorst van de ka'bah Gods, die de profeet 'Isa is, regeert 607 jaren; dan worden schrijfplank en schrift door den Heer te niet gedaan, te beginnen op Zaterdag 1 Moeharram van het jaar... Teekenen daarvan zijn regen en geweldige bliksem, drie jaar lang, vuur drie jaar lang, en aardbevin-

gen, zeven jaar, zeven maanden, en zeven dagen; dan worden schrijfplank en schrift vernietigd."

Met de geïslamiseerde beschouwing over de vier joega's wordt hier dus een Javaansche Messiasverwachting verbonden, maar de invloed van het Mahdigeloof is onmiskenbaar. Het heeft den schijn alsof met den vorst van Soenda, die na één en dertig jaar askese verricht te hebben, eindelijk komen zal om aan allen krijg een einde te maken, oorspronkelijk toch wel niet de Mahdi bedoeld is, maar dat door een vermenging met het Mahdigeloof men ook in dezen ratoe adil den Mahdi gezien heeft. In het begin immers wordt duidelijk 't jaar 1200 der hidjrah genoemd als het jaar van optreden van dien ratoe adil, 't jaar 1785—86 dus; vervolgens echter is er sprake van een tijd tien jaar *sawoese toetoepe hidjrat nabi*, wat toch kwalijk één en dezelfde tijd zijn kan. De opsteller heeft blijkbaar geen genoegen kunnen nemen met de regeering van den Mahdi nog ná het vrederijk van den ratoe adil, en heeft nu dezen op wat onhandige wijze de suprematie ten deel doen vallen, zoodat de ratoe adil patih van den Mahdi geworden is, en te Mataram, het laatste van de roemruchte rij der Javaansche koninkrijken, regeert; de traditie der „priestervorsten" van Tjerbon doet ratoe 'alim dan aldaar zetelen. In plaats van tusschen Mahdi en ratoe adil eenige dynastieën en kratons in te schuiven, zooals b.v. in de redacties der Djajabajavoorspellingen soms het geval is, heeft hij dus gepoogd de beide perioden tot één te maken, met het gevolg, dat de duidelijkheid wel iets te wenschen overlaat, en Javaansche en Mohammedaansche gegevens wat vreemd naast elkaar staan, b.v. de Mahdi, die Jezus is, zetelende te Mĕdang Kamoelan. Deze Mahdi vertoont dan ook in het geheel niet de trekken van den Mahdi, maar is een Javaansche ratoe adil gebleven, naar Javaansche voorstelling, en uit Javaansche gegevens gevormd. De gewone Mahdivoorstellingen, die eveneens in dezen primbon voorkomen, zijn heel anders. Hij zal 30, volgens anderen 31, enz. tot 40 jaar regeeren. Die tijd heet *santosa*, tijger en schaap zullen in één plaats verkeeren, een kind zal zonder gedeerd te worden met slang en schorpioen spelen. De tijd zal zeer vruchtbaar zijn, één *moedd* zaad geeft zeventig *moedd* oogst. Oogendienarij, overspel, rente-nemen, en dronkenschap zullen verdwijnen, het leven zal verlengd worden. Men zal panden overgeven zonder bedrog en de familie van den profeet zal niet gehaat zijn. De Mahdi regeert als Iskandar Doelkarnen en als de

profeet Soeleiman; door zijn strikte rechtvaardigheid zal er in dien tijd geen bloed vergoten worden.[1])

7. De ratoe-adilprediking van Malangjoeda, Noerhakim, en Imam Boentara.

(Het verhaal der twee zonen van Dewi Sribanon).

Was de ratoe-adilverwachting, die wij zooeven bespraken beïnvloed door het Mohammedaansche Mahdiverhaal, nog meer geïnfluenceerd door het Moslimsche milieu zijn die verwachtingen, waarin de ratoe adil, die na het verrichten zijner langjarige askese komen zal, van de familie des profeets is. Dit is het geval in de leeringen van Malangjoeda en Noerhakim, en in die van Imam Boentara. Daar verricht de ratoe adil voor zijn komst eveneens askese; zijn ideaal is evenzeer van politiek-religieusen aard, het doen zegevieren van de *agama kang soetji* en het verdrijven van de kafirs, die nu de macht hebben. Hij is de *ratoe panetĕg panatagama* bij uitnemendheid. Van de leer der joega's, die in het zoo juist geciteerde stuk de inleiding vormde, is hier echter niets meer te vinden. Integendeel, dit verhaal dient zich aan als een geschiedenis van godzalige Arabische sjechs en van den gezant Gods afkomstig. De genealogie van den verwachten heerscher knoopt bij dezen aan, al is zijn afkomst uit Gods almacht, en hij brengt de volkomen *basmalah*, de volkomen belijdenis, en het volkomen geloof. Wanneer hij komt, zal hij een ieder vragen stellen; wie daarop niet zal weten te antwoorden, zal door de geesten, die aan zijn heerschappij onderworpen zijn, verslonden worden. De kortste vorm van dit verhaal, zooals het in de Malangjoedaboekjes gevonden wordt, is als volgt:

„Dit is een geschiedenis, afkomstig van godzalige Arabische sjechs, en van den godsgezant; tot U, o Allah! Zij verhalen van Zijne Hoogheid den Vorst, die de belijdenis openbaart met welke men antwoorden moet op de vragen van den godsdienstregelaar, wiens rang is die van een heilig vorst, die de steunpilaar is van het land Java, die als alleenheerscher regeert in het land Java. Hij stamt af van den godsgezant. Deze gewon n.l. Fatimah, deze Hasan Hoesein, deze sjech Molana Maghribi, deze Soeltan Arip Mohammad, deze Kjai Molana van Java, die te Soemĕnĕp voet aan wal zette, en wiens vrouw uit Soenda afkomstig was. Zij kregen

1) Bl. 70, 71. Vgl. Dr. C. Snouck Hurgronje V. G. I, bl. 152.

één kind, Dewi Sribanon geheeten; deze werd tot vrouw genomen door Soeltan Arip Mohammad, en kreeg twee kinderen, beiden zoons, de oudste heette Soeltan Moeraidi(n), de jongste Soeltan Moeradi(n). Hunne moeder Sribanon was afkomstig uit Padjadjaran.

Vervolgens streden de beide prinsen om de heerschappij over Arabië, maar hun vader stemde daarmede niet in, omdat de oudste vorst over Arabië moest worden. Hun vader zei: „Moeradi(n), zoo gij koning wilt worden, zal ik zeker ervoor bidden, dat gij koning wordt van het eiland Java, maar eerst moet gij dertig jaren askese verricht hebben op den berg Mandalagiri."

Toen hij drie en twintig jaren askese volbracht had, onderwierp hij zich alle vorsten der geesten van het eiland Java. Dezen maakten allen hun opwachting bij Soeltan Moeradi(n), maar hij bleef gevestigd op den berg Soerandil, omdat zijn askese nog niet was volbracht.

Eenmaal, in het jaar alip, als die askese volledig is, zullen er teekenen zijn, zons- en maansverduistering, aschregen, waarvan het begin is, dat de zon verkeerd opkomt, het water rood gekleurd wordt, en de maan verkeerd opkomt. Ziet dan toe, menschen van het land Java; er zal een vorst der ongeloovigen naar het land Java komen! Let nauwkeurig op als de ratoe adil nog niet gekomen is! En let wederom op, als de ratoe adil gekomen zal zijn, zijn dit de vragen, die hij doet, en wat men daarop moet antwoorden:

„Wie ben ik?" „Ja Heer, Uwe Hoogheid komt uit *siti salam* (land des heils)."

„Hoe is mijn afkomst?" — "Uwe afkomst is uit Allahs almacht."

„Wie is mijn vrouw?" — De vrouw van Uwe Hoogheid is Ratoe Agoeng, en hare bijvrouw is Ratoe Agoeng Sĕngara."

„Wat breng ik?" — "Gij brengt, o Heer, het woord *bismillâh*, de volkomen belijdenis en het volkomen geloof."

Dit verhaal komt ook voor in het reeds herhaaldelijk geciteerde hs. No. 21 (bladz. 102—105), in hs. No. 147 (bladz. 20 en volg.), en, het meest uitgewerkt, in de boekjes gevonden bij de leerlingen van Imam Boentara, uit Ponogoro, die door Prof. Hazeu uit zijn collectie te mijner beschikking zijn gesteld.[1]) In deze boekjes is

1) Iman Boentara, te Karang gĕbang, een vrije desa in de onmiddellijke nabijheid van het om zijn pesantren bekende Tĕgalsari (in Ponorogo), verkondigde tegen het einde van 1907, dat in het

de genealogie van Moeradi(n) en Moeraidi(n), die hier, zooals ook elders wel, Soeldi en Moeraidi(n) heeten, ongetwijfeld beter bewaard. [1])

De reeks is daar: Mohammad, Fatimah, Hasan Hoesein, Djenoelabidin, Sajjid Masjhar, Sajjid Jadjid, Sajjid Molana Maghribi, Sajjid Arip Mohammad. Sajjid Molana Maghribi ging naar Java, Sajjid Arip Mohammad naar Soemĕnĕb, alwaar hij den Islam, de *agama kang soetji*, onderwees. Hij huwde daar met Dewi Sribanon, dochter vn den vorst van Madoera, wier moeder uit de Soendalanden afkomstig was. De grootvader van moederszijde van Sribanon stamde af van de vorsten van Padjadjaran. De twee zonen die zij kreeg heetten Soeldi en Moeraidi(n); de oudste van hen, bijgenaamd Iman Mahdi, moest over Arabië regeeren, de jongste over Java.

Deze genealogie is na Molana Maghribi zeker beter overgeleverd dan in de Malangjoedabcekjes, al is ze ook zoo even onmogelijk van opzet. De vier eerste leden zijn de profeet en zijn afstammelingen; wie Sajjid Masjhar of Masjhoer is, weet ik niet. Jadjid= Jezid, maar toch wel niet de als aartsvijand van de profetenfamilie voorgestelde „moordenaar" van Hoesein, en anders.... *bien étonnés de se trouver ensemble!* Molana Maghribi is de naam van den te Grĕsik begraven liggenden heilige Malik Ibrahim, een der Javaansche wali's. Alles tezamen dus een eerbiedwaardige *Ahnengalerie*. Wat den naam van de moeder van Moeradi en Moeraidi betreft, deze is in de Moslimsche gewijde geschiedenis niet onbekend. Om ons tot de gegevens der Javaansche litteratuur te bepalen: Saribanoen heet immers de vrouw, die, hoewel ze eerst niet wilde huwen, door Jezid tot echtgenoote begeerd, boven hem den voorkeur gaf aan Hoesein. [2]) Daardoor ontstond, volgens de voorstelling van de Tapĕl Adam en andere Indonesische ver-

---

eerstvolgende jaar alip (1912) hij als *ratoe adil* optreden zou. Zijn roeping daartoe is weer zooals haast altijd in zulke gevallen. Hij verrichtte ascese op den Goenoeng Tangkŏp (in Modjokŏrto), waar, naar men zegt, ook Soenan Kalidjaga eens tapa uitoefende, en kreeg toen van genoemden heilige bezoek. Deze kondigde hem den loop der gebeurtenissen van de e. v. jaren aan. Ook een oude vrouw uit een desa in Djĕtis, die als heilig beschouwd werd, verklaarde hem dat hij later Soeltan Awlija te Ponorogo worden zou. Zijn broeder Kasan Ngaloei (die te Padang als banneling overleed) zou vorst worden, en wel te Kĕtongga, en met hem zou zij dan huwen. Dit alles zou gebeuren wanneer „Pasar wage pindah mĕngidoel", en er daar een spoortrein komen zou.

1) B.v. coll. Prof. Hazeu No. 147a V C 1, bl. 13—20.

2) Zie b.v. *Tapĕl Adam* (uitgegeven bij Lange, 1859) bl. 203 en volg.

halen, de vijandschap van Jezid jegens Hoesein, die op den dood van laatstgenoemden uitliep. Het zou niet zoo verwonderlijk zijn, wanneer deze *pawestri oetama*, de vrouw van Hoesein, haar naam aan de moeder van den ratoe adil geleend had, waar diens geheele stamboom met namen uit de profeten- en heiligenlitteratuur is samengesteld. [1])

Eén ding kan men van deze voorspellingen zeker zeggen, n.l. dat ze van Westjavaanschen oorsprong zijn. Het precies aangeven der familierelatie van den verwachten heerscher met het Padjadjaransche vorstenhuis zet aan zijn persoon alleen meer luister bij, wanneer het Padjadjaransche rijk dat der roemruchte traditie is. Zulks wijst dus noodwendig naar West-Java. Een West-javaansch verhaal waarin Maulana Maghribi's zoon ʿArip Mohammad met een prinses van Soemĕnĕb, wier moeder van Soendaneesche afkomst was, huwt, is ons evenwel niet bekend. Zulk een relaas kan echter ook naar den gewonen gang van zaken in de kroniekverhalen „vrij gevolgd" zijn; in verscheidene heiligenlegenden en babadverhalen is immers — wel in overeenstemming met de werkelijkheid — sprake van huwelijken met de prinsessen van de landen waar de heiligen het eerst voet aan wal zetten.

Het trekje dat de vader den zoon geen verlof geeft vorst te worden alvorens een bepaalde tijd verstreken is, vindt men eveneens in andere verhalen terug. In een door Hoesein Djajadiningrat [2]) medegedeeld stukje uit een Tjĕrbonsch geschrift wordt verhaald hoe Soenan Goenoengdjati vernam, dat zijn achterkleinzoon, de kleinzoon van HasanoedDin, den stichter van de Bantĕnsche dynastie, niet tevreden met zijn benoeming tot kroonprinsmederegent, tapa verrichtte ten einde onafhankelijk vorst te kunnen worden. Hij zocht hem dus op en zeide: „Mijn boejoet, jongen, groot is hetgeen waar je naar streeft. Je wilt Soeltan van Bantĕn worden." Maar tevens wees hij hem erop, dat volgens een overlevering van den profeet, er geen twee vorsten mochten zijn in ééń land, want dat zou zijn als waren er twee Allahs op

1) v.d. T. vermeldt s. v. Jadjid, dat zij in het vooral op Lombok in trek zijnde Balineesche gedicht van dien naam Sribanu heet; in de Hik. Muhammad Hanafijah heet zij Sjahar Banoen; in een Sasaksch Amadhs. is het de naam van de jongste zuster van de fee Gĕndrasari, de dochter van Soeleiman bij een djinn. Volgens een bericht bij v. d. Tuuk komt Sribanoen ook in Atjèhsche vrouwennamen voor.

2) *Critische beschouwing van de Sadjarah Banten* bl. 91.

de wereld; zijn streven was dus voorloopig ongeoorloofd, maar later, na zijn dood, zou het misschien mogen.

In het hierboven vertaalde verhaal houdt de vader den jongsten zoon van strijd met zijn broeder om de heerschappij over Arabië terug, omdat hij hoogere aspiraties met hem heeft. Verder speelt de oudere broeder geen rol, evenmin als de vader. De geheele voorgeschiedenis is dan ook betrekkelijk voor de hoorders van het verhaal van veel minder belang dan wat daarna volgt. Daarop kwam het voor hen aan. De afstamming van den verwachten heerscher zullen zij wel niet zoo op de keper bekeken hebben, laat staan onderzocht volgens de historisch-kritische methode.

In hs. 147 en in de boekjes van Imam Boentara's volgelingen weet men ook de namen der vorsten van de geesten, de *ratoe dĕdemit, siloeman, silĕman* op te sommen. Het zijn Ngabehi Wira Brahma te Roeban, Raden Kartaboedjangga van Tandjoeng bang, Ki Banjak Garantang van Goeha Oepas, Ratoe Banjak Seda van Lakbok en Ratoe Mahadewa van Padjadjaran. [1])

Door deze geesten, waarvan er een zelfs met den naam Mahadewa prijkt, heeft het verhaal zeker veel reëeler beteekenis gekregen voor degenen die het in hun primbons opteekenden. Vooral in de boekjes van Imam Boentara zijn dan ook steeds afweerspreuken tegen deze booze geestenwereld te vinden. De dĕdĕmit-vorsten worden er met wat andere namen genoemd dan in het boven geciteerde handschrift. Vooraf gaan nog de volgende vragen, terwijl het antwoord op de boven laatst vermelde vraag luidt: „sabar dĕrana".

„Wie is mijn vriend?" — „De Moslim, 't zij man of vrouw".

Dan zal Zijne Hoogheid de ratoe adil zeggen: „Ja inderdaad, gij zijt mijn aanhangers, Moslimsche mannen en vrouwen, die het volkomen geloof bezit. Dat is het wat *sjahadat panĕteg panatagama* heet, wanneer het geheele lichaam rein is".

„Waar is mijn oorsprong?" — „Uit Gods almacht en uit den gezant Gods".

„Wie is mijn patih?" — „Uw patih is Heer heilige Gods".

„Wie is mijn panghoeloe?" — „Uw panghoeloe is Heer *wali moe'min*". „Hoe is mijn naam?" — Uw naam is *goesti kang*

1) In hs. No. 21, bl. 35, 269 worden als de 7 zonen van Maradja Sakti de zeven siloemans van het Oosten opgegeven, die andere namen dragen dan de hierboven vermelde, maar op dezelfde plaatsen zetelen.

Abd al Qadir, en al de vorsten der geesten die Uwe Majesteit ontboden heeft, heeten R. Ng. Wiraboerham (of Wirabĕrama) van Wana roeban, R. Kertadjenggala van Tandjoeng bang, Kjai Bĕndĕt Gĕrĕtĕng van Goeha Oepas, Ratoe Dewad.... van de heilige put *(sang jang tĕlaga)*, Ratoe Darmasĕntika van Padjadjaran, Toemĕnggoeng Gĕmĕt van Lodaja."

Dan volgt de vermaning om dit alles geheim te houden, de lofprijzingen en de gebeden van buiten te leeren, en dag en nacht onafgebroken den Heer te gedenken. De *Poedji donga* luidt:

Allahoemma naqtoe dinoeloe aoeb-aoebe Allah
Lâ ilâha illâ 'llâhu waMuhammadun rasûlu 'llâh
Allahoemma roh madĕp tjahja angadĕg oeripkoe tjahjane Allah
Roh qoedoes jasin jâ qajjoem
angadĕg oeripkoe tjahjane Allah
samad samad
jâ rahmân jâ rahîm jâ ghafûr jâ 'aziz, jâ 'azim,
jâ karîm jâ qudduus jâ hajj jâ qajjûm.
jâ lâ ilâha illâ 'llâhu Muhammadun rasûlu 'llâh

O Allah! punt waarnaar wij zien, onze Beschermer zijt Gij, o Allah!

Geen God dan Allah, en Mohammad Zijn Gezant!

O Allah, de geest is gericht, het licht is staande; mijn leven is het licht Gods.

Heilige geest! ja sin! O eeuwig bestaande! Mijn leven is in stand, het licht Gods.

samad samad!

Door den relatiegeest staat mijn leven, het licht Gods.

O Genadige, O Erbarmer, O Vergevende, O Verhevene, O Besluitende, O Edele, O Heilige, O Levende, O Zijnde, O Gij naast Wien geen God dan Gij, en Mohammad Uw gezant!

Dit reciteere men iederen avond onafgebroken, en hebbe het altijd in gedachten.

Vier vorsten zijn den ratoe adil onderworpen, de vorst van Madjapahit, genaamd ratoe Goemilang; die van Tjĕrbon, genaamd ratoe Tjahja Goemilang; die van Bantĕn, genaamd ratoe Troes Goemilang; en die van Soenda, genaamd ratoe Sari Goemilang.

Verder zal de *ratoe poesaka*, die als alleenheerscher regeert over het eiland Java, nog vragen:

„Vanwaar is uw zijn?" — „Mijn afkomst is uit het licht Gods."

„Wat zijt gij voor iemand?" — „Ik ben van het land der gerechtigheid."

„Hoe is uw weg naar de wereld?" — „Mijn weg voert uit Egypte." [1])

„Zijt gij een opgezetene of een onderhoorige?" — „Ik ben een Moslim, een geloovige, innerlijk en uiterlijk."

Dan zal de ratoe adil zeggen: „O Allah, o gezant van Allah, dit is een man die standvastig naar ons heeft uitgezien *(tijang madèp tijang tĕtĕp)*.

Dan wordt er verder gevraagd: „Wat beteekent dit alles?" — Waarop het antwoord luiden moet: „Ik stem in, naar uiterlijk en innerlijk, met alle goed werk; ik ken goed en slecht gedrag, maar niet ken ik het gedrag der reinheid."

Ook door de vier generaals van Zijne Hoogheid Heer ratoe adil zullen vragen worden gesteld. Deze generaals heeten ratoe Gimbalmoestakim, zijn leger bestaat uit tijgers en rhinocerossen, ratoe Daralmoestakim, met een leger van *hantoe's* en *tĕloeh's*, Raden Maridin, wiens leger uit giftige duizendpooten en schorpioenen bestaat; en Tjla'oe klkd(?) met een leger van kruipend ongedierte, dat vliegt en rondkrioelt.

Deze vier generaals spreken één taal, en vragen aan elk der bewoners van het eiland Java: „Wie gijt gij?" — „Ik ben een mensch uit Gods almacht."

„Wie is uw Heer?" — „Mijn Heer is de ratoe adil, de vorst van den alleredelsten godsdienst."

„Waar is mijn patih?" — „Uw patih is in het Oosten."

„Hoe heet mijn patih?" — „Uw patih heet heilige Gods; ieder richt zich naar de ka'bah Gods, die het volmaakte goddelijk wezen is."

„Vanwaar zijt Gij?" — „Ik woon in het midden (in deze wereld dus)."

„Hoe heet gij?" — „Ik ben een mensch van mijn diepste wezen bewust."

„Wie is uw Heer dien gij volgt?" — „Ik volg mijn Heer ratoe adil, die den godsdienst bevestigt."

---

1) Egypte komt in zulke antwoorden meer voor. Zie b.v. Not. B. G. XXVIII (1890), bl. 108, 109: „Bruidegom zijt gij al gehuwd? Ja! Waar zijt gij gehuwd? In Egypteland! Hoe hebt gij elkaar ontmoet? Met het gezicht! Wat was uw wapen? De dankbaarheid! Wie heeft u gehuwd? Mijn heer de Gezant! Wat was uw *salawat*? De *sahadat*."

„Wat is uw ilmoe?" — „Mijn ilmoe is dat de *rasa sadjati* mijn wezen is."

„Wien volgt gij in uw gedragingen?" — „Ik volg de gedragingen van het voorgeslacht, *jaikoe perkoempoelan rasa*. De rasa zetelt in elken klop van het juweel des harten, in elken knop van de mělatibloem. O de groote, o het zijn ervan, geen volmaakt zijn! *(?rasa ikoe loenggoehe sapoeke manik djědjantoeng sakoedoepe kěmbang moelati, ja gědene ja woedjoede, adja woedjoed sampoerna)*.

Wie in het jaar alip de bovenvermelde vragen van de vier vorsten niet zal kunnen beantwoorden, die zal door hunne legerscharen worden verslonden. Als siděkah om het kwaad af te wenden, moet men aanrichten een maaltijd van gekookte rijst, in evenveel ballen gekneed als er leden van het gezin zijn, ter eere van den godsdienstvorst, alle profeten en heiligen; ook de donga ter afwering van rampen, en het kennen van de sjahadat van den godsdienstvorst heeft, zoo Allah wil, zegenrijke gevolgen in deze en in de andere wereld.

In een ander boekje van de Imam-Boentara-serie worden de legers der děděmitvorsten uitvoerig beschreven. Het stukje dient zich aan als een *lajang Djajabaja*, maar behoort geheel tot de stof, die hierboven gedeeltelijk werd weergegeven. Allerlei verschrikkingen zijn hier samengebracht om de menschen te doen ijzen voor hetgeen hem te wachten staat, die niet is voorbereid. Uit het Zuiden komt de děděmitvorst Taragnjana, [1]) met een leger dat als nevel en mist komt opzetten. De duivels die er deel van uitmaken, hebben allerlei gedaanten, vliegen, boschmuggen, duizendpooten, schorpioenen, slangen, tijgers, alle even giftig. Uit het Oosten komt Njai Rara Kidoel [2]) met Soenan Lawoe en hun

---

1) Deze quasi-eigennaam, het nog niet verklaarde woord *taragnjana* of *tarandjana*, dat waarschijnlijk wel een soort van tooverij of bezwering aangeduid zal hebben, wordt met aněluh en andesti opgegeven als te vallen onder atharwana, bezwering, een der zes âtatâyin's, waarover men iets kan vinden bij Jonker diss. bl. 221—222, vgl. ook art. 178—181, en de bij v. d. T. s.v. opgegeven plaatsen. Zeer gewoon is de combinatie *toedjoe-ětloeh-tarandjana* in allerlei bezweringsmantra's, ook in roewatlakons; vgl. v. d.T. s. v. lipruh. Toedjoe, in verwante talen „wijzen" beteekenend, zou wellicht het wijzen met bepaalde handhoudingen kunnen zijn, waaraan men ook op het oude Java krachtige uitwerking toeschreef. In de strijdscenes op de reliefs kan men er enkele onderscheiden.

2) Vgl. over de „koningin van het Zuiden" Wilken, V. G. III, bl. 271—273.

geheele heir en alle geesten van het eiland Java met wapentuig van velerlei maaksel, boren, lansen, geweren, dievenvangers, koetouwen. Die legerscharen verslinden de bewoners des lands, de onwetenden hebben het kwaad te verduren, laatdunkenden worden gespietst, spelers verspeeld, arrogante lieden met de klauwen bewerkt, hebzuchtigen uitgeroeid. (Het woord waarmee de straf wordt aangeduid, rijmt steeds op de zonde: *wong djail pada kětail, wong ladak pada kětoembak, wong botoh pada kabotoh, wong dir pada kětjakir (ketjakar?), wong moerka pada sirna.)*

Aan alle kruispunten der wegen wachten verschrikkingen, het geheele eiland Java is één zee van bloed en lijken.

Gespaard zullen blijven zij, die de vijf dagelijksche salats verrichten, en poedji en dikir doen, alsmede een siděkah aanrichten als boven vermeld, met toespijs van kip, want dit weert het kwaad af. Men zorge ervoor, dat de siděkah geheel wit zij, want zij geschiedt ter eere van den godsdienstvorst, en den schotel dekke men met een geel servet.

Ook moet men de sjahadat van den vorst kennen, om die elken avond veertig malen op te zeggen. Zij luidt als volgt:

Ingsoen angawroehi sjahadat panĕteg panatagama
ija ikoe djoemĕnĕnge roh ilapi
kang ana ing tĕlĕnge ati
kang dadi pantjĕre oerip
kang dadi ladjĕre Allah
kang madĕp maring Allah
wajangkoe (wawajanganing) roh Mohammad
sadjatine manoesa
ija ikoe woedjoed kang sampoerna
sĕlamĕt ing doenja
sĕlamĕt ing achirat
jâ hoe jâ Allâh. (3 maal)

Ik ken de belijdenis van hem, die den godsdienst bevestigt en regelt.
De relatiegeest is in het diepste des harten,
Is de wortel des levens,
Is de steun Gods,
Richt zich naar God.

1) Deze sjahadat ook in de uittreksels uit hs. Malangjoeda H3.

Mijn schaduw is de geest van Mohammad. (De schaduw van den geest van Mohammad.)

Het wezenlijkste des menschen is het volmaakte zijn.

Heil in deze wereld, heil in het hiernamaals.

O Hij, O Allah!

Elders weer [1]) worden verschillende sidĕkahs opgegeven al naar gelang van de richting, waarin het huis staat. Hij wiens huis op het Noorden staat, moet roode rijst en een zwarte kip nemen; daarentegen hij wiens huis op het Zuiden staat, witte rijst en een witte kip, om niet door de legerscharen der djins, setans, lĕlĕmboets, dĕdĕmits, sidĕmans, siloemans, te worden verslonden. Ook het gebed dat begint: *Allahoema naqtoe dinoeloe*, is een zeer krachtig afweermiddel *(do'â toelak bĕgebloeg)*, vooral wanneer aan het einde daarvan nog een echte mantra wordt uitgesproken. Deze mantra bestaat uit lettergrepen zonder slot of zin, waarvan steeds een aantal in bepaalde volgorde wordt gezegd, en dan in omgekeerde volgorde herhaald. Bij enkele groepen komt dit niet uit, maar dat zal wellicht op rekening van verschrijvingen te stellen zijn. Achter het reeds boven vermelde gebed voegt men dan: *dajoeda, dajoeda; judajoeni, nijoedaja; midoese, dasoema; jasikaka, kajasija; siradja, djoeroesi; jasirara, rawasija; maradja, djarama; jamarani, niramaja.* [2])

Ook een meer begrijpelijke bezwering, uitgaande van de mystieke gedachte van de eenheid van God, mensch en wereld, geeft macht over de geesten, wier *rasa* hem, die ze uitspreekt, onderworpen is. [3])

De mensch, die in wezen God is, heeft, wanneer hij dit tot uitdrukking brengt, van de booze geesten niets te vreezen; hij kent het wezen der geesten en heeft hen dus in zijn macht.

Deze *sjahadat toelak bala ratoe siloeman* luidt:

Asjhadoe manoehoe (?) sjahadat matoenggal Allah kang sabĕnere

wong siloeman wong sileman asihan awak silĕpa sang sida lijĕk (?) ja ingsoen kang alip ana ing boewana pontjol tĕngah. Iki sjahadate:

Allah rasa

1) Hs. coll. Prof. Hazeu No. 161a no. 264.
2) Hss. coll. Hazeu No. 147a V C 5.
3) Dr. C. Snouck Hurgronje V. G. IV, bl. 108; Schrieke, *Het boek van Bonang* bl. 63, 64.

rasa toenggal
katoenggal lan badan soekma
djim setan lëlemboet bërkasakan
rasakoe ora kaparentah kowe
amoeng rasamoe kaparentah akoe.

De vertaling van het laatste gedeelte levert geen moeilijkheden:
Allah is de *rasa*,
de ééne *rasa*,
één met het fijne lichaam,
djins, satans, geesten, boschduivels,
mijn *rasa* staat niet onder u,
maar uw *rasa* onder mij.

Weer een ander gebed beoogt den bidder zoolang het leven te verzekeren, dat hij het rijk van den ratoe adil nog beleeft. Daartoe môet hij het tienmaal des avonds uitspreken, of na elk der vijf salats éénmaal, en in de volvoering der vijf salats volharden Slechts dan beleeft hij nog het zegevierend optreden van den ratoe adil, ratoe agama.[1])

Poznika dongane pandjang oemoer; lamoen arëp mënangi ratoe adil, ikilah dongane
bismillâh irrahmân irrahîmi
bika bikoe
ratoe arëp tak-ladeni
ratoe boeri tak-ënteni
mënangana mëningana maningaha
ratoe sing ambangoen agama Islam
ana ing tanah Djawa
lâ ilâha illâ 'llâh
Muhammadun rasûlu 'llâh.

Dit is het gebed om langen levensduur; zoo men het optreden van den ratoe adil, den godsdienstvorst, nog beleven wil, bidde men als volgt:
In naam van Allâh, den Genadigen, den Erbarmer!
bika bikoe,
den vorst moge ik eerst dienen,
den vorst moge ik dan afwachten,
en beleven, weten, kennen
den vorst, die den Islam op Java zal oprichten.

1) Hss. coll. Prof. Hazeu No. 147a VIII, 1.

Er is geen God dan Allah
En Mohammad is zijn gezant.

Voor ieder volgeling van Imam Boentara is deze vorst, die den Islam op Java oprichten zal, de ratoe adil van zijne voorstelling geweest. De primbons, die van hen in beslag zijn genomen, leggen er getuigenis van af, hoe de een zich de komst van den Mahdi heeft voorgesteld, wanneer hij hoorde van den *Pandita kang tĕka saking Arab*, of van een vorst uit zijn geslacht; maar de ander daarbij gedacht heeft aan den uit een waligeslacht gesproten vorst, die te Kĕtongga, in Madioen, zetelen zal, aan Eroetjakra, den Javaanschen Messias. Anderen hebben beide voorstellingen gecombineerd en prijzen zijn naam in gebeden, waarin titels en Arabische namen, waaronder ook Eroetjakra en Mahdi voorkomen, zijn opgenomen. Elk zal het gepredikte hebben doen aansluiten bij hetgeen hem van elders bekend was aan voorstellingen van gelijken aard. Zoodat voor den een dit verhaal genomen was uit de voorspellingen van Djajabaja, terwijl het voor een ander aannemelijker was als overlevering, afkomstig van een Arabischen Sech, en de gepredikte Mahdi genoemd werd. De Javaansche oorsprong van deze voorspellingen is echter onmiskenbaar. De vraag naar het opgezetene of onderhoorige zijn is berekend op Javaansche tani's, en de antwoorden op de vragen naar naam, afkomst, wezen, en dergelijke, wijzen door hun mystieken aard naar het geestelijk milieu der primbons, evenals ook de gebeden en de afweerspreuken. De leer waarnaar de ratoe adil vragen zal, is de populaire eenheidsmystiek. De ware volgeling van den ratoe adil is zich van zijn identiteit met het goddelijk wezen bewust, hij kent zich als uit God en één met Zijn wezen. Zijn *djati* is de *rasa sadjati*, zijn *woedjoed* is *woedjoed sampoerna*, hij is de ware mensch, ontstaan uit het zuivere water, dat in de *noer rasa* zijn oorsprong heeft; *de noer rasa* stamt uit Allah, die in het scheppingswoord *koen* is.[1]) Zulke antwoorden zijn alleen te verstaan voor wie in de populaire mystiek der primbons zijn ingewijd. Met het *ambangoen agama Islam* is dan ook niet bedoeld het brengen van de wettische orthodoxie; de ware Islam is de leer der primbons, en dit meent men oprecht, want zonder al die verklaringen van dieper wezen en eigenlijken zin, het doordringen tot de kern van alle verschijning, is dieper verstaan van den godsdienst niet denkbaar. Voor ons besef is het alsof politieke agitatie

1) Hss. coll. Prof. Hazeu No. 147a V C 5.

— om dit groote woord te gebruiken — moeilijk de consequentie kan zijn van verdieping in de eeuwig-presente werkelijkheid, en het valt ons moeilijk bij een schare, die door vrees voor de toekomst is bezield, en van den ratoe adil leniging van al zijn nooden en tekortkomingen verwacht, of wellicht ook door hoop op een betere positie onder zijn heerschappij is vervuld, verlaging van pacht of vrijstelling van heerendiensten in het vooruitzicht ziet, belangstelling voor afgetrokken beschouwingen te veronderstellen. Daarmede zou men echter de positie van den goeroe, vooral van den bijzonder diep ingedrongene in de geheimenissen, miskennen, want hij is juist de man, die in zulke benarde omstandigheden helpen kan. Mystieke wijsheid immers wordt niet alleen om haar zelfs wil gezocht, doch ook om de macht die zij geeft; zij wordt voor magische doeleinden benut. In de gebeden en de bezweringen komt dit magico-mysticisme ten duidelijkste uit. De goeroe, die diep is doorgedrongen in de mystieke wetenschap, beschikt daardoor over bovennatuurlijke middelen; zijn mystieke kennis is daarvoor borg, en of die nu Sjattaritisch of van welke tariqah ook is, doet niet ter zake. De primbons der leerlingen van Malangjoeda bevatten hoofdzakelijk uiteenzettingen, waarin de *tareq Akmalijah* de hoogste is, maar de wijsheid van andere tariqah's is evenzeer denkbaar als basis voor de macht van den kjai, omdat het verband tusschen die primbongedeelten en de werking ervan niet berust op den inhoud, maar op de waardeering daarvan, terwijl verband tusschen deze primbonwijsheid en de „politieke leer" alleen bestaat in zooverre, dat zij het kader vormt waarbinnnen de „leer" gevormd wordt, zonder direct verband met het een of ander speciaal onderwerp der mystieke kennis.

Niet alleen de inhoud van vraag en antwoord wijst op het milieu der primbons, ook de inkleeding van mystieke wijsheid als antwoord op schijnbaar eenvoudige vragen is een meermalen gebruikte wijze van onderricht. Men heeft *pĕtakonans* voor mannen, voor meisjes, en voor vrouwen, waarin de vragen verschillend zijn. Die voor mannen vragen b.v. naar de beteekenis van paardentuig, kleeding, onderdeelen van de kris, e.d., die voor vrouwen en meisjes naar allerlei keukengerei. Zoo wordt b.v. in een Soendaneeschen primbon [1]) opgegeven, dat de stookplaats is *sahadat djati*, de haardsteenen *(paraho)* zijn *iman* en *tawhid*, de

1) Hs. No. 21, bl. 285.

brandstof is *ma'ripat* en *islam*, 't vuur is de *roh ilapi*, de ketel *(seëng)* is *sarining in:an*, het vaatwerk is *bokor-bokor pèmangkoe rasa*, 't water is *banjoe soetji talaga min bahroelhajat*, 't kooksel is *sari nabi, rasa wali*, 't brandhout *rasa ti pangeran*, enz.

Dan komt in het handschrift waaraan dit ontleend is, een vraag: „Wie is Heer ratoe adil?, waarop het antwoord luidt: *„Danarasa panëmbahan Madoerasa."* Dit *Danarasa* komt ook voor in een ander gedeelte van hetzelfde hs., waar eveneens zulk een vragenlijst te vinden is.

Daarin staat o.a.:

„Ti mana asal?" — *„Ti noer."*

„Naon ja bawa?" — *„Raos."*

„Mana ja djaman boemi moe'min?" — *„Qoedratoellah."*

„Mana talaga?" — *„Kalkawsar."*

„Mana ratoe kang adil?" — *„Danarasa pangeran panatagama pangeran lahir pangeran batin."*

„Di mana ja loenggoeh?" — *„Di heuleut bewang heuleut peuting, ja loenggoeh di gëdong samar."*

„Di mana ja ngantjik?" — *„Di lawang sahadat* enz." [1])

Het is dus niets verwonderlijk, dat ook de ratoe adil door het stellen van schijnbaar eenvoudige vragen zijn aanhangers van de onvoorbereiden scheiden zal. Uit de antwoorden blijkt duidelijk of zij waarlijk Moslims zijn, die ernst met hun geloof gemaakt hebben, of lieden, die bij het leven van allen dag zijn blijven staan, en dus, als niet in bezit van den waren Islam, niet waardig zijn aan het vrederijk deel te hebben.

Naar Prof. Snouck Hurgronje mij mededeelde, was het ook bij plaatselijke Sarekat-Islam-afdeelingen soms gebruik vóór de toelating tot lid zulke vragen te stellen.

Ook hierdoor doen zich deze voorspellingen als van inheemsche origine kennen. Zijn de gegevens voor de entourage in de Djajabaja-pralambangs hoofdzakelijk uit de geschiedenis, uit de historische litteratuur dus, en uit de *Kunstdichtung* genomen, de elementen voor deze voorspellingen liggen in de primbons en in de populaire stichtelijke lectuur, waardoor zij van zelf meer geïslamiseerd zijn. De islamiseering bepaalt zich echter tot de enkele gegevens, het geheel is nog een voorspelling van een ratoe adil, die over Java regeeren zal, en speciaal daar vrede en gerechtigheid

1) Hs. No. 21, bl. 83.

zal doen wederkeeren, en den godsdienst herstellen. Van de kosmische verschrikkingen als de strijd met Gog en Magog e.d., voordat het einde daar is, is hier niets doorgedrongen, zelfs niet daar waar uitdrukkelijk de ratoe adil met den Mahdi wordt gelijkgesteld. De gebieden zijn nog te gescheiden, en de eerste harmonistische pogingen moeten nog gedaan. In de Djajabaja-voorspellingen is het evenzoo. Daar zijn de rampen en de oorlogen die door het zegevierend optreden van 'Isa beëindigd worden, los achteraan gevoegd; Eroetjakra is er evenmin de Mahdi geworden, maar de geschiedenis heeft een iets verlegd, en nu duidelijk beschreven, einde gevonden, wanneer de dag der opstanding aanbreekt.

8. De christelijke zending en het ratoe-adilgeloof.

Evenals de Mahdiverwachtingen in de Moslimsche wereld onder den invloed van de chiliastische voorstelling van Jezus' wederkomst om aan het einde der tijden een duizendjarig rijk te stichten, gekomen zijn, en zich zoo van lieverlede de leer gevormd heeft, dat er geen Mahdi is dan 'Isa, zoo zouden ook de ratoe-adilverwachtingen langzamerhand onder den invloed van het Mahdigeloof kunnen geraken, met het resultaat: Er is geen ratoe adil dan de Mahdi. Het gaat bij de assimilatie van ratoe adil- en Mahdivoorstellingen om de gelijkstelling van twee figuren, die, hoewel van verschillende origine, in wezen nauw verwant zijn. Beide leven uit religieus-politieke verwachtingen.

Het ratoe-adilgeloof is echter ook door andere bewegingen dan den Islam als welkome introductie bij het Javaansche volk aangegrepen, waarbij de geïntroduceerde nieuwe ideeën in wezen verschillend waren van het bestaande geloof. De allernieuwste vondst op dit gebied, het gelijkstellen van het rijk der gerechtigheid met den heilstaat naar socialistische theorie, laten wij verder achterwege. De couranten, verslagen van redevoeringen, en dergelijke bronnen zijn hier moeilijk bereikbaar.

Ook de Christelijke zending heeft getracht bij de bestaande voorstellingen aan te sluiten en deze te richten op het door haar gepredikte. De ratoe adil, die de *agama kang soetji* brengt, is Jezus Christus, en zijn leer is de ware *ngelmoe*. De Koloniale Bibliotheek bezit een exemplaar van het werkje, waarin dit wordt betoogd. Het heet *Ratoe Adil panetëp panatagami*, en is geschreven, vermoedelijk, door den bekenden Javanicus Jansz. Het ver-

scheen voor de eerste maal te Jogja in 1889. [1]) De prediking van Christus als den ratoe adil is echter veel ouder, de voorgeschiedenis van het boekje van Jansz, die dan eigenlijk reeds begint, om haar hoogtepunt te bereiken in den zoo bewogen tijd van de zeventiger en tachtiger jaren zij hier kortelijk gerefereerd.

In het jaar 1814 had de tot gouvernementspredikant te Ambon benoemde zendeling Kam, een der eerste drie zendelingen in wier uitzending het (in 1797 opgerichte) Nederlandsch Zendelinggenootschap althans de hand had gehad [2]), te Soerabaja op scheepsgelegenheid naar de Molukken wachtende, aldaar den stoot gegeven tot het vormen van den kring van piëtistische Christenen, die later als de vromen van Soerabaja bekend zouden worden. In dezen kring was een der voornaamste figuren de Westfaalsche molenaarszoon, later horlogemaker van beroep, Embde, [3]) die op grond van Jahwe's verzekering, als hij na den zondvloed den lieflijken geur van Noach's offer ruikt: „Voortaan al de dagen der aarde zullen.... zomer en winter.... niet ophouden," [4]) niet had willen gelooven, dat in Indië eeuwig zomer heerscht, en daarom als matroos voor Batavia monsterde om zich daarvan te overtuigen. Deze vromen evangeliseerden vooral door tractaatverspreiding; een hunner bekeerlingen was een zekere Coolen, zoon van een Russischen vader en een Javaansche moeder. Coolen vestigde zich in 1828 als landontginner in Z.W. Soerabaja, ter plaatse waar thans Ngoro ligt, en evangeliseerde daar op zijn beurt, naar een methode, die hem ingang bij de desabevolking verzekeren moest. „Zijn gedachtenwereld was voor drie kwart die van een Javaan"; [5]) zijn optreden was dan ook dat van een Javaanschen kjai, en al gauw kwam hij in den reuk veel *ngelmoe* te bezitten. Men beschouwde de tien geboden, de twaalf artikelen des geloofs en het Onze Vader als rapals, die hij leerde. Hij stelde ook zelf gebeden op; wij vinden melding gemaakt van een gebed, dat hij aan lieden van een andere desa, die tot hem gekomen waren, leerde en meegaf. „Hij was ook gewoon met prenten en zinnebeeldige teekeningen de eerste denkbeelden van bepaalde

1) Blijkens het zendingstijdschrift *De Opwekker*, 69ste jaargang, No. 1, Januari 1924, was toen juist weer een nieuwe druk van dit „zeer begeerde boekje" verschenen.
2) Encycl. N.O.I. art. *Zending* (*Protestantsche*) IV, bl. 840.
3) F. Lion Cachet, *Een jaar op reis in dienst der zending*, 1896, bl. 699 noot, en de aldaar vermelde litteratuur.
4) Genesis 8 : 22.
5) Encycl. N.O.I. IV, bl. 849.

zonden te geven en duidelijk te maken." [1]) Deze figuren zullen door zijn aanhangers ongetwijfeld als daerah's van den goeroe ontvangen zijn. Ook de wajang en de gamĕlan werden niet onbenut gelaten, en men zong de door Coolen vertaalde geloofsbelijdenis in tĕmbang.

Moest dit optreden al succes hebben, dit werd nog veel grooter toen Coolen begon met de prediking van Christus als den ratoe adil, waarvoor hij zeide in een droom van Noach de opdracht te hebben gekregen. [2]) Het lijdt geen twijfel of een uitbarsting van den Kĕloet, [3]) die verwoesting aanrichtte tot in het Ngorosche toe, heeft aan den indruk van deze prediking nog kracht bijgezet. De uitbarsting heeft zeker als een teeken gegolden. Allerwegen snelde men dan ook naar Coolen toe, want in de nabijheid van den heraut van den ratoe adil zou het verderf de getrouwen zeker sparen.

Dit geloof aan Christus als den ratoe adil heeft zeker ook bestaan in de gemeenten, gesticht door de personen, die met Coolen in aanraking gekomen en bekeerd zijn; het was iets dat onmiddellijk pakken moest. Het Christendom zooals dat omstreeks 1848 door propaganda van Javaansche bekeerlingen als een nieuwe *ngelmoe* verspreid was in Soerabaja, Kĕdiri, Madioen, en Pasoeroean, zal zijn voortgang ook zeker daaraan verschuldigd zijn geweest. Ook in de volgende decenniën werd de nieuwe *ngelmoe*, die intusschen nog zeer veel op de oude geleek, nog steeds gepropageerd, onder meer door zekeren Toenggoel Weeloeng, later geheeten kjai Ibrahim (gest. 1885), die te voren op den Kĕloet tapa verricht had, en op wonderbaarlijke wijze bekeerd was geworden. Kjai Ibrahim ontleende aan die ontwikkeling grooten invloed en trad geheel op in den trant der gewone adjars, terwijl hij ook als doekoen gezocht was, waarbij de magische practijken op den ouden voet werden voortgezet, alleen met Christelijke termen in de prevelgebeden, zooals men dat overal — ook in het volksgeloof ten onzent nog — vindt, waar het Christendom over een magische cultuur heengekomen is.

Een andere belangwekkende figuur uit dezen tijd is de in zendingskringen overbekende Sadrach (gest. 1924), in zijn jeugd als santri geheeten Radin Abbas. Deze Abbas werd door den

1) L. Adriaanse, *Sadrachs Kring*, Leiden 1899, bl. 6.
2) o. c., bl. 7.
3) Welke, vonden wij niet vermeld. Hier kunnen die van 1835, 1848, of 1851 in aanmerking komen; waarschijnlijk is de eerste bedoeld.

zendeling Hoezoo voor het Christendom gewonnen, kwam daarop in aanraking met kjai Ibrahim, en schijnt dezen in menig opzicht tot voorbeeld gekozen en veel van zijn denkbeelden en practijken overgenomen te hebben.[1]) Na een tijd van reizen en trekken over Java trad hij als goeroe op in Bagëlen, waar toentertijd ettelijke goeroe's werkzaam waren, waaronder ook die de komst van den ratoe adil predikten. In dit milieu trad Sadrach op, en won vele aanhangers onder de leerlingen dier goeroes. Het in zijn vooropleiding als santri geleerde, het ratoe adilgeloof, hetgeen hij hier en daar had opgestoken van Christelijke voorstellingen, dit alles gemengd met hetgeen hem als Javaan van huis uit eigen was, daaruit bestond de leer van Sadrach. Toen hij zich in 1870 te Karang djasa vestigde, werd dit al gauw het centrum der propaganda; daar verrees de eerste kerk der Sadrach-Christenen, die in 1873 reeds meer dan 2500 gedoopte leden sterk waren.[2]) In 1876 nam Sadrach den naam Soerapranata aan, als blijk van de veranderde positie, waarin hij zich gekomen achtte door zijn optreden als hoofd van de *kristen djawa*. Hierdoor nam hij tevens stelling tegen inmenging van de zending in de aangelegenheden zijner gemeenten. Naar men weet, is het aannemen van een nieuwen naam, die verband houdt met de betrekking of de positie die de drager verworven heeft, op Java gebruikelijk.

Wij zullen ons niet verdiepen in de oneenigheden die volgden tusschen Sadrach, de officieele zending, de Indische kerk, en het Gouvernement. Onkunde, misverstand, en kwaadwilligheid hebben er het hunne toe bijgedragen, conflicten te scheppen of te verscherpen. Een ketterij waarmede, voor zoover wij konden nagaan, het Gouvernement zich echter niet heeft ingelaten, al zou men dit nu juist verwachten, raakt het hier behandelde onderwerp. Boven is vermeld, dat het ratoe-adilgeloof, toegepast op Christus, een krachtdadig propagandamiddel was. Alkema zegt zelfs: „Wie leest het werk van Ds. Adriaanse, Sadrachs kring, en wie leest de geschiedenis van het ontstaan van Modjowarno, komt tot de besliste overtuiging, dat er geen ander motief was tot den overgang naar het Christendom dan dit: „Jezus Christus is de ratoe adil."[3])

Enkele helpers van Sadrach verkondigden nu, dat Christus, in Sadrach belichaamd, de ratoe adil was, hetwelk neerkwam op

1) Adriaanse o. c., bl. 49.
2) o. c., bl. 67.
3) *Orgaan der Ned. Zendingsvereeniging* XLIV (1904), bl. 105.

propaganda voor Sadrach als ratoe adil. [1]) Het schijnt wel zeker, dat hij dit zelf nooit aangemoedigd heeft, zooals Adriaanse, en na hem Ingwersen mededeelen, maar toch aanvankelijk evenmin er tegenin gegaan is. [2]) Wel blijkt hoe antithetisch deze *kristen djawa* stonden tegenover de Hollandsche overheerschers; geheel in de lijn van Sadrachs optreden voor het zelfstandig bestaan der door hem gestichte gemeenten, waaruit wellicht ook een groot deel van zijn taai vasthouden aan het echt-Javaansche mag worden verklaard. Kreemer [3]) mag dan al schrijven: „De christen Inlanders, gedachtig mede aan andere Javaansche voorspellingen, meenen, dat het gelukkige tijdperk door en met de Londo's (Hollanders) gekomen is, vooral waar deze wijzen op Jezus den vredevorst, den rechtvaardigen vorst bij uitnemendheid, den grooten Rege'aar van den godsdienst," een der badals van Sadrach paste herhaaldelijk de evangelische gelijkenis van de onrechtvaardige landlieden, die door den Heer van den wijngaard bij zijn terugkomst gestraft en verdreven zouden worden, op die zelfde Hollanders toe. [4]) Men vraagt zich dan ook af, of vele volgelingen van Sadrach in hem wel iets anders gezien zullen hebben dan ieder volgeling van een anderen goeroe in zijn kjai. Ook de wijze waarop de heilbegeerigen in de geheimleer werden ingewijd, laat zulks vermoeden. Uit het reeds aangehaalde artikel van Ingwersen, waarin o.a. ook voorkomt, dat Sadrach de bekende leer van de kleuren, die door stervenden gezien worden, eveneens aanhing, zoowel als die van de geesten in het lichaam, citeeren wij nog: [5])

"....mocht ieder Sadrachschristen aan die geheime Koempoelans deelnemen? Neen, alleen de menschen van het land en van

1) De beschuldigingen op grond hiervan ook door Europeesche aanklagers tegen Sadrach ingebracht, steunen blijkbaar op verhalen, die de verbeelding heel kwistig heeft opgesierd: S. voert een vorstelijken staat, heeft de gouden pajoeng enz., vertoont de stigmata e.d. meer. Verg. Adriaanse o. c., bl. 85, 173, 174.

2) *Sadrachs kring* passim; Ingwersen, in het zendingstijdschrift *De Macedoniër* XIX No. 11 (Nov. 1915), bl. 327.

3) M.N.Z.G. XXXV (1891), bl. 102—103.

4) Mattheüs 21 vs 33—43; vermeld bij Adriaanse o. c., bl. 14.
De voorslag van Kreemer, M.N.Z.G. l. c., bl. 108: „een bloemlezing (te) vormen van beteekenisvolle profetieën, die, als geheel genomen — tot een leesboek b.v. verzameld voor de inlandsche schooljeugd — van invloed kunnen zijn om den Javaan hoe lang zoo meer hart te doen krijgen voor ons bestuur" herinnert wel wat al te veel aan de verdediging van de slavernij op Bijbelsche gronden door den negerpredikant J. E. J. Capitein (1717—1747), ten behoeve zijner hooge begunstigers.

5) l. c. bl. 326, 327. Vergelijk dit met de inwijding bij Noerhakim.

het gebergte. (Wij zouden zeggen: de boeren). Sadrach wilde er geen prijaji's of geleerde menschen bij hebben. Hoe kwam men er dan bij? Wel, dat moest men zelf verzoeken. Kreeg men zijn wensch, dan werden ook de kosten opgegeven. Ieder had voor elke samenkomst mee te brengen: een stuk wit katoen van een el in het vierkant, 21 centen en een kip. En dan mochten niet meer dan elf personen tegelijk de samenkomst bijwonen. (Volgens een ander moest men inleveren voor één keer elf ellen katoen, een rijksdaalder en drie hanen). En waarvoor was al dat katoen? Dat was onbekend, maar de broeders vermoedden dat daarvan batikwerk werd gemaakt voor den verkoop. Op de vraag hoe de geheime vergadering verliep, kregen we dit relaas. Zij begon om zeven uur. Buiten scheen de maan en binnen in het kerkgebouw brandde de ééne lamp. De elf uitverkorenen moeten zich neeerzetten op den vloer. Zij zien tegen den achterwand, waarin zich op manshoogte een gat bevindt. Johannes en Marcus, Sadrachs voornaamste helpers, zijn aanwezig. Op hun aanwijzing ontdoet zich ieder van zijn hoofddoek. De lamp wordt door de helpers uitgebluscht. Toch is het niet geheel donker, want het maanlicht valt door de vensters die met jaloezieramen gesloten zijn. En dan verschijnt in het gat voor hen een spookachtige gedaante. Het is Sadrach, die zich een laken over het hoofd heeft geworpen. Alleen zijn hoofd- en borstgedeelte is zichtbaar, want het gat, waardoor men hem ziet, is niet grooter. De elven meenen met een geestverschijning te doen te hebben. Maar aan zijn stem vernemen ze dat het Sadrach zelf is. Hij begint de plechtigheid met het „Onze Vader". Dan geeft hij in een half uur zijn ngelmoe of geheimleer. Zonder dankgebed wordt geëindigd. Als de deelnemers het kerkgebouw verlaten, vinden ze buiten de deur eenige lafenis; daar staat een schotel gestoomde rijst en een schotel met eieren, naar het getal der deelnemers."

Heeft men dit optreden voor oogen, en verbindt het met de voorstelling die door Sadrachs helper Jirmijah bij zijn slachtoffers moet zijn gewekt, dan moet men tot de conclusie komen, dat Sadrach, of hij dit nu zelf gewild heeft of niet, voor velen zijner volgelingen niet anders geweest kan zijn dan een ratoe adil, in wiens naam toentertijd velen op de lichtgeloovigheid der desalieden tot eigen persoonlijk voordeel speculeerden. Jirmijah had blijkbaar zulk een illuster voorbeeld voor oogen, en was niet afkeerig van een gespekten buidel. Zoodat hij Sadrach voorstelde

als den ratoe adil, die nu nog zich verborgen hield, maar spoedig in de openbaarheid komen en een rijk stichten zou. Wie hem nu aannam, zou dan in de stad in een steenen huis wonen, en een hooge betrekking krijgen. De post van rijksbestuurder had Jirmijah al voor zich zelf gereserveerd. Het was dus zaak met dezen toekomstigen functionnaris op goeden voet te staan ten einde zich een goede positie in de toekomst te verzekeren. En daar met de aardbevingen dan toch alle bezit zou te loor gaan, gaf hij den raad, dat maar te gelde te maken, en hem de opbrengst in bewaring te geven. De zendeling Wilhelm, die in 1883 Sadrachs helper geworden was, ontdekte dit optreden (1886). Hij bewerkte toen, dat aan Jirmijah verdere propaganda onmogelijk werd gemaakt, en trachtte de dwaalleer te achterhalen waar hij kon. Naar wij vermoeden, zal het boekje over Jezus Christus als den waren ratoe adil door deze gebeurtenissen in de pen gegeven zijn, en geschreven ook om de gevolgen van bovenvermelde propaganda te niet te doen. Naar Adriaanse, aan wiens belangwekkend boek [1]) wij veel voor de schets dezer beweging ontleenden, mededeelt, deed Wilhelm dit boekje op ruime schaal in de gemeenten verspreiden, en Sadrach zelf hielp hieraan mee.[2]) Het verloop van gekerstend Javanisme tot een „politieke beweging" werd gestuit.

9. Slotbeschouwing.

Het is ondoenlijk alle beweginkjes waartoe opgerakelde ratoe-adilverwachtingen aanleiding gaven, te vermelden, laat staan te ontleden en zoodoende precies uit te maken, welke de wijzigingen waren, die veranderde tijden en plaatsen met zich mee brachten. Welke motieven de aanleggers dreven, doet daarvoor evenmin veel ter zake; hun tijdelijk succes is slechts mogelijk geweest door het alom bestaande levendig geloof in de uiteindelijke komst van den ratoe adil. Daardoor heeft telkens, wanneer de kans schoon scheen, het *„lange Register der Enttäuschungen"* niet voldoende waarschuwende kracht bezeten. Teekenen der tijden zijn spoedig gevonden, daar zij, naar Prof. Snouck Hurgronje in zijn verhandeling over den Mahdi opmerkt, eigenlijk altijd voorhanden zijn wanneer men er maar goed naar zoekt. Zoo is het ook hier. Worden ergens huizen geraseerd om den weg voor een spoorbaan

1) Door de polemische en apologetische strekking schijnt eenig voorbehoud echter niet misplaatst bij de lectuur.
2) Adriaanse o. c., bl. 115.

vrij te krijgen, een teeken! Wordt er ergens een tweeling-weg gemaakt, een voor de rijtuigen op veeren en een voor de buffelkarren, een teeken! Komen er drie soorten geld in circulatie, koper-, zilver-, en papiergeld, een teeken! Maakt een oude, houten brug plaats voor een steenen, of worden er kanalen ter irrigatie aangelegd, een teeken! De *kali sèngara!* [1]) En al gauw heeft Djajabaja of een andere autoriteit daarop als op een onbedriegelijke waarschuwing gewezen. „Soms is het", zooals Poensen zegt, „of het in de lucht zit; er waart iets geheimzinnigs in de wereld der geesten rond, dat een ieder met vreeze en benauwdheid vervult, en den een den ander geheimzinnig doet aanzien om het een of ander onzettends mede te deelen. Deze heeft een droom, een veelzeggenden droom gehad; een ander zag iets als van vuur door het luchtruim gaan; deze hoorde een zonderling geluid als van kanonschoten op grooten afstand, en gene ontving bericht, dat op zekeren berg een leeraar zich ophield, die den bliksem in zijn vuist hield, of deed uitschieten werwaarts hij wilde. Een ieder deed vreemde, wonderlijke ervaringen in eigen kring op. Dat alles ontroerde, en bewoog velen hun gewone werk te laten varen; daar hadden verschillende, meer of minder, voor het Europeesche bestuur altijd zooveel mogelijk, geheimgehouden bijeenkomsten plaats; velen maakten eetwaren zoodanig gereed, dat zij gedurende eenige dagen bewaard, en in beknopten vorm, bijv. op reis, meegenomen konden worden. Ook vond men eenige wapenen, toen het bestuur er achter was en onderzocht, natuurlijk meest Inlandsche, om zoomin mogelijk achterdocht te wekken, bij bepaalde personen." [2])

Zulke ongeruste, zenuwachtige stemmingen kunnen door verschillende invloeden ontstaan, afgezien van dat vreemde, dat als een aanwijzing kan gelden voor een al half overtuigd gemoed. Men zou kunnen pogen deze bewegingen in te deelen in godsdienstige, en economisch-politieke, wanneer niet meestal zoowel godsdienstige elementen als economische aanwezig waren. Deze godsdienstige elementen behoeven niet altijd Moslimsch te zijn, getuigen de godsdienstige bijmengselen in de primitief-communistische opvattingen van Soerontika Samin. En dat eenige beweging zuiver

1) Kreemer in M.N.Z.G. XXXV (1891), bl. 107—108, vat deze „voorzeggingen" op ten gunste van de regeerders, die er bij betrokken zijn. Dit is foutief; het is dan ook onmogelijk in te zien, dat het een teeken van een goeden tijd zou zijn, dat de vrouwen alle schaamte verliezen. „(Zie ze maar eens paardrijden....)"
2) M.N.Z.G. XXXII (1888), bl. 3.

economisch blijven zou, was tot vóór het doordringen der Westersche strijdmiddelen, organisatie, staking, e.d., onmogelijk, waar juist de middelen van verweer langs bovennatuurlijken weg werden verkregen.

Een andere verdeeling, die men zou kunnen beproeven, is die naar den aard van datgene wat de beroering teweegbracht. Dan zou men oplevingen van godsdienstzin, die niet het gevolg waren van krachtdadige actie van de zijde der orthodoxie, zooals de vrees door wasijjats verwekt, kunnen onderscheiden van min of meer nationalistische verwachtingen, gewekt door het oprakelen der oude profetieën van Djajabaja in een of anderen vorm, of door soortgelijke voorspellingen. Maar ook deze indeeling, hoewel misschien nog te verkiezen boven de vorige, scheidt te scherp de elementen, die in het volksbewustzijn een zekere eenheid vormen, de gedachten van een goeden, rechtvaardigen tijd, waarin de godsdienst geëerd en algemeen betracht is, de vorst geen kafir zal zijn, en alle verhoudingen door recht en billijkheid beheerscht. Deze tijd zal komen vóór het einde daar is; dan zal ook de Mahdi komen, en men weet soms niet meer dat de verwachte ratoe adil en de Mahdi geenszins het centrum van dezelfde verwachtingen zijn. Deze lijken voor den kleinen man zoo precies op elkaar wat zijn positie betreft, dat een verwarring der beide figuren, waarbij die trekken, die het meest spreken, natuurlijk bewaard zijn gebleven, voor de hand ligt. Dikwijls echter lijkt het of men eenvoudig een nieuw etiket heeft aangebracht op de oude waar.

Over het algemeen vindt men dan ook wel den naam van den Mahdi, maar bitter weinig van zijn algemeen-Moslimsche trekken. De gewone verhalen van zijn optreden zijn buiten de specifiek-Moslimsche tractaatjes over wereldeinde en opstandingsdag geen gemeengoed der toekomstverwachtingen geworden. Daarmede zijn de Djajabaja-verwachtingen, waar wij die als verwekkers van onrust zien, echter niet tot zuiver Javaansch-nationalistisch gestempeld. Het Moslimsch milieu doet steeds in meerdere of mindere mate zijn invloed gelden, zooals vooral bleek in de boven weergegeven verhalen van Imam Moeradin. Daarin is de in dezen tijd edelste genealogie voor den godsdienstvorst gevonden, maar de geheele gedachtenwereld is Javaansch; men zou kunnen zeggen: dezen ratoe adil heeft men een Moslimsch vorst willen doen zijn, maar heeft daarmede den aard van eigen Islam zoo duidelijk mogelijk uitgedrukt.

Wanneer en waar deze eigenaardige Javaansche verwachtingen het eerst zijn ontstaan, is even moeilijk te bepalen als de tijd van het ontstaan der Djajabaja-voorspellingen. Kan men voor deze nog tot een bepaald punt *ante quem* komen, bij de voorspellingen van Moeradi(n) en Moeraidi(n) is dit tot nu toe niet mogelijk gebleken, daar de twee bronnen waaruit geput is, elkaar in tijd niet veel ontloopen, en voor de veronderstelling, dat beiden, zoowel Malangjoeda als Noerhakim, ook in dezen aan Kjai Lengkong hun leeringen danken, op grond van de stukken althans niet voldoende reden is. Dat Imam Boentara met oudere leeringen werkte, en deze wellicht slechts wat heeft uitgebreid, springt in het oog.

Eén bestanddeel dezer leeringen is daarbij het alleroudste, de schildering der booze tijden. Deze treft men in de Javaansche litteratuur door de eeuwen heen aan. Zelfs in de primbons dient soms een schildering van het verval, dat zich in de wereldperioden langzamerhand openbaart, als inleiding nog voor de verwachtingen van een betere toekomst. Zoo taai heeft ook hier weer het oude stand gehouden, en zich met nieuwere toevoegselen tot een bont geheel laten verwerken.

Wij hebben boven getracht enkele staaltjes van die oudere berichten, en van jongere met ontegenzeggelijk heel oud overgeleverd materiaal, die der Balineesche paswara's,bij een te brengen om te doen zien, dat men hier niet te doen heeft met een theorie van steeds toenemende verslechtering der tijden zonder meer, maar met een geloof aan een onwrikbaar vaste wereldorde, die de mensch, maar vooral de vorst, te handhaven heeft. Materieele welvaart, godsdienstzin, rechtvaardig bestuur, het behoort alles bijeen, en de natuur geeft over dit schoon geheel haar zegen door de menschen voor rampen te vrijwaren. Zoo dacht men in het oude Indië, en zoo dacht men ook op Java. Het is het restant van dit geloof, dat verklaart, waarom men in vreemde verschijnselen in de natuur de bevestiging dat het met de wereld niet goed was, en de inleiding tot ommekeer heeft gezien. En ook maatregelen, die lijnrecht in gaan tegen de orde van zaken waaraan men van oudsher gewoon was, het geringschatten van al wat vroeger waarde had, kortom alles wat de oriëntatie van den eenvoudigen desabewoner in de war brengt, in dat alles zal hij aanleiding vinden te denken, dat het met de regeerders toch op de een of andere wijze niet pluis moet zijn.

Zoolang men dit nog niet aan den lijve voelt, zal het besef daarvan niet zoo levendig zijn, als wanneer zware belastingen, economische moeilijkheden, rampen in de natuur, landplagen en wat zoo al meer het leven van deze economisch-zwakken kan verslechteren, het wakker geroepen hebben. Het schijnt soms of enkele districten een *comble* van al deze ellenden vertoonen, en het lijdt geen twijfel, dat een wanhopige stemming, daardoor veroorzaakt, eer tot aansluiting bij een pretendent-ratoe-adil brengt dan in normale omstandigheden het geval zou zijn.

Maar er is meer, en uit economische motieven alleen, noch uit godsdienstig fanatisme alleen laat zich het voortdurend weer opkomen en om zich heen grijpen van zulke ratoe-adilbeweginkjes verklaren. Wat aan de inlandsche maatschappij tot voor het opkomen der „Indische beweging" ontbrak, was organisatie. Daardoor waren deze „wilde" beweginkjes onherroepelijk tot mislukking gedoemd, afgezien nu nog van de totaal onvoldoende middelen, waarmede de strijd werd begonnen.

Dat in den laatsten tijd alleen nog maar in achteraf liggende streken, met steeds minder veelvuldigheid de Indische beweging zich op deze wijze uit, komt voornamelijk, omdat de vereenigingen het werk dezer enkelingen hebben overgenomen en gemoderniseerd. Het ratoe-adilgeloof is nog wel bruikbaar als propagandamiddel, maar heeft, als van den ouden tijd, in steeds toenemende mate afgedaan. Het is te verwachten, dat alleen in achterafgelegen streken onder zeer eenvoudige lieden een pretendent nog aanhang vinden zal; onlangs deden zich nog enkele gevallen voor.[1])

„Zooals thans groote kringen van Inlanders steeds gereed staan om zich openlijk te scharen achter een hunner eigen intellectueelen, van wien zij gevoelen, dat hij hun belang voorstaat, ook al zijn zij „nog niet rijp" om al zijn theorieën te doorgronden, zoo waren zij tevoren vaak toegankelijk voor de lokstem van leiders, die hun langs geheime wegen en door geheimzinnige middelen te verwerven verlossing beloofden, of die in 't geheim een leger wierven om daarmede heiligen oorlog tegen de ongeloovigen te voeren, zoodra de gelegenheid gunstig zou zijn."[2])

1) De *Nieuwe Rott. Crt.* van 12 Jan. 1925, Avondblad D, bevatte een uit *De Locomotief* overgenomen berichtje, gedateerd 12 Dec. 1924, over een desaman uit Tegal wetan, bij Salatiga, die als a.s. *ratoe adil* bijdragen inde van de bevolking. De N. R. Ct. van 20 April 1925, Avondblad A, bevatte een soortgelijk bericht van een *ratoe-adil* in een desa van het district Poerwadadi (Semarang).

2) Dr. C. Snouck Hurgronje, V. G. IV II, bl. 424.

Alle volksbewegingkjes waarvan de koloniale geschiedenis gewaagt, en die in de Koloniale Verslagen gedeeltelijk zijn geregistreerd, vormen een schommelende lijn, die een onverwachte stijging ondergaat sedert den tijd, dat de uiting der bezwaren niet meer op de oude, primitieve wijze geschiedt. Maar toch is de eruptie der laatste jaren door gerommel en waarschuwende aardschokjes voorafgegaan.

Hetgeen Prof. Snouck Hurgronje geschreven heeft naar aanleiding van de Tjilegonsche uitbarsting, dat n.l. ook vóór de Indische beweging de gevolgen der tekortkomingen van het koloniaal bestuur in de Inlandsche wereld zeer pijnlijk werden gevoeld, maar dat zij er toen nog niet op een voor Europeanen verstaanbare wijze op wist te reageeren, [1]) zou, als bevattend het programma van een deel van ons onderzoek in dit hoofdstuk, n.l. het eigenaardig karakter der ontoereikende middelen, boven aan te plaatsen zijn.

Zooals Prof. Snouck Hurgronje vervolgt: „Zulke „gruwelen" (als de Tjilegonsche) waren, zoolang het inheemsche intellect nog niet geoutilleerd was voor de uiting van inheemsche bezwaren, de natuurlijke uitingen van opgekropte ergernis en lang onderdrukten weerstand tegen de botte poging om volken te besturen zonder zich van hun wenschen en belangen ernstig rekenschap te geven en die tot richtsnoer te nemen.... De ijdelheid van zulke pogingen om zich met geheel ontoereikende middelen ruimte te verschaffen, konden zij niet inzien, en zoo scheen ieder, die hun een *ratoe adil*, een *mahdi*, een rechtvaardig bestuur in uitzicht stelde, een profeet. Onontbeerlijke levensvoorwaarden, die de natuur, de normale orde der dingen, de overheersching door vreemden hun scheenen te onthouden, zochten zij te veroveren langs bovennatuurlijken weg van magie of door wanhopige bestorming der overweldigers, in vertrouwen op de hulp des Hemels."

1) l. c., bl. 423.

AANTEEKENING 1.

'Ilm ladunnî — ngelmoe iladoeni.

De kennis der goddelijke verborgenheid heet *'ilm min ladunnâ*, of *'ilm ladunnî*, wetenschap van bij ons, ontleend aan Koran 18:64. Massignon, *alHallaj* II bl. 718, 719 geeft definities van deze wetenschap, zooals zij te vinden zijn in Sulamî's mystieken Koran-commentaar t. a. p. en ook die van Haliâdj zelf. Zie ook de bij Dozy, *Suppl.* geciteerde plaatsen, en Ghazâlî, Iḥjâ III bl. 21 (= bl. 260 van deel VII der ed. Murtaḍâ): al'ilm alladunnî alladî janfatiḥu fî sirr alqalb min ghair sabab ma'lûf min châridj. Vgl. Macdonald in J. A. O. S. XX bl. 91 en de aldaar geciteerde vertalingen van den term; Goldziher in Z. D. M. G. XXVIII bl. 321; Tor Andrae, *Die person Muhammads* bl. 329.

AlChadir is de man die deze wetenschap bij uitstek bezit. Nu heeft alChadir, die heerscht over de *ridjâl alghaib*, een belangrijke plaats in het heiligengeloof. Bezoek van dezen mysterieusen heilige, die — soms tevergeefs — verzoekt den eenzamen mysticus gezelschap te mogen houden, is een element van vele heiligenverhalen. Voor het populair besef is de mystieke kennis, die hij en andere wali's hebben, echter wetenschap van de verborgen toekomst en andere voor gewone stervelingen verborgen zaken, als physiognomie e.d. (Zie R. Hartmann, *Al-Kuschairîs Darstellung des Sûfitums* bl. 148 en volg.). In de Indonesische litteratuur vindt men bij Hamza den term in eerstgenoemden zin gebruikt. In overeenstemming met zijn groote voorgangers heeft ook hij denzelfden afkeer van het verstandelijke. Hij zegt het herhaaldelijk: *al'isjq 'adûw al'aql*, de Godsminne is de vijand van de rede (cod. Mal. 2016 bl. 33, 35, 55.)

Tinggalkan 'aql jang mĕngambĭl dalîl
soepaja nazarmoe trang dĕngan tiada thaqîl
'aql itoelah moesoeh 'isjq sanitiasa
bĕrlawan dĕngan tawḥîd kasjfî
ka'adaan ija lagi mantjari
bĕloem barolih woesoel dĕngan jang bâqi
apakah goena dalîl akan adanja
karana ija trang dĕngan sĕndirinja. (l. c. bl. 55)

„Laat rusten het verstand dat met redelijke bewijsvoering werkt; dan zal uw blik helder worden en onbezwaard. De rede is de vijand der min, en strijdt altijd tegen de eenheidsonthulling, want zij zoekt altijd nog eigen zijn te handhaven, maar bracht nog nimmer in verbinding met den Eeuwige. Wat nut redelijk bewijs ten aanzien van Diens Zijn, waar Hij in Zichzelf evident is".

Eerst wanneer God de liefde in het hart wekt, verkrijgt de mysticus de „wetenschap van bij Ons":

'Isjq moetlaq sĕmata-mata
barlakoe dalam poe'ad dan tjita
parboewatan ḥaqq sĕmata-mata
lain daripadanja djangan kau-sangka
ijalah jang mĕmbawa 'ilmoe ladoeni. (l. c. bl. 106).

In de Javaansche litteratuur daarentegen is de *ngelmoe (i)ladoeni* kennis van allerlei verborgenheden, die het gewoon verstand niet weten kan. AlChadir heeft die, evenals de andere profeten in andere kundigheden uitmunten. Ook kennis van de teekenen aan den hemel en sterrenwichelarij vallen eronder. In de Joesoep bijv. wordt ter verklaring gezegd: *doerocngira woes wroch mangko*. En in de Sanasoenoe heet het (hoofdstuk 4):

sagoeng ngelmoe ladoeni
palak palkijah mjang noedjoem
ikoe ngelmoe pamboeka
sagoeng ingkang ghaib-ghaib.

In ms. 12335 der Jav. hss. van het Britsch Museum zijn fol. 8—16 geheel aan den lof der *ilmoe ladoeni* gewijd. Het onderricht wordt door maulana Maghribi gegeven: de wetenschap is vijfderlei, maar de *ngelmoe iladoeni* is de hoogste.

AANTEEKENING 2.

De onmogelijkheid van het volkomen in elkanders plaats komen, van volkomen wezensverwisseling van dienaar en Heer, wordt in de Javaansche mystiek door vergelijking met allerlei evenzeer onmogelijke gevallen toegelicht. Een dezer overbekende gezegden is door Prof. Snouck Hurgronje gereleveerd in zijn artikel: *Iets over koedjang en badi*, in T. B. G. XLVII (1904).

Behalve de scheede, die niet in de kris kan, zijn ook vele andere voorbeelden uitermate populair, getuige het feit dat zij, naar de heer Van Stein Callenfels mij meedeelt, voorkomen in een door hem opgeteekend repertoire van een rondreizenden liedjeszanger. Een groot aantal bijeen kan men vinden in Cod. Jav. 1795 Leiden, II bl. 235—236, bl. 439 en volg., Jav. hss. coll. Prof. Snouck Hurgronje No. 86 bl. 11, No. 94 bl. 116—117. In laatstgenoemd hs wordt een tiental heiligen genoemd, waarvan elk er één gezegd zou hebben! Van soenan Bonang is afkomstig: Als een paard dat, aan een paal vastgebonden, rent (koeda ngĕrap ing pandĕngan), van Lĕmah Abang: als een paling die in een rots kruipt, enz.

Zeer gewoon zijn: Als een koe, die door een kalf wordt gezoogd; als het spoor van een vliegenden reiger; als een hommel, die een gat maakt in de lucht; als een witte mier, die een garoeda verslindt; als een haan, die in het ei kraait; als een jonggeboren tĕnggoe, die boven een berg uitsteekt; als een schip, dat de zee

laadt; als tegelijkertijd volle maan en maansverduistering; als een lamme, die den *tour du monde* doet; als een dwerg, in een ravijn gezeten, die ten hemel reikt; als een blinde, die den weg wijst; als een stomme, die een geschil tot oplossing brengt; als de zoon van een maagd; als een gescheiden vrouw, die geen man gehad heeft; als een eerstgeborene, die de jongere broeder is van den jongste; als de rug van een kogel, enz.

Wij zouden al deze uitdrukkingen niet vermelden, als niet eenige er van wat meer aandacht verdienden. De uitdrukkingen: *tampake kuntul anglayang, gigir ing punglu, kumbang angleng ing tawang*, komen n.l. in oudere litteratuur ook reeds voor. Men zie b.v. Tantu Panggĕlaran ed. Pigeaud bl. 104: kahucapa bhaṭâra Guru, tumulusaknamagawe tantu ri Yawadipa; matilĕl atantu satampakning kuntul anglayang, kumĕnḍĕng tan pgat, rumeka tan lbur, satampak bhaṭâra Guru. — Hieruit zou men opmaken, dat het bedoelde spoor geenszins een onmogelijkheid was, anders zou het niet zooveel als een onafgebroken lijn kunnen aanduiden. Vandaar ook Pigeauds vertaling van *anglayang* met opvliegen. In hoeverre *anglayang* ook deze beteekenis hebben kan, waag ik niet te beslissen. Het wdbk. geeft zoowel „in de lucht zweven" als „neerstrijken" van een vogel, *niet* opvliegen.

In Cod. Or. Leiden No. 3886 fol. 32, 33 — ten onrechte in den Suppl. cat. der Jav. hss. op *twee* verschillende manieren beschreven als: „een stukje proza, vermoedelijk uit een .. woordenboek" (II bl. 205-206), en als „een tutur, waarin de microcosmos (de lichaamsdeelen) wordt vergeleken met den macroscosmos (de natuurverschijnselen) (II bl. 344), het stuk bevat de verklaring van een aantal het best als een soort wangsalans te betitelen uitdrukkingen — wordt met den vliegenden reiger bedoeld het gezichtsvermogen, ook wel aangeduid als paksi raja.

Het „vliegen" is het in de verte zien (jan aninghali adoh anglayang nga; jan aninghali adoh, paksi marga). het zitten van den vogel is het in 't oog vatten, of het in 't oog gevatte (ikang paksi tumrap, ikang sang katon; kuntul gĕnahe tumrab kuntul ika kang sarwwa katinghalan kabeh); terwijl tampak ing kuntul anglayang zou beteekenen: salwir ing tanĕm tuhuh. (v. d. Tuuk II bl. 676 vertaalt tanĕm tuwuh met: de boom bij iemands geboorte geplant).

Gigir ing punglu wordt uitgelegd als de nek, maar ook als het gezichtsvermogen, omdat dit, wanneer het zijn functie uitoefent, datgene wat gezien wordt dan a. h. w. bekogelt; hetgene waar het blaasroer op gericht is, is het lichaam, de kogel is Sang Manon? (gigir ing punglu nga paninghalan, yan aninghali sakaton mamunglu kapungluha sakaton kang tinulup sarira ... punglu sang manon ..) Het gezicht wordt dus vergeleken met een blaasroer waaruit de kleikogeltjes geschoten worden. Welke rol de *gigir* bij deze verklaring speelt, is niet duidelijk.

Kumbang anglengi tawang wordt verklaard als: het geluid, maar ook als het gehoor, de ooropening (pangrĕngö, leng ing karṇna).

Verder wordt het spreken er vergeleken met het boogschieten: apa ta pinaka hru, sabda; apa ta pinaka laras, hiḍĕp, enz.

De inwendige organen worden met verschillend gekleurde lotussen vergeleken, en ook worden de zeeën van het menschelijk lichaam opgesomd, b.v. sĕgara putih = 't vet, 't merg, 't semen, enz. In een volgend stukje wordt weer gezegd: bhatâreng Kahuripan = kĕkĕtĕg, de klop van het bloed, het leven dus; bhatâreng Daha = de lever; bhatâreng Majhapahit = de galblaas (pahit = bitter = gal).

Het geheel is blijkbaar als verlossend onderricht bedoeld, blijkens het einde: tan kahanan rah dagingira, ndi ta kahananira, sang hyang murtti adiguru ngaranira, sira sang hyang ring dalĕm, sira sang hyang atma, apa sira lĕwih, tanpawak tanpa sarira tanpa warṇna sira wĕkas ing kamoksan.

Anders weer Nawaruci, Cod. Or. Leiden No. 4343 bl. 29: kadi ta tpak ing kuntul anglayang ring akâça mangkana lwir ning çûnya. Dit nadert tot de beteekenis die wij uit den jongsten tijd signaleerden.

In Cod. Or. Leiden No. 5174 komen op fol. 16a en 16b in een opsomming van een aantal in achttal voorkomende zaken, astalingga geheeten, enkele van de hier besproken uitdrukkingen voor in een groepje dat astawangsit wordt genoemd, hoewel het er meer dan acht zijn. Zij luiden hier: pĕtjak (Bal. voor spoor) ing kuntul anglayang, gigir ing antĕlu, sĕgara tanpa tjĕlĕk (Bal. = maat), kumbang angleng ing tawang, maar worden niet verklaard. (Mededeeling van den heer R. Goris).

AANTEEKENING 3.

"Men zou de salat in beteekenis kunnen vergelijken met het ontvangen van de eucharistie voor de Middeleeuwsche mystici. Immers de *communio* met Christus is voor hen daarbij tot *unio* geworden. „Unzählige Male ist ihnen an der Kommunionbank die Ekstase oder ein der Ekstase nahekommendes Erlebnis zuteilgeworden (vgl. het op bl. 106 over Dû-lNûn medegedeelde). In dieser Erfahrung wurzelt die Hochschätzung des häufigen Sakramentsempfanges durch die mystische Frommigkeit" (Heiler, *Das Gebet* bl. 325 en 531, waar van Catharina van Genua en Maria van Oignies en hare begeerte naar de hostie gesproken wordt). Juist die hooge waardeering van het ontvangen van het sacrament bergt echter de kiem voor sacramentsminachting, voor „spiritualistische Sakramentsentwertung". Evenals de lijdensmystiek als *amor erga carnem* voor de logosmystiek, de *fruitio verbi*, heeft moeten wijken, wijkt ook het beeld van den lijdenden Christus en zijn sacramenteel teeken, de gewijde hostie. De geestelijke communie, eerst gesmaakt naar aanleiding van de

sacramenteele, heeft deze niet meer noodig. De droom van Gertrud von Helfta, bij Heiler, *Katholizismus* bl. 536, verhaald, toont dit overduidelijk. Toch verbinden de groote mystici trouw aan de kerk met bovenkerkelijke vrijheid. Catharina van Genua, die 25 jaar op den geestelijken weg volhardde zonder de hulp van eenig schepsel, is de „denkbar treueste und ergebenste Tochter der Kirche" geweest. Heiler merkt naar aanleiding van deze figuren op: „Diese Kirchenliebe und Kirchentreue, diese Fähigkeit sich einer äuszeren Kirchenautorität zu beugen, der sie innerlich weit uberlegen sind, beruht nicht auf „quietistischer Passivität", auf kontemplativer Schlaffheit und Schwäche, sondern auf einer unendlichen geistigen Weite. Sie sind wahrhaft freie Menschen, ihre herrliche Freiheit ist für sie unverlierbar, darum können sie sich allen äuszeren Kirchenordnungen und Kirchengesetzen fügen, von denen ihre innerste Gottesgemeinschaft unberührt bleibt" (o. c. bl. 537—539).

Het komt mij voor dat voor de waardeering van een figuur als Hamza dit gezichtspunt eveneens vruchtbaar zijn kan, en wel vooral om zijn houding tegenover de uiterlijke betrachting der godsdienstplichten te verklaren. Immers het gaat toch niet aan dat wij uit zijn betuiging van een eeuwige vereeniging met den Heer voor hem nu de conclusie zouden trekken dat hij de wetsbetrachting te boven zou zijn, en hem, waar hij dit standpunt niet inneemt, zouden beschuldigen van opzettelijke vermomming van eigen inzicht. Terecht maakt Kraemer, o. c. bl. 44 noot 6, de opmerking dat hier een der belangrijkste vragen op het gebied van de psychologie der mystiek ligt, waarvan men zich met moderne rationalistische oordeelvellingen nog veel te gauw afmaakt. Uitingen als van Niffarî (Nicholson, *The mystics of Islam* bl. 72 en volg.) vinden meer weerklank bij ons, juist omdat ze „rationeeler" zijn. Maar wie niet zelf wil beslissen welke „uiterlijkheden" der religie hij volgen wil, is van een ander, zeker meer religieus, type. Men mag geen uiting, die men in zijn, schema niet plaatsen kan, als onoprecht kwalificeeren; in dat geval is er eer aanleiding dat schema te herzien. Misschien komt men dan voorloopig niet verder dan beschrijving, waar de verklaring den onderzoeker nog bijzondere eischen stelt (vergel. Archiv für Religionspsychologie I bl. 257, opmerkingen naar aanleiding van Ferrando *La psicologia del misticismo*, in Psiche, Anno I Nr. 4, 1912, en de methodologische opmerkingen van Massignon in zijn Hallâdj-boek).

Vorm is voor den geloovige niet indifferent, en logische gevolgtrekkingen te maken die de geloovige zelf niet trekt, staat ons niet vrij.

Overigens zijn gevallen van „consequente" mystici, en uitingen van gelijk-, en minachten van allen bestaanden godsdienstvorm, in Indonesië evenmin ongewoon als in de Perzische mystiek b.v. En ook de *ilmoe kawoela-goesti* is universeel opgevat. „Zelfs een Chinees

en een Hollander, die de vierledige kawoela-goestiwetenschap bezit, is, al mag hij naar het uiterlijk een ongeloovige zijn, met deze wetenschap beminde Gods, want op ras wordt niet gelet. Al zou iemand echter bij duizend goeroes geleerd hebben, een profetennatuur bezitten, en uit duizend boeken hebben gengadjid, zonder deze wetenschap is hij een „kapir pančlochan", ook al zou hij door de lucht kunnen vliegen en door vuur kunnen gaan" (hs. 137 bl. 15—16).

Het is opmerkenswaardig hoe dit dezelfde wondergaven zijn, die ook door Hamza verworpen worden. Wellicht werkt zijn invloed hier nog door.

Merkwaardig is de quasi-philosophische fundeering, waarop al-Ghazâlî in zijn *Misjkât alanwâr* den plicht tot uiterlijke en innerlijke godsvereering tracht te bouwen. Hij gaat daarbij uit van de gedachte dat alles in de lagere wereld wellicht zijn correlaat heeft in het rijk der geestelijke dingen. Elk type heeft zijn antitype. Daarom kan men de uiterlijke dingen maar niet zonder meer nalaten. „The men, in fact, who combines the two things, he is the perfect man; which is wat is meant when it is said: The perfect man is the one who does not let the light of his knowledge quench the light of his reverence". Hetzelfde principe wil alGhazâlî steeds toegepast zien, bij de verklaring van alle zgn. symbolische taal in den Koran en in de traditie vooral, maar eigenlijk gaat het overal op. De menschelijke geest is de *wâdi almuqaddas* (Koran 20:12; 79:16), de heilige vallei, het kanaal waardoor de manifestaties der goddelijke transcendentie geleid worden. (Zie W. H. T. Gairdner, *AlGhazâlî's Mishkât al-Anwâr, The niche for lights*, Londen 1924, bl. 2, 78, 70).

AANTEEKENING 4.

Napas, tanapas, anpas, noepoes.

Dit ademviertal ontbreekt zelden onder de geliefde reeksen van vier, hoewel het meestal evenmin als andere termen daarbij verklaard wordt. Enkele teksten wijden echter min of meer uitvoerige besprekingen aan den adem, 't zij op zichzelf of in verband met dikirpraktijk. In het onderstaande is hetgeen mij daarvan onder de oogen kwam, in hoofdzaak weergegeven. Het gemis van een bewerking der gegevens die de Oudjavaansche toetoers o.a. ook over den adem en de ademtechniek van den ouden tijd bevatten, liet zich hierbij zeer pijnlijk gevoelen. Nu is men verplicht te hooi en te gras bijeen gegaarde data als eenig vergelijkingsmateriaal te benutten. Alleen de *Sang hyang Kamahâyânikan* biedt wat meer houvast, maar heeft als Buddhistisch werk uit den aard der zaak een afwijkende nomenclatuur.

In de Oudjavaansche geschriften zijn de pancabâyu of pancaprâṇa (prâṇa, apâna, samâna, udyâna, en byâna) der

Indische speculatie over dit onderwerp nog bekend; volgens Richard Schmidt, *Fakire und Fakirtum* (2de ed. bl. 224, 225) is deze kennis bij de latere yogi's in Indië verdwenen. Daar is prâṇa de adem in den gewonen physiologischen zin. In de toetoers, en ook in de S. h. Kam. (bl. 168), worden echter de verschillende functies dezer prâṇa's, die, evenmin als in de Sanskritlitteratuur, steeds gelijk worden opgegeven, nog onderscheiden, terwijl er ook op de wijze der upânişads andere vijftallen mee gecombineerd worden, als in het verhaal van de schepping der vijf brahmarşi's uit de vijf prâṇa's van Brahma (Brahmâṇḍapur. cod. 5030,7, gecit. v. d. T. s. v. *sangkalpa*), Ook worden deze vijf met nâga, kûrma, kĕrkara, devadatta. en dhanamjaya tot de daçabâyu vereenigd.

Bij v. d. T. II bl. 456 ontbreekt de gewone beteekenis van dezen term; wel vermeldt hij de *mantra daçabâyu* (zie b.v. cod. Leiden 5356, 3). In den gewonen zin van de tien adems komt de uitdrukking voor b.v. cod. Leiden 5073 fol. 66, waarmede men kan vergelijken Böhtlingks Chresthomathie 3de ed. bl. 299, vert. bij Deussen, *Allgem. Gesch. der Philos.* I. 3 bl. 649, en het veel oudere Agnipur. (door Farquhar, *Catline*. gedateerd tusschen 500 en 900 A. D.) II 214 çloka 5—16. Volgens den bovengenoemden Cudjav. tekst bewerkt nâga het rekken (S. het braken), kurma het trillen (S. het sluiten der oogen), kĕrkara het ..... (S. den honger), devadata het boeren en het hoesten (S. het gapen), dhanamjaya het zuchten (S. de voeding).

Het ademhalingsproces wordt aangeduid door pûraka, recaka en kumbhaka, inademing, uitademing, en inhouden van den adem, de gewone Sankrittermen (zie b.v. v. d. T. s.v. *recaka*). Ook de drie kanalen in het lichaam, piṅgalâ, het linkerkanaal, waarin „het water en de palmwijn worden verwerkt tot bloed, en het residu naar de blaas wordt afgevoerd", de iḍâ, het rechterkanaal „waar de rijst wordt omgezet in vleesch, enz." en de susumnâ, het middelste kanaal [1]), waar de *bâyu* in komt, zijn bekend in de toetoers. Blijkens den hier geciteerden tekst dienen deze twee eerstgenoemde aderen dus niet om den adem van de neusgaten naar de navelstreek te geleiden, vanwaar hij naar yoga-opvatting door de 72.000 kleinere kanalen des lichaams verder wordt voortgestuwd, om eindelijk de *brahmarandhra* te bereiken, indien althans de booze *kuṇḍalî*, die opgerold in de susumna ligt, en den weg erheen verspert, zich belieft te strekken. Om dit te bereiken oefent men dan druk uit op alle

1) In de primbons die ik gezien heb kent men deze eigenaardige physiologie niet meer. Toch denkt men, wanneer b.v. in No. 86 der Jav. hss. coll. Snouck Hurgronje bl. 32 en volg. eenige ademtechniek wordt gegeven en daarin gezegd wordt: sawor ing woeděl ana otot sawidji agĕde, onmiddellijk aan de *susumna*.

mogelijke lichaamsdeelen door middel van verschillende mudra's, practijken die de ademtechniek ten goede moeten komen (zie Schmidt o. c. bl. 207 en volg., Deussen o. c. I, 2 bl. 348—353). In hoeverre deze mudra's ook op het oude Java bekend en beoefend waren, heb ik niet kunnen nagaan. Dat er een ingewikkelde ademtechniek geweest is, blijkt echter uit de S.h. Kam. voldoende, en is ook uit de heiligingsceremoniën der Balineesche pĕdanda's nog op te maken. Dat de prâṇâyâma tot op den tijd der islamiseering van Java bekend was, blijkt uit de door Schrieke, o. c. bl. 71 noot 1 gerelevеerde leering van een der wali's, die het bedwingen van den adem als besten eeredienst aanbeveelt. Hoeveel nieuws op dit gebied met de dikirvoorschriften der mystieke orden mag zijn geimporteerd (zie Rinkes, o.c. hoofdstuk 3 naast Margoliouth, *Mohammedanism* bl. 217-219), onder de leeringen over den adem is ongetwijfeld nog een restant van vroeger gehuldigde opvattingen aanwezig, al zijn de namen veranderd.

Veel aandacht aan den adem wordt geschonken in hs. No. 137, een primbon uit Bandoeng, die vele zaken bevat welke ook in de Malangjoedaboekjes voorkomen.

De profeet heeft gezegd: Inna 'lnafas djawhar lâ qîmah fîha, hetwelk vertaald wordt met: satoehoene napas ikoe sosotja kang sawidji kang orana rĕgane ing djrone. Alle 1700 heiligen Gods hebben dit juweel gekend, en het kennen van den in- en uitgang des adems staat gelijk met een vereering van zestig jaren. Dit wordt overgeleverd als een „bĕrkat Pangeran Giri"; indien er echter in deze litteratuur een heilige in verband met de ademleer wordt genoemd, is dit meest Soenan Kalidjaga.

Op vele plaatsen wordt de ademwetenschap als uitermate voortreffelijk aangeprezen. Zij die den adem niet kennen, zullen er aan het einde der dagen bij de opstanding slecht afkomen; bij den dood reeds lijden zij vele smarten, en in het graf wordt hun geloof te licht bevonden, zoodat zij vol vrees de opstanding afwachten. Wie den adem echter wel kennen, die hebben niets te vreezen; opstanding en andere wereld brengen hun slechts heil, zij zijn begenadigd door den Heer en hebben den rang van heilige Gods verkregen. Zij worden begiftigd met heerschappij, behoed voor dwaling en hebben een zalig uiteinde. Als Koranplaatsen, die dit moeten toelichten, worden aangehaald 51 : 21: En in uzelf, of ziet gijlieden niet?, en ook: Op de aarde zijn teekenen voor de gelooviгen (naar 45 : 2). Evenals prâṇa is ook hier alleen het woord dat den adem in physiologischen zin aanduidt, n.l. napas, dat blijven beteekenen; over de andere woorden is ontzaglijk veel gespeculeerd. Wij zullen in het onderstaande enkele specimina geven.

Van den ingaanden adem is de reinheid van bij den Heer; van

den uitgaanden adem is de fijnheid van bij Hem [1]). Tanapas is de adem, die in- noch uitgaat uit het lichaam, maar er in verwijlt als een foetus in den moederschoot; hij is een gunstbewijs des Heeren, zijn lof geldt den Heer, hij is in de „samad" [2]) des Heeren, met het Zelf [3]). De ingaande adem gaat verder dan alle dwaling (anglangkoengi ing sasar kabeh), de uitgaande adem gaat verder dan alle werelden. De *aksara* bestaat uit vier letters, n.l. die van Allah. Hier is Allah de heilige syllabe geworden, de *aksara* (om) van de toetoerspeculaties. Soms wordt ook de *takbîr* genoemd de *aksarasta*, wat toch wel heel sterk herinnert aan de *triyaksara* [4]), *pancâksara* [5]), *daçâksara* [6]) en wat dies meer zij.

Elders wordt gezegd dat de *aksara* van den ten hemel opstijgenden adem luidt: *hoe hoe*, die van den naar de aarde afdalenden adem *jâ jâ*. Met het ademhalen dikirt men dus *jâ hoe, jâ hoe*. Ook dit sluit aan bij hetgeen van Indië en het oude Java bekend is. Het is de *prânâgnihotra*, het offer, dat door hem die weet zonder ophouden gebracht wordt, en waardoor het geheele leven een lofprijzen van het universeele goddelijk wezen wordt (zie b.v. Oltramare, *Histoire des Idées théosophiques dans l'Inde* I bl. 70, en voor Java cod. or. Leiden No. 3898 bl. 14, waar onder de plichten der satriya's wordt opgesomd: wruh ing sakala niskala . . . wruh dr̆ĕsning umanjing mijil ing sarira, wruh pakĕtĕkan ing bayu sabda hidĕp wruha ring tanpa reke rûpa warnna yatika sinanggah pujâ jâtmika). Deze diep religieuse gedachte is, naar Oltramare o. c. bl. 326 het uitdrukt-gematerialiseerd, en men heeft in het geluid van den in- en uitgaanden adem willen hooren: *so'ham* (omgedraaid *hamsa*, de gans, als symbool van de ziel). Hij is ik.

De 21.600 dagelijksche ademtochten worden zelfs als het gebed zonder woorden (ajâpamantra) tusschen de verschillende goden verdeeld [7]) Eenzelfde materialiseering hier. De ingaande adem heet Mohammad;

1) Hs. 137 bl. 19.
2) Uit Koran 112:2; verg. Massignon, *AlHallaj* II bl. 645 noot 3.
3) Hs. 137 bl. 19.
4) De drie letters van de heilige syllabe om (a, u, m).
5) na-maç-çiwâ-ya. De vijf syllaben sa-ba-ta-ha-i heeten gewoonlijk de pancabrahma. Zie over beide Poerbatjaraka in Bijdr. 80 bl. 232—233.
6) De pâncaksara en de pancabrahma tezamen (b.v. cod. or. Leiden No. 5356,7).
7) De adem in zijn tweeheid van in- en uitgaan heet in de S. h. Kamahâyânikan: de heilige adwaya am-ah (bl. 48 en volg., 98 en volg.). Hij heet ook *rwa bhineda* (b.v. cod. or. Leiden No. 5154 fol. b9-b 22, cod. 5079 fol. 9a-12b. Bij v. d. Tuuk, K. B. N. Wdbk. IV bl. 922, wordt dit *rwa bhineda* terecht weergegeven met *adwajadjnjana*: de omschrijving als: een soort geheime kunst, behoorende, zegt men, tot de kanda 'mpat, doet echter niet genoeg uitkomen dat hier ademtechniek bedoeld is.

bij het inademen doet men met den adem den dikir *lá ilâha*, met het uitademen den dikir *illá 'lláh*. Tanapas, de in ati poe'ad in de borst verblijvende adem, heet Ahmad; zijn poedji is onafgebroken. Om hem in het binnenste in gang te zetten, blaze men den adem naar ati poe'ad en doe hem daar verblijven, houde hem vast in den neus, of (naar een variant, in den berg Toer Sina, de in de mystieke litteratuur zeer bekende Sinai, waar Mozes God ontmoette; wellicht in den neus gelocaliseerd, zooals ook in de oude litteratuur heilige bergen in het lichaam werden gelocaliseerd, zie b.v. hs. 3921 bl. 11) late hem niet ontsnappen, en doe de lofprijzing aan het Zelf, luidende *já hoe*. Dan ruikt men een welriekenden geur, en zegt de adem: *hoe hoe*. Bij het afdalen naar ati poe'ad was het geluid *já já*. Alwie dit voortreffelijk juweel in zich in gang zet, die is zondenvrij, de hemel wordt zijn deel. Hij behoeft het laatste gericht niet te vreezen, leeft in twee werelden, en staat niet bloot aan de „vijf gevaren"; zelfs de zonden van zijn vrouw, kinderen en kleinkinderen worden door God vergeven.

Anpas is eeuwig, onverandelijk, niet te omvatten door het menschelijk lichaam, niet beneden, niet boven, niet links, niet rechts, niet voor, niet achter. Hij is verborgen in het lichaam en heet Mohammad, het alleressentieelste des lichaams. Komt hij in het hoofd, dan heet hij *rasa*, die in de hersenen is, de alles overtreffende voortreffelijkheid, die onovertroffen is (liwat lĕwih kalĕwihan kang ora kĕna inganda-pakĕn), n.l. de „plaats" des menschen, het hoogste des menschen in de hersenen, die de „plaats" van alle menschen is.

De hoogste *rahsa* zijn de hersenen, geheim Gods, *rasa* Gods. Wie deze *rasa* in de hersenen, die *bait alma'moer* heet en *awwal alimân* genoemd worden, kent, die mensch heeft den profeet Gods, Mohammad den Godsgezant, gevonden [1]). Hier hebben wij dus een verbinding van de bekende, aan Soenan Bonang toegeschreven leer over het „drukbezochte huis" in de hersenen met een term waarbij men van de gedachte aan den adem is uitgegaan. In de *rasa* die in de hersenen is, is volgens de leer van Soenan Bonang het Ik vervat. Deze *rasa*, het alleressentieelste des lichaams, is hier tevens de adem, de prâna in zijn dubbele beteekenis van adem en Algeest.

Ook wordt de adem tanapas genoemd wanneer zijn geluid in de *rasa* is. Wie dat bereikt heeft, is in den staat der realiteit gekomen Anpas wordt o.a. omschreven als zijnde in den Heer, vast in den Heer; dit is de volmaakte staat, waarin de mensch in zichzelf met den Heer leeft. Noepoes is o.a. omschreven als het ondergaan in het geheimenis der goddelijk verborgenheid; het geluid van zijn

1) Hs. 137 bl. 23—36.

adem is het leven dat niet is door ziel of leven, maar met den Heer uit den Heer [1]).

Verder [2]) heet de napas „*prabot*" van den *roh rohani*, het inademen is sĕmbah. Tanapas is de „*prabot*" van den relatiegeest; hij is voortdurend onbeweeglijk binnen in het geheimenis, en neemt het geluid van de onafgebroken lofprijzing waar. Noepoes is de „*prabot*" van de *naqt ghaib*, het verborgen punt der goddelijke eenheid; het geluid gaat onder in de goddelijke verborgenheid. Hij is dus de „*prabot*" van de zee van het niet, want er is gezegd: De gnosis is niet de juiste, wanneer men niet verzinkt in de zee van het niet.

Hier houdt de opklimmende reeks van den adem dus nauw verband met de stijging naar de eenheid toe. Bij de verschillende stadia van terugwikkeling uit de veelheid behooren in naam en functie verschillende ademverrichtingen, waarbij de gedachte aan den physiologischen adem ver schijnt.

Als gevolg op deze evenecns aan Soenan Kalidjaga toegeschreven leering wordt verder meegedeeld, dat de uitgaande adem wijst op Mohammad (mĕrtabat moehal (? mahall?) sipat), de ingaande adem wijst op Allah (moehal (?) dat); immers is de ingaande adem van Allah afkomstig als de door Hem ingeblazen levensadem, terwijl de uitgaande adem wijst op Mohammad als type van den mensch, waarin immers de goddelijke eigenschappen eerst tot hun volle ontwikkeling komen. Het ademen is de onafgebroken eeredienst; wie dien niet kent, doet al het andere tevergeefs, want alle zien, hooren, willen enz. en blijkbaar ook het ademen, wordt pas goed verstaan wanneer men ze als eeuwige eigenschappen van het Wezen opvat, de insân-kâmil-gedachte.

Ter toelichting volgt dan een onderrichting waarbij het woord *santri* wordt geëtymologiseerd. Ons geheimenis, heet het, is de afschaduwing van het wezen, ons wezen dat van de eigenschappen, de inwendige belijdenis van de namen, ons lichaam van de werken Gods. Wie dit weet en bij het handelen zich er van bewust is, die wordt tot „*rasaning Allah*", manifestatie van Gods wezen, eigenschappen, namen en werken. Al zijn bewegen is salat en godsvereering, hij heet de ware mensch, *santri*, want dit is *sa*, één, geen twee, en *tri*, drie, het kennen van wezen, eigenschappen, namen en werken! [3]).

Verder leerde Soenan Kalidjaga: Weet, mijne leerlingen, dat napas komt in de hersenen, daar blijft, en rechts uitgaat. Terwijl die adem in de hersenen ingaat, en daar een oogenblik verwijlt, is de lofprijzing *hoe hoe*. Als de adem uitgaat en verdwijnt bij de punt van

1) l. c. bl. 27. Hier wordt Soenan Kalidjaga als auteur genoemd.
2) l. c. bl. 28. 29.
3) l. c. bl. 30.

den neus, is de lofprijzing *illâ 'llâh*. Dit uitademen [1]) heet *moe'min*, het inademen heet *wali*, het inhouden van den adem heet *nabi* [2]). Dit is de ware salat en heet: de drie teekens, gezeteld in den navel.

Het opstijgen van den adem wijst op het prijzen van de realiteit der eigenschappen Gods, het uitgaan van den adem wijst op de realiteit van de werken Gods. De in- en uitgaande adem heet levensdraad, onafgebroken lofprijzing des geestes, en *salat dâ'im*, salat zonder wassching of tijden.

Ook heet napas het kennen van den wil des Heeren; tanapas, onveranderlijk en onbeweeglijk, het kennen des geestes, of ook [3]) het kennen van de hooge reinheid des Heeren. Noepoes heet macht des geestes, of ook het kennen van de eeuwigheid des Heeren.

Elders weer heet napas band (tĕtali), tanapas binder, en anpas gebondene (kang tinalenan) [4]). Ook wel heet napas band van den geest, tanapas willen van den geest, noepoes zien van den geest [5]). Een plaats waar het viertal bij elkaar tĕtalining oerip genoemd wordt, heb ik niet gevonden. Dat deze vier bij elkaar den naam levensdraad zouden hebben als „hypnotiseerende weg tot de eenheidservaring", gelijk Kraemer, o.c. bl. 119, wil, lijkt mij niet waarschijnlijk. Want gewoonlijk heet slechts de napas zoo, welke benaming plausibel is bij het overbekende verband dat tusschen adem en leven overal wordt gelegd. Zoowel de Moslimsche als de Indische scheppingsverhalen kennen den adem als het stoffelijk lichaam tot leven wekkend. De mensch leeft door den adem (zie b.v. Oltramare o. c. I bl. 323). In No. 42 der Soendaneesche hss. coll. Prof. Snouck Hurgronje wordt op bl. 33-34 geleerd, dat Allah tot Mohammad zeide: „Ik heb uw adem geschapen en die tot uw steun (pikoekoeh) gemaakt: Ik heb u ermede gebonden als met een band tusschen Mij en u, enz. Verder wordt gezegd: In de napas is *hoe* het essentieele, en dat is Allah, het leven in u, rein en verheven. Allah en Mohammad zijn geen twee, maar het is een kwestie van benoemen. De noer Mohammad is het essentieele van den adem, de glans van het geheimenis echter is Allah. De eigenlijke beteekenis van napas is evenwel: soekmaning oerip sĕdaja, dus: het levensprincipe in alles. Als zoodanig is de adem dus levensdraad, die den mensch met God bindt.

1) Hier het uitademen voorop, als zoo vaak in Indische teksten over dit onderwerp. Vgl. Oltramare, o. c. I bl. 326 noot 3.

2) Vgl. S. h. Kam. bl. 58, 106: de bayu rechts heet Amitabha, de bayu links heet Amoghasiddhi, de bayu die uitgaat heet Ratnasambhawa, niet links of rechts uitgaande adem heet Akṣobhya, het einde van den bayu heet Wairocana, zijnde in de punt van den neus, in 't gelaat, in de uṣṇīṣa. Gezamenlijk heeten deze vijf de *pancarasa*.

3) Jav. hss. coll. Snouck Hurgronje No. 86 bl. 37.

4) id. No. 77 bl. 96.

5) Noerhakim-primbon onder 'âlam adjsâm.

Soms wordt een geheele reeks van onderling verbonden grootheden opgegeven, waarbij van Allah wordt uitgegaan. Met Allah bindt de geest (de geest is tĕtali van Allah), met den geest de adem, met den adem het leven, met het leven de liefde, met de liefde de wil, met den wil de willende. Wie deze catena doorziet, weet dat het reine, zuivere hart, dat door den naam Allah, die als een lamp schijnt in het gebouw des harten, tot zijn eigenlijk zijn gebracht is, Hem aanschouwen moet. Wie dat verkregen heeft is de *insân alkâmil* [1]).

Ook in No. 77 der Jav. hss. coll. Prof. Snouck Hurgronje bl. 96 heet het: tĕtali wil zeggen leven, dus geest, adem, lichaam. Het lichaam is de drager, het substraat (katoenggangan = wâhana) van den geest, en de geest is de drager van het goddelijk zijn. Hier is eveneens slechts de verbindende schakel bedoeld.

Een geheel ander aspect vertoont weer het volgende, waar zuiver formeel een adem met de verschillende lichaamsopeningen en de inwendige organen in verband gebracht is. Zoo heeft men:

De adem, die ingaat in het oor, heet *napsoe ammarah;*
de adem, die ingaat in den mond, heet *napsoe lawwamah;*
de adem, die ingaat in den neus, heet *napsoe soe'ijah;*
de adem, die ingaat in het oog, heet *napsoe moetmainah.*

Twee bijeen heet anpas (plur. van napas). Blijft de adem in de hersenen dan heet hij *boedi.* Is hij één geworden, dan heet hij geheimenis, d.w.z. wezen Gods [2]).

De adem, die uit het oor uitgaat, komt uit de milt, zijn functie is alle hooren. De adem uit de oogen komt uit de galblaas, zijn functie is alle zien. De adem uit den neus komt uit de longen, zijn functie is: anglĕboer ing sakehe kang atos, nawa ing sakehe wisa kang mandi. De adem uit de strot komt uit de lever, zijn functie isalle gedachte Gode aannemelijk te maken. De adem uit de fontanellen komt uit het hart. Hij omvat alle voorafgaande napas, die *nabi, wasi, moe'min,* en *soekma* genoemd worden.

De napas van den relatiegeest echter is in het kloppen van het bloed; hij komt uit de borsten, in hem zijn *imân, tauhîd,* en *ma'rifah,* en zijn functie is *fanâ* [3]).

In No. 42 der Soendanecsche hss. coll. Prof. Snouck Hurgronje bl. 32 wordt de adem als zesderlei aangeduid. Er worden echter slechts die uit den neus, en gericht naar het Oosten, geheeten Aboe Djalal, en die naar het midden, geheeten roh Allah, genoemd. De naam Aboe Djamal en Aboe Qahar, komt ook in hs. 137 bl. 55 in verband met stem en adem voor. Klinkt de stem, dan is hij in Aboe Qahar, d.w.z. het gelaat; zwijgt de stem, dan is hij in Aboe Djalal, d.w.z.

1) Hs. 137, bl. 40.
2) ibidem.
3) ibidem bl. 43, 44.

den navel. Het hokken van den adem (? santoegan, wel foutief voor santoekan) bij het rondgaan in het lichaam is in Aboe Djamal, n.l. in de hersenen [1]. Hier heeft men dus de drie etappen van den door het lichaam circuleerenden adem met drie der namen van goddelijke eigenschappen genoemd.

Elders weer wordt bij een uiteenzetting van vier en twintig zaken des lichaams gezegd dat de *roh djasmani* Aboe Qahar heet, en zijn plaats heeft in den *'alam safil*, d.w.z. den strot; de *roh rahmani* heet Aboe Djalal, en heeft zijn plaats in den *'alam tawfik*, d.w.z. den navel; de *roh ilapi* heet Aboe Kamal, en zetelt in den *'alam soelbi*, d.w.z. den rug. De *roh rabbani* wordt wel genoemd, maar niet gelocaliseerd [2].

Vermoedelijk zullen dus de zes adems, die boven onvolledig werden opgesomd, in verband zijn gebracht met de zes roh's en met de windstreken.

De aspecten van het goddelijk wezen komen ook voor a's doel waarheen de diverse adems in- en uitgaan. De ingaande adem gaat bij zijn ingaan naar de verborgenheid Gods, zijn rust in het lichaam gaat naar de eeuwigheid Gods, zijn uitgaan is naar de verhevenheid Gods. Links uitgaande gaat de adem naar de macht Gods, rechts uitgaande naar de verhevenheid Gods [3].

Ook worden er combinaties gemaakt met termen uit de erotiek [4]. De napas uit den neus heet *asmaradjoewita*, die uit den mond *asmaratantra*, die uit het oog *asmarawoelan*, die uit het binnenste *asmaragama*. Welke beteekenis deze termen precies hebben zal wel niet veel uitmaken voor de verklaring van het verband met de ademsoorten. De door deze erotische termen gewekte gedachtenassociaties concentreeren zich evenzeer om de eenheid als de termen der ademtucht [5].

Enkele primbons bevatten meer gedetailleerde beschrijvingen van de praktijk van het adembedwang. Hs. 86 bl. 32 en volg. is er b.v. vrij uitvoerig over, en ook hs. 77 bl. 48—52 geeft het een en ander. Rinkes heeft al iets daarvan gepubliceerd, en voor een groot

1) De oude opvatting dat bij de *brahmarandhra*, ergens in den schedel gelocaliseerd, de adem stilstaan moet.
2) Noerhakim-primbon onder 'âlam adjsâm.
3) Hs. 85 bl. 38.
4) ibidem bl. 37 b.v.
5) Ook b.v. Tjiandjoersche primbon bl. 272-273 (No. 199). Ook heet het daar: napas uit den mond, zwart, ziel; napas uit den neus (N.B. tjoengoer), groen, leven; napas uit het oor, schitterend, omvattend; napas uit het oog, wit, hoogrein in zichzelf.
Van de opgegeven termen zijn *asmaragama* en *asmaratantra*, dat in het Oudjav. echter ook een synonym kan zijn van het eerste, duidelijk. In *asmaradjoewita* zal *djoewita* wel doelen op den levensadem; de andere termen weet ik niet te verklaren; misschien is *moerta* het tegenovergestelde van *djoewita (jiwita)* en wordt er de laatste adem mee bedoeld.

deel munten de beschrijvingen niet uit door duidelijkheid. Wij zullen ons daarom hier tot het medegedeelde bepalen [1]).

De opzet en het doel der practijken komt steeds op hetzelfde neer. Na enkele voorbereidende inademingen, inhoudingen en uitademingen doordringt men met den adem langzamerhand het geheele lichaam, waarbij de weg, dien de adem te volgen heeft, de bijbehoorende manipulaties als neus dichtknijpen, lichaam afwisschen, enz. in hare volgorde worden beschreven. Nadat de adem het geheele lichaam doortinteld heeft, en elk der organen en lichaamsdeelen herhaaldelijk zijn beurt heeft gehad, moet men dan ten slotte het geheele lichaam vullen door den adem in te houden, en zijn gedachten concentreeren op het verkrijgen van het geheim der rust. Die rust is „niet als de rust van hout of steen", maar is de eeuwige rust der onveranderlijkheid. Wie dat geheim kent, kent zichzelf als weergaloos onder al het geschapene.

Het benutten van de ervaringen, opgedaan bij het adembedwang, voor divinatorische doeleinden is ons alleen uit Maleische bronnen bekend. Maar op Java bestaan zulke practijken eveneens.

Winstedt (Shaman Saiva Sufi bl. 172-173) deelt het volgende mede: „The religious ascetic uses his trance to lose himself in God; the Kelantan magician to discover if a warrior will win a fight or a villager live another year . . . . (Hij beschrijft dan enkele divinatiemethoden en vervolgt:) Or he may listen three times. *If he hears no sound*, his men will perish; and so on."

Naar men weet, is het hooren van allerlei geluiden een teeken dat men het hoogtepunt van adembedwang bereikt heeft. Door het zich verdiepen in het dan gehoorde geluid bereikt men de volkomen vernietiging (Zie over den *nâda* en andere geluiden: Schmidt o. c. bl. 218).

„Again, the four Caliphs have their seats in the human frame, Abu Bakar in the liver, 'Omar in the spleen, 'Usman in the lungs, 'Ali in the gall-bladder. Each of them passes to his seat along different parts of the right or left nostril If one wants to cross a river without a boat, one consults Abu Bakar through one's breath, inhaling and then exhaling; if there is a heavy sensation, the water is deep and a boat required; if there is a feeling of lightness in the inhalation, the water is shallow."

„There are a number of ways of divination from observing the breaths". Daarop beschrijft Winstedt nog een middel om lijf en ziel aan elkaar te huwen. Dan moet men allen adem in het hart samentrekken en zijn eenheid met het Al tot uitdrukking brengen. Deze formule, aldus gesproken, beschermt wie ze uitspreekt.

In een handschrift van de Sirâṭ almustaqîm van alRânîrî, vroeger in de Marsden-collection van Kings College, nu in de bibliotheek van

1) Zie verder Rinkes, o. c. bl. 81 en volg.

de School of Oriental Studies te Londen (No. 7124), is tusschen bl. 95 en 96 van den tekst een ander geschrift ingebonden, dat behalve de Qawâ'id alIslâm (zie Cat. Mal. Hss. Batavia No. 412,) in het Maleisch (niet in het Atjèhsch, zooals de Cat. Marsden zegt), Maleische rechts- en etiquetteregels, o. a. voorschriften van Sultan Muzaffar Sjah, de vragen door een geleerden Jood uit Syrië aan Abu Bakr gesteld (zie Cat. Mal. hss. Leiden bl. 190), een Sjattaritische silsilah, die van 'AbdoelMoehji van Saparwadi na enkele geslachten via hadji 'Abdallah b. 'Abd alMalik van Trengganoe op een Atjèher overgaat, onder meer ook populaire wetenschap bevat, in dertien hoofdstukken onderverdeeld,

Het tweede daarvan gaat over de ademwichelarij. Om te beginnen heet de adem uit het rechterneusgat daar zon, die uit het linker maan. (In de Indische yoga heet het linkerkanaal des lichaams, de îdâ, maan, en het rechter, de pingalâ, zon; zie boven bl. 201).

Evenmin als de makrokosmos zonder zon en maan volledig is, is het lichaam, de mikrokosmos, zonder de beide adems volledig.

Verder heet de adem van rechts *abantara(?)*, die van links *bahja(?)*, en die uit beide neusgaten tegelijk komt *dawr* (? door het slechte schrift is het niet mogelijk precies te zeggen wat er staat). De materieele voordeelen van ademtucht worden hier, evenals in de Indische yoga-handboeken, breed uitgemeten. Men is bestand tegen verkoeling en koude, geheime middelen, blijft altijd jong, neemt steeds toe in krachten. enz. Vooral moet men er voor zorgen, dat de uitademing niet uit beide neusgaten tegelijk plaats heeft. Dit mag slechts bij enkele gelegenheden plaats grijpen, b.v. als men schrikt, een helling beklimt, bij treffen met den vijand, ziekte, gorgelen, enz.

Wanneer het lichaam zeer heet is, dan sluite men het rechterneusgat met wat katoen, is het lichaam zeer koud, dan het linker, opdat de normale toestand weer intrede.

Vraagt iemand, die rechts van den aangesprokene staat of zit, of hij een afwezige zal ontmoeten, of naar den afloop van een onderneming. kijk dan naar den adem. Komt uw adem uit het rechterneusgat, dan is dat een gunstig teeken. Is dat niet het geval, dan is de afwezige al gestorven of ziek, en de vrager zal zeker zijn wensch niet verkrijgen.

Wordt men door een vijand overvallen, en is de adem rechts en de partes posteriores links, of omgekeerd, dan zal men overwinnen.

Ook op Java hecht men groot gewicht aan het bepalen van de zijde waar de adem de sterkste is, alvorens men zich op weg begeeft om iets te verrichten. Begint men met den linkervoet uit huis te gaan, dan moet de adem links ook de sterkste zijn, anders is het welslagen der onderneming niet verzekerd. Valt het niet uit te maken of zijn de ademtochten even sterk, dan is dit een ongunstig voorteeken. (Mededeeling van R. Ng. Poerbatjaraka.)

AANTEEKENING 5.

Alle met fr. bpl. aangemerkte citaten in Van der Tuuks Kawi-Balin.-Ned. Wdbk. zijn uit dit werk. Het is twijfelachtig of v. d. Tuuk alleen dit hs. citeert, waarschijnlijk niet. Weliswaar heeft ook de door hem gegeven tekst verscheidene omissies, die hij bij het citeeren heeft aangevuld. De volgorde van zijn tekst schijnt echter anders geweest te zijn dan die van ons hs., dat er wel een slechte copie van zal zijn. In het eerste citaat s.v. widhi 2°, waarvan het begin staat cod. 3898 bl. 21, komt in v. d. Tuuk III bl. 512 2de kolom regel 4 v.o. met mwah warṇṇanĕn sang rĕsi P. plots het cod. 3898 bl. 20, 21 aan het erboven staande gedeelte van het citaat voorafgaande. En zoo zijn er meer verschillen tusschen den tekst bij v. d. Tuuk en het hs. Uit de zoowat zestig citaten krijgt men van den inhoud van het werk een vrij volledig beeld. Hieronder een lijstje der door mij bij het lezen opgemerkte, en de plaatsen waar zij te vinden zijn in het handschrift.

v. d. Tuuk s.v.:	cod. 3898 bl.:
gĕmu, lyab 1e cit.	5
lyab 2e cit.	5, 6
doya	6, 7, 8, 9
sangara	9, 10, 11
tiga, manah	11
jaya	12
loganda 2e cit.	14
kumāra 1e cit., tunggŏng	15
widhi 2° 2e cit. (hierin behoort het s.v. weçrawana gecit.)	17
widhi 2° 1e cit. ged.	20
widhi 2° 1e cit. 1e ged. taluwah	21, 22
çûdra	23
puṇḍat	24
dwilatĕk	25
bhûte	26, 27
triwangça, lud	27
raweya	29
lancub	29, 30
smara	32
gusi	32, 32
kalpika	33
lalis	33, 34
mapan	34
kocĕk	35, 36

v. d. Tuuk s.v.:	cod. 3898 bl.:
manik	36
ragadwesa	36
tawang	36, 37
kuricak	37
warang	37, 38
prang	38, 39
lĕmĕh 2e cit.	40
walatung	40, 41
piçâca	41, 42
drĕmba	42
lungsur	42, 43
tikel	43, 44
pramâna, rama, patita	45
surud	45, 46
pungu	46
bhasmatiga	47, 48
tutwan, salanggap	48
putus	48, 49
kĕpuh	49
jinah	49, 50
pahugi, jaruh	50
kumāra 2e cit.	52
lĕmĕh 1e cit., kendang	52
prayaçcitta, krama	53
jurang	53, 54
rimah	54, 55

Ook zijn er nog citaten s. v. *tabuwah*, *sadak*, *sayut*, *purus*, *bhasmakara*, en *ngad*. Uit het s. v. *rimah* geciteerde slot blijkt ten duidelijkste, dat de scheiding in tweeën zooals de catalogus (Suppl. cat. der Jav. hss. II bl. 204) aangeeft, willekeurig is.,

AANTEEKENING 6.

Het woord *barzach* beteekent: iets dat tusschen twee andere zaken in is, die scheidt, of ev. de verbinding daartusschen vormt.

In Koran 23 : 102: wamin warâ'ihim barzachun ilâ jawm jub'athûna, achter hen is een *barzach* tot den dag dat zij worden opgewekt, wordt er, volgens de commentatoren, mee bedoeld het graf, of de plaats waar men is na den dood, doch vóór de opstanding.

In Koran 55 : 19, 20: maradja 'lbaḥraini jaltaqijâni, bainahumâ barzachun lâ jabghijâni, wordt het gebruikt om de afscheiding tusschen de twee zeeën, die niet in elkaar mogen overvloeien, aan te geven. Naar orthodox-mystieke opvatting zijn met deze twee zeeën God en de mensch bedoeld. (Zie Kraemer, o. c. bl. 17).

In het mystiek spraakgebruik dient *barzach* ook om datgene te benoemen wat de volstrekte eenheid van het Zijn scheidt van den ontplooiden staat, zoodat het met den nûr Muḥammad en de ḥaqîqah Muḥammadîjah wordt gelijkgesteld.

Dit alles is hier echter niet bedoeld. De *salât albarzach* (Jav. bardjah) is die salat, waarmede de formule van overgave aan den leeraar verbonden worden moet. De leeraar is hier degene die tusschen den adept en God instaat, de *barzach*. Speciaal is dit spraakgebruik der Sjattarijah, althans volgens hetgeen de Voor-Indische geleerde al-Tahânawî in zijn Dictionnaire van de vaktermen der Mohammedanen meedeelt. Hij zegt (I bl. 114): In het spraakgebruik der Sjattarijah-orde beteekent *barzach* de met de zinnen waarneembare gestalte des leeraars; de leeraar is de middelaar tusschen God en den heilbegeerige. Tijdens den dikr moet de leerling zich de gedaante des leeraars voorstellen om door diens mystieken „zegen" tot God te kunnen naderen, en zichzelf en al het zijnde in Gods Zijn te verliezen.

ADDENDA EN CORRIGENDA.

Blz. 2 regel 15: *oeck*, lees: *oock*.
16 noot 2, regel 3: altoosdurennd, lees: altoosdurend.
58 noot 4, lees: Enzyklopaedie des Islâm.
75. In de do'â ism daqâ' zijn de volgende Koranverzen, of gedeelten daarvan, opgenomen: 42:9, 2:27, 5:86, 67:2, 6:103.
90 regel 19 v. o.: heilmaatijd, lees: heilmaaltijd.
92 regel 6 v. o.: beginletter, lees: beginconsonant.
95 regel 15: bidden, lees: bieden.
regel 19 bědoogs, lees: bědoegs.
100 noot 2, regel 2: Allâh, lees: Allâha.
noot 2, regel: 2, 3 Mohammad Wasi, lees: Muḥammad Wâsi'.
103 regel 9 enz.: Allâh akbar, lees: Allâhu akbar
113 regel 3 v. o. en bl. 125—128, passim: Izra'îl, lees Izrâ'îl.
172. De onderste regel, luidende: djoemčnčng ratoe adil sajjid Mohammad Hoesein ibn sajjid, is uitgevallen.
173. In het gebed is de zesde regel, luidende: kě lawan roh ilapi djisim angadčg tjahjane Allah, uitgevallen.

STELLINGEN

I

Hoewel Massignon in zijn *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* terecht opkomt voor het eigen karakter der Mohammedaansche mystiek, is zijn isoleering van het Moslimsche geestesleven niet te aanvaarden.

II

Behalve Ghazâlî's *Iḥjâ'* en zijn *Munkid* is ook de *Miṣjkât alanwâr* te rekenen tot de bronnen waaruit Bar Hebraeus heeft geput voor de samenstelling van zijn *Boek van de Duif* en van zijn *Ethikon*.

III

De correctie naar den Perzischen tekst, door Massignon (al-Hallaj I bl. 404) aangebracht in Nicholsons vertaling van al-Qusjairî's woorden t. a. v. alHallâdj: *bahidjr i ân chalq mahdjûr na sjawad u agar mahdjûr i ṭarîqat umardûd i ḥaqq bûd, baqabûl i chalq maqbûl na gardad* (Kasjf almahdjûb, Lahore-tekst bl. 109), is geen verbetering te noemen.

IV

a. De afleiding van het woord *iladoeni* in het Javaansche Hwdbk. is onjuist.
b. *Gurung-gurungan* is de Jav. vertaling van het Sanskritwoord *nâdi*, in den zin van: de lichaamsaderen.
c. *Inoem-inoeman* beteekent in de Javaansche mystieke litteratuur soms *methoden*, en is dan een letterlijke vertaling van het Arabische *masjârib*.

V

Het bij Pigeaud, *De Tantu Panggelaran*, bl. 142, 229 voorkomende *dewata kaki* als naam van Umâ in haar kluizenarij is te verklaren uit de meermalen voorkomende woordspeling met *tumaki-taki* (sang tumaki-taki = Skr. *dharmapardyana*).

VI

Het Maleische *tingkah* is geen zelfstandig geworden voorvoegsel, maar valt af te leiden van denzelfden wortel als *langkah*, stap, schrede.

VII

De Tontemboansche godennaam *Manimporok* is oorspronkelijk een bergnaam, die in zijn bestanddeel - *ni* - hetzelfde voorvoegsel bevat als het prefix *lë-*, *li-*, *loe-*, en is te vertalen met „*de Puntige*".

VIII

Soemb. *wai* in *wai rehi*, de afgesproken tijd, door Wielenga in zijn *Schets van een Soembaneesche spraakkunst* bl. 328 onder *wai*, water opgegeven, is echter af te leiden van een afzonderlijk woord *wai*, dat correspondeert met Rott. *(faik)*, dag, tijd; Tim. *fai*, nacht, tijd, Oudjav. *we*, Mal. *hari*.

IX

De *ng* die in het Soembasch aan meerdere verbaalstammen wordt gehecht, is een oorspronkelijk suffix, met de waarde van het pronomen derde persoon als object.

X

De *h* in Soemb. *kahiloe*, oor, *wihi*, voet, *kahidi*, mes, en enkele andere woorden is onder invloed der *i* uit *t* via *s* ontstaan.