

Konstruktionen des Weiblichen bei Ken'ân Rifâi:

Das Weibliche als Spiegel der göttlichen
Wirklichkeit

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades

einer Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

im Fachbereich Sprach- und Kulturwissenschaften

der Johann Wolfgang Goethe-Universität

Frankfurt am Main

vorgelegt von

Hatice Dilek Güldütuna

aus Istanbul/Türkei

2016

1. Gutachter: Prof. Dr. Abdullah Takim

2. Gutachter: Prof. Dr. Yasar Sarikaya

1. Einleitung.....	4
1.1 Einführung in die Thematik.....	4
1.2 Ziel der Untersuchung: Thesen und Methoden.....	8
1.3 Forschungsstand	13
2. Biographie von Ken'ân Rifâi.....	17
2.1 Kindheits- und Schuljahre	18
2.2 Erste Berufsjahre und seine geistige Erziehung	19
2.3 Die Eröffnung seines Dargâhs in Istanbul	25
2.4 Die Schließung der Tekkes und seine Entgegnung	26
2.5 Seine Werke.....	29
2.6 Ken'ân Rifâis Verständnis vom Sufismus.....	38
3. Die Frühzeit des Sufismus und die Sufi-Frauen	43
3.1 Der Ursprung des Sufismus	43
3.1.1 Allgemeines über die Begriffe „Sūfi“ und „Taṣawwuf“	47
3.1.2 Was ist Sufismus?.....	52
3.1.3 Die ersten Sufis.....	55
3.2 Die ältesten Quellen des Sufismus	57
3.2.1 Frauen in den ersten Quellen	61
3.2.1.1 Die Darstellung der Sufi-Frauen in den ersten Sufi-Quellen.....	65
3.3 Sufi-Frauen als geistige Wegweiserin (<i>muršida</i>) und <i>Ṣayḥa</i>	82
4. Das Universum: Die Welt der Schöpfung	84
4.1 Das Bild der „weiblich-verführerischen Welt“ in den älteren Sufi-Quellen ...	85
4.2 Der Schöpfungsprozess: Das Sein und die Stufen des Seins (<i>marātib al-wuğūd</i>)	90
4.2.1 Die Präsenz der Einheit: <i>Ḥaqīqa Muḥammadiyya</i>	93
4.2.2 Die Stufen des Seins bei Ken'ân Rifâi.....	103
4.2.2.1 Die Darstellung der fünf Präsenzen bei Ken'ân Rifâi	103
4.2.2.2 Die Bedeutung der göttlichen Präsenzen bei Ken'ân Rifâi	110
4.2.2.2.1 Die Stufen und die Idee der Einheit des Seins.....	111
4.2.2.2.2 Die Stufen als die Phasen der geistigen Reise	116
4.2.2.2.3 Der Herabstieg auf die Welt: Die Bedeutung der Schöpfung...	122
4.3 Die Welt als Erscheinungsort der göttlichen Namen und Attribute	131
4.3.1 Die Welt als Vorhang (<i>ḥiğāb</i>).....	131
4.3.2 Das Paar als zwei Seiten einer Wirklichkeit.....	135
4.3.3 Die Welt als die Bestmögliche.....	138
4.3.4 Die zwei Betrachtungsweisen der Welt	144
4.4 Das Verständnis der Weiblichkeit bei Ken'ân Rifâi.....	147
5 Die Seele: <i>Nafs</i>	155
5.1 Die Beschaffenheit der <i>Nafs</i>	156
5.2 Die Notwendigkeit der Erziehung der <i>Nafs</i>	163
5.2.1 Mannhaftigkeit.....	169
5.3 Die Reise des Menschen auf der Welt: Die Reise der <i>Nafs</i>	175
5.3.1 Zwei Aspekte der Reise: Die äußere und die innere Reise.....	180
5.3.2 Die Reifung der <i>Nafs</i>	182
5.3.2.1 Die Erkenntnis (<i>'irfān</i>) und <i>Muṭma'inna</i> als die entscheidende Stufe der <i>nafs</i>	187
5.3.2.2 Die Geschichte des Wüstenarabers (<i>A'rābī</i>) und seiner Frau.....	189
5.3.2.3 Die Reise nach dem Erreichen der <i>muṭma'inna</i>	197

5.3.2.3.1 Das gute Leben (<i>Hayât-ı Tayyibe</i>).....	200
6. Der vollkommene Mensch.....	203
6.1 Die Gottesliebe und die Schönheit.....	203
6.1.1 Die Gottesliebe	203
6.1.2 Die Schönheit.....	214
6.2 Gottesdienertum.....	218
6.3 Der vollkommene Mensch als die Manifestation der schönen Moral	223
6.3.1 Die schöne Moral.....	224
6.3.2 Die Vollendung des vornehmen Charakters (<i>makārim al-aḥlāq</i>).....	227
6.3.3 Die schöne Moral und die Vernunft	230
6.3.4 Die Vereinigung der Vereinigung (<i>ḡam‘ al-ḡam‘</i>).....	233
7. Zusammenfassung	239
Literaturverzeichnis	245
Lebenslauf.....	269
Publikationen	271
Erklärung	273

1. Einleitung

1.1 Einführung in die Thematik

„O ihr Menschen! Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen. Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch.“ (Sure 49:13).

Der Koran stellt die Frau vor Gott auf die gleiche Ebene mit dem Mann. Er vermittelt, dass Gott die Frau und den Mann aus einem einzigen Wesen (*min nafsin wāḥidatin*) schuf¹ und schwört auf die Erschaffung beider.² Er verkündet, dass die Geschichte der beiden auf der Erde gleichzeitig begann. Gott setzte sie – nach einer Auslegung der diesbezüglichen koranischen Verse – zusammen ins Paradies, Satan verführte beide, gemeinsam wurden sie aus dem Paradies vertrieben und sind auf die Erde gekommen; ihr Leben auf der Erde begannen sie wieder zusammen.³ In vielen Stellen des Koran werden sie beide als *mu'minūn* (die gläubigen Männer) und *mu'mināt* (die gläubigen Frauen), *ṣāliḥūn* (die rechtschaffenen Männer) und *ṣāliḥāt* (die rechtschaffenen Frauen) zusammen berücksichtigt und bei allen Geboten und

¹ Vgl. Sure 4:1: *„Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen geschaffen hat, und aus ihm das ihm entsprechende andere Wesen, und der aus ihnen beiden viele Männer und Frauen hat (hervorgehen und) sich (über die Erde) ausbreiten lassen! Fürchtet Allah, in dessen Namen ihr einander zu bitten pflegt, und die Blutsverwandschaft! Allah paßt auf euch auf.“*

² Sure 92:1-3: *„Bei der Nacht, wenn sie (alles mit Finsternis) zudeckt, beim Tag, wenn er (in seiner Helligkeit) erstrahlt, und bei dem, der erschaffen hat, was männlich und was weiblich ist.“*

³ Vgl. Sure 2:35-36: *„Und Wir sprachen: 'O Adam, bewohne du und deine Gattin das Paradies. Eßt reichlich von ihm zu eurem Wohl, wo ihr wollt. Aber naht euch nicht diesem Baum, sonst gehört ihr zu denen, die Unrecht tun.' Da ließ sie Satan beide vom Paradies fallen und vertrieb sie vom Ort, wo sie waren. Und Wir sprachen: 'Geht hinunter. Die einen von euch sind Feinde der anderen. Ihr habt auf der Erde Aufenthalt und Nutznießung für eine Weile.'“*; Sure 7:19-26: *„O Adam, bewohne, du und deine Gattin, das Paradies. Eßt, wo ihr wollt, und nähert euch nicht diesem Baum, sonst gehört ihr zu denen, die Unrecht tun. Der Satan flüsterte ihnen ein, um ihnen zu zeigen, was ihnen von ihrer Blöße verborgen geblieben war. Und er sagte: 'Nur deswegen hat euch euer Herr diesen Baum verboten, damit ihr nicht zu Engeln werdet oder zu denen gehöret, die ewig leben.' Und er schwor ihnen: 'Ich bin zu euch einer von denen, die (euch) gut raten.' Er ließ sie durch Betörung abfallen. Und als sie dann von dem Baum gekostet hatten, wurde ihnen ihre Blöße offenbar, und sie begannen, Blätter des Paradieses über sich zusammenzuheften. Und ihr Herr rief ihnen zu: 'Habe ich euch nicht jenen Baum verboten und euch gesagt: Der Satan ist euch ein offenkundiger Feind?' Sie sagten: 'Unser Herr, wir haben uns selbst Unrecht getan. Und wenn Du uns nicht vergibst und dich unser erbarmst, werden wir bestimmt zu den Verlierern gehören.' Er sprach: 'Geht hinunter. Die einen von euch sind Feinde der anderen. Ihr habt auf der Erde Aufenthalt und Nutznießung auf eine Weile.' Er sprach: 'Auf ihr werdet ihr leben, und auf ihr werdet ihr sterben, und aus ihr werdet ihr hervorgebracht werden.'“*

Verboten der Religion Gott gegenüber gleichrangig verantwortlich gemacht.⁴ Beide werden gleichermaßen für ihre Handlungen belohnt oder bestraft.⁵ Die Überlegenheit betrifft nicht das Mann- oder Frausein, sondern nur die Frömmigkeit.⁶

Wir können sagen, dass die Frauen im Taṣawwuf, welcher einen bedeutsamen Teil der islamischen Kultur darstellt, im Vergleich zu anderen Zweigen des Islam eine aktivere und öffentlichere Rolle gespielt haben und dass Taṣawwuf dazu einen günstigeren Boden bildet. Die Frauen waren ab den früheren Zeiten des Sufismus, sowohl als Schülerinnen als auch in führenden Positionen, also als geistige Wegführerinnen, – auch in der streng asketischen Atmosphäre der frühen Sufi-Bewegung – im spirituellen Leben gut integriert und aktiv daran beteiligt. Die ältesten Handbücher des Sufismus zeigen, auch wenn die Namen der Sufi-Männer im Vordergrund stehen und die Werke der Sufi-Biographien fast immer von Männern verfasst worden sind, dass die Frauen als *walīya* (Gottesfreundin, feminine Form von *walī*: Gottesfreund) schon sehr früh in der islamischen Geschichte gewirkt haben und die *walāya* (Gottesfreundschaft) als Würde den Frauen genauso wie Männern verliehen wurde. Bezüglich ihrer *walāya* und ihrer Kompetenz im Sufismus finden wir eine vollständige Gleichstellung zwischen den Geschlechtern.⁷

Der wesentliche Grund liegt darin, dass Taṣawwuf die menschliche Substanz, die bei allen Menschen einzig und gemeinsam ist, in sein Zentrum legt und das Erreichen der Vervollkommenung des Menschen als sein Ziel festlegt; demzufolge bewertet er Männlichkeit und Weiblichkeit nicht als zum Wesen des Menschen zugehörig, sondern akzidentiell.⁸ Für die Sufis beruht die Erkenntnis Gottes und das Prinzip sowie die Grundlage des Sufismus auf der Gottesfreundschaft (*walāya*)⁹; die *walāya*, d.h. die Nähe zu Gott, ist ein Zustand jenseits der Männlichkeit oder Weiblichkeit. Ibn ‘Arabī wiederholt an vielen Stellen seines bekannten Werkes mit dem Titel *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Mekkanische Eröffnungen), dass im Begriff „[Gottes]Männer (*riḡāl*)“ auch Frauen mitinbegriffen sind.¹⁰ Auch für Rūmī hat der Geist mit

⁴ Vgl. Sure 33:35.

⁵ Vgl. Sure 4:124; 3:195.

⁶ Vgl. Sure 49:13.

⁷ Vgl. Smith: *The Women Saint* (1927), S. 130.

⁸ Vgl. Ibn ‘Arabī: *‘Uqlat al-mustawfīz* (1911), S. 46.

⁹ Vgl. Huḡwirī: *The ‘Kashf al-Maḥcūb’* (1911), S. 210.

¹⁰ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:89.

männlich und weiblich nichts zu tun. Er steht über dem Weiblichen und Männlichen.¹¹

Dennoch wäre es nicht korrekt, von einem generell akzeptierten gemeinsamen Frauenbild im Sufismus zu sprechen. Es kann nicht behauptet werden, dass die nach der Zeit des Propheten gegen die Frauen entstandene, verbreitete negative Tradition die Asketen und Sufis nicht beeinflusst hätten. Es gab immer Asketen und Sufis, die die Frauen als Mittel zur Sünde, als Falle des Teufels und als einen Gegenstand des Verzichts betrachteten, wobei sie das Zölibat bevorzugten, obwohl es gegen die Sunna des Propheten ist.¹² Es ist bekannt, dass in der Frühzeit des Sufismus, d.h. im achten und neunten Jahrhundert, wo die Askese als Ideal herrschte, die Frau mit den niedrigen Stufen der menschlichen Seele (*nafs*), mit der irdischen Welt und dem Weltlichen identifiziert wurde.

Zwei besondere Sufi-Persönlichkeiten der islamischen Kulturgeschichte, Ibn 'Arabī (1165-1240) und Ġalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273), zeichneten sich durch eine ganz besondere Haltung zum Weiblichen aus. Der große Meister (*aš-šayḥ al-akbar*) im arabischsprachigen Raum Ibn 'Arabī erzählt, dass er mit 19 Jahren einer Sufi-Meisterin namens Fāṭima bint Muṭannā diente. Die Mutter von Ibn 'Arabī war ebenfalls Schülerin (*murīda*) von seiner Meisterin. Aus diesem Grund gibt es auch Meinungen, dass seine erste geistige Wegweiserin seine Mutter war.¹³ Ihm zufolge manifestiert sich die göttliche Schönheit vollkommener bei einer Frau im Vergleich zu den anderen Geschöpfen.¹⁴

Ibn 'Arabī war der Überzeugung, dass auf der menschlichen Ebene, sowohl spirituell als auch wissenschaftlich, in jedem Bereich, zwischen Mann und Frau völlige Gleichheit besteht. Die Stufe im koranischen Ausdruck „*Die Männer stehen eine Stufe über ihnen*“ (Sure 2:228) stellt für ihn im ontologischen Sinne die vorausgehende Erschaffung des Mannes vor der Frau dar.¹⁵ Als Folge der mit Weiblichkeit und Männlichkeit ausgedrückten und seit Beginn der Schöpfung alle Erschaffenen durchdringenden Polarität sind Weiblichkeit und Männlichkeit

¹¹ Vgl. Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), I:1975-76.

¹² Siehe dazu Uludağ: *Sûfî Gözüyle Kadın* (2007), S. 20ff.

¹³ Vgl. Küçük: *From his Mother Nūr al-Anṣāriyya to his Şayḥ Fāṭima bt. Ibn al-Muṭannā* (2012), S. 689.

¹⁴ Vgl. Ibn al-'Arabī: *Bezels* (1980), S. 275.

¹⁵ Vgl. Sure 7:189: „*Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen erschaffen hat, und Er hat aus ihm seine Gattin gemacht, damit er bei ihr wohne.*“

ontologisch als auch epistemologisch in jedem Körnchen der Welt der Schöpfung auf untrennbare Weise zusammen.¹⁶ Die tiefe und ausführliche Interpretation des Prophetenwortes: „*Mir wurden lieb gemacht von der Welt, Frauen und Wohlgeruch, und mein [inneres] Augenlicht liegt im Gebet*“¹⁷ bildet das abschließende und wichtigste Kapitel von Ibn ‘Arabī’s Werk *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Die Siegelsteine der Weisheiten), welches als Quintessenz seiner Werke gilt.¹⁸

Im persischsprachigen Raum ist der wichtigste Name der Sufi-Tradition Ġalāl ad-Dīn Rūmī, welcher die erhabenen Eigenschaften der Frauen besonders hervorhebt und sie hochachtet. Obwohl es innerhalb des Sufismus Stimmen gibt, die belegen, dass auch Frauen zur Wahrheit gelangen, jedoch andere nicht dorthin führen können, kennt die Mevlevî-Tradition von Anfang an viele Frauen, die als spirituelle Meisterinnen fungierten und auch offiziell als *ṣayḥa* ernannt worden waren.¹⁹ Gleichzeitig drückt Rūmī in seinen Werken die naturbezogenen Schwächen und Begierden der Frau auf realistische Weise aus. Sein Maṭnawī ist besonders reich an der Symbolik der Weiblichkeit mit zahlreichen Aspekten und auch gegensätzlichen Bildern. Ihm zufolge ist „die Frau ein Strahl Gottes“. Auf die schöpferische Eigenschaft Gottes, die sie trägt, hinweisend sagt er: „Sie ist schöpferisch, man könnte sagen, sie wurde nicht erschaffen.“²⁰ Sie ist gleichsam die Enthüllung der göttlichen Wirklichkeit durch einen dünnen Schleier.²¹

Der türkische Sufi-Meister Ken’ân Rifâî (1876-1950), der im türkischsprachigen Raum diese Tradition weiterführte, ist einer der bedeutendsten Namen der osmanisch-türkischen Sufi-Tradition in der sich modernisierenden Türkei des 20. Jahrhunderts, der in spirituellen sowie intellektuellen Kreisen einen tiefen Eindruck hinterließ. Sein Leben, seine Aussagen und Werke reflektieren eine Synthese der westlichen und östlichen Kultur, welche einerseits von seiner modernen und westlich geprägten Erziehung in der Schule und andererseits von der religiös-spirituellen Tradition, von dem er sich nährte, stammen. Der Titel des unmittelbar nach seinem

¹⁶ Für eine anschauliche Übersicht siehe al-Ḥakīm: Ibn ‘Arabī’s Twofold Perception of Woman (2002), S. 1-29.

¹⁷ Siehe al-Nasā’ī: Sunan (1991), V:280 (‘Iṣrat al-nisā’, 1); „*ḥubbiba ilayya mina d-dunyā an-nisā’ wa-t-ṭīb wa-ḡu’ila qurrat al-‘aynī fī’ṣ-ṣalāt.*“

¹⁸ Siehe dazu Ibn al-‘Arabī: Bezels (1980), S. 269-284.

¹⁹ Vgl. Küçük: Mevlevî Hanım ve Şeyhler (2007), S. 769-78; Dahlén: Women in the Life of Jalāl ad-Dīn Rūmī (2008), S. 46-62.

²⁰ Rūmī: Maṭnawī (1999-), I:2437.

²¹ Vgl. ebenda, V:961.

Tod von seinen vier Schülerinnen verfassten biographischen Werkes „*Ken'ân Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*“ (Ken'ân Rifâi und das Muslimsein im Lichte des 20. Jahrhunderts) spiegelt die Erfahrung der Auslebung der Religion und ihrer Sprache im 20. Jahrhundert durch seine Schüler in seiner Person wider.

Die Werke und Lehrreden Ken'ân Rifâis zeigen, neben der Widerspiegelung von Spuren der kompletten Geschichte des Sufismus, auch seine Nähe zu den Werken und Lehren Ibn 'Arabîs und Rûmîs. Sein Leben lang führt er in seinen Lehrreden Maṭnawî-Auslegungen durch; man findet auch in seinen Lehrreden viele Kommentarpassagen aus Ibn 'Arabîs Werken. Genau wie diese beiden sieht Ken'ân Rifâi die Frauen mindestens so viel wie die Männer im Zentrum des Sufi-Pfades. Er unterscheidet nicht zwischen Frau und Mann in Bezug auf geistige Erziehung, religiöse Rituale und soziales Leben. Ihm zufolge war die Frau sogar oftmals „im Transfer von Gedanken, Gefühlen und Glauben ein günstigeres Mittel als der Mann, ein ertragreicherer Boden“²². Im sozialen Leben und in der Formung der Gesellschaft sah er die Frau als eine konstruktive, formgebende Kraft.²³ Er erzog viele Frauen, die im kulturellen und religiösen Leben Werke auf türkischem Boden hervorbrachten und einflussreich waren. Nach ihm wurde sein Pfad in der Türkei von seiner geistigen Stellvertreterin Sâmiha Ayverdi fortgeführt und diese Tradition wird bis heute von Cemâlnur Sargut fortgesetzt.

1.2 Ziel der Untersuchung: Thesen und Methoden

Ibn 'Arabî erzählt in seinen Mekkanischen Eröffnungen (*Futūḥāt al-Makkiyya*), dass er beim ersten Eintritt in den Sufi-Pfad jemand war, der die Frauen als die Unbeliebtesten sah, bis er den Hadith des Propheten: „*Mir wurden lieb gemacht von der Welt Frauen...*“²⁴ erfuhr. Ibn 'Arabî, der also der Umsetzung des Gelernten große Bedeutung beimisst, betont, dass er im Späteren den Zustand erreichte, in dem er den Frauen gegenüber am gütigsten war und ihre Rechte am meisten beachtete.²⁵

²² Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 244.

²³ Vgl. ebenda, S. 214.

²⁴ Al-Nasā'î: 'Iṣrat an-nisā', 1.

²⁵ Vgl. Ibn 'Arabî: Futūḥāt (1911), IV:84.

Ibn 'Arabī's meist gelesenes Werk *Fuṣūṣ al-ḥikam* wird als Quintessenz und Hauptquelle seiner Lehre und Wirkung anerkannt. Dass dieses Werk eine äußerst komprimierte Zusammenfassung seiner Lehre darstellt, wird aus den mehr als hundert hierzu geschriebenen Kommentaren ersichtlich. Den ersten Kommentar schrieb Ibn Arabī selbst mit dem Titel *Naqṣ al-fuṣūṣ* (Das Muster oder der Abdruck der *Fuṣūṣ*). Jedes der 27 Kapitel der *Fuṣūṣ al-ḥikam* ist einer besonderen Weisheit und Vollkommenheit eines Propheten gewidmet, d.h. eines der im Koran erwähnten Propheten, beginnend mit Adam bis zu Muḥammad. Die ausführliche Erläuterung des oben erwähnten Spruches des Propheten: „*Mir wurden lieb gemacht...*“ bildet den Inhalt des letzten Kapitels. Dieser Hadith wurde zum ersten Mal von Ibn 'Arabī in seinem *Fuṣūṣ* auf solch detaillierte Weise interpretiert. Der in diesem Hadith erwähnte Ausdruck „*Mir wurden lieb gemacht auf der Welt Frauen...*“ gibt nach Ibn 'Arabī den dem Propheten zugehörigen Vollkommenheitsgrad und sein Verständnis von *tawḥīd* wieder, also Bekenntnis der Einheit. Er drückt seinen diesbezüglichen Gedanken auch in seinen *Futūḥāt* aus: „Wer den Wert der Frauen und das in ihnen liegende Geheimnis kennt, der wird sich nicht enthalten, sie zu lieben; ja die Liebe zu ihnen gehört zu der Vollkommenheit des Gotteskundigen, denn sie [die Liebe zu ihnen] ist eine Erbschaft vom Propheten und eine göttliche Liebe. Sagt doch der Prophet: *Es wurden mir lieb gemacht...*“. Er bezeichnet also niemand anderes als Gott selbst als Ursache der Liebe zu ihnen.“²⁶

Der „vollkommene Mensch“ bedeutet für die Sufis die Erbschaft des Propheten, welcher im Eigentlichen als „Vollkommener“ gilt. Dass die Frau dem Propheten lieb gemacht wurde, entspricht für diese Sufi-Gelehrten dem Stadium der Vollkommenheit, den der Mensch in seinem geistigen Vervollkommnungsprozess erreichen sollte. Ken'ân Rifâi, der den Zweck aller Religionen in der Berichtigung des Menschen und in der Reise zur Vervollkommnung sieht, setzt ebenfalls wie Ibn 'Arabī den Respekt und die Liebe zum Weiblichen mit der göttlichen Liebe in Verbindung. Er drückt die direkte Verbindung, die er zwischen der geistigen Vervollkommnung des Menschen und der Auffassung des Weiblichen sieht, klar und deutlich aus.²⁷ Genauso wie bei Ibn 'Arabī und Rūmī wurde der Wert, der der Frau gegeben wurde, ein Maß der Vollkommenheit und der Erkenntnis.

²⁶ Ebenda, II:190; zitiert in: Ritter: Das Meer der Seele (1978), S. 480.

²⁷ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 236 ff.

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Auffassung des Weiblichen und der geistigen Reife sowie des Verständnisses von Taşawwuf bei Ken'ân Rifâî. Die vorliegende Arbeit soll diesbezüglich weitere Fragen versuchen zu klären: Welche Bedeutung trägt das Weibliche für Ken'ân Rifâî in Bezug auf die Vervollkommenung des Menschen bzw. auf seine Wahrnehmung des Menschen, der Welt, des Lebens, kurz auf die Erschaffung? Welche Wirkungen hat dieses Verständnis auf das praktische Leben und auf die Ausübung des Islam? Im Allgemeinen, was meint Ken'ân Rifâî mit dem Weiblichen und dem Wert, der der Frau beigemessen wird?

Das Verhältnis zwischen Ken'ân Rifâîs Verständnis vom Weiblichen und seines Taşawwuf-Verständnisses brachte auch seine geistige Nachfolgerin Sâmîha Ayverdi zum Ausdruck.²⁸ Die Ausübung des Bekenntnisses der Einheit, welches der Kernglaube des Islam ist, stellt den Hauptzweck des Taşawwuf dar. Aus seinen Lehrreden wird erkenntlich, dass für Ken'ân Rifâî mehr als die Theorie, die Erklärung durch praktische Beispiele und deren Umsetzung ins Leben im Vordergrund standen. Die Beantwortung dieser Fragen durch Ken'ân Rifâî, als ein Sufi-Meister des 20. Jahrhunderts, gibt auf intellektueller Ebene sowie hinsichtlich des sufischen Lebens Auskunft darüber, wie das Einheitsverständnis begriffen und ausgelebt wird, sowie über den Zustand, den der türkisch-islamische Taşawwuf erreicht hat.

Um Ken'ân Rifâîs Gedanken bezüglich dieses Themas verstehen zu können, sind neben seinen eigenen Werken als Hauptquellen die Werke von Ibn 'Arabî und Rûmî, auf die sich Ken'ân Rifâî öfters bezieht, von zentraler Bedeutung. Wie vorhin erwähnt, war die Person, die diesen Hadith des Propheten umfassend deutete und die Verbindung zwischen dem Ausdruck „*Mir wurden lieb gemacht Frauen...*“ und der Vollkommenheit des Propheten aufstellte, Ibn 'Arabî. Aus diesem Grund bilden die Werke Ibn 'Arabîs und ebenfalls Rûmîs, dessen Werke besonders reich an der Symbolik der Weiblichkeit sind, die Hauptreferenzen dieser Arbeit.

Ab den früheren Zeiten des Taşawwuf sind in der Sufi-Literatur viele Texte bekannt, in denen das Weibliche mit den niedrigen Stufen der menschlichen Seele (*nafs*), mit der zu tadelnden Welt und dem Weltlichen identifiziert wird.²⁹ Demgegenüber

²⁸ Vgl. ebenda, S. 228.

²⁹ Vgl. Schimmel: *Meine Seele* (1995), S. 67 ff.

spricht Ibn 'Arabī davon, dass die für Gott verwendeten Bezeichnungen *ḡāt* (Essenz) und *ṣifa* (Attribut) grammatikalisch weiblich sind.³⁰

Bei der Lektüre der Sufi-Literatur, von frühen Epochen des Sufismus bis heute, fallen solche gegensätzlichen Ausdrücke sowohl in der metaphysischen als auch in der körperlichen Ebene auf. Noch fragwürdiger ist, dass diese gegensätzlichen Bilder in der Symbolik und im Leben selbst von denselben Sufi-Gelehrten verwendet werden. Trotz der vielen negativen Sinnbilder, die Rūmī in seinen Maṭnawī-Geschichten verwendet, ist seine ganz besondere Haltung zum Weiblichen sowohl in seinem Leben als auch nach seiner Lebenszeit in der Mevlevî-Tradition bis heute bekannt.³¹

Auch Ken'ân Rifâi verwendet verschiedene Bilder der Weiblichkeit, wobei er ihnen gegensätzliche Bedeutungen, positive wie negative, zuschreibt. Daneben zeigen die vielen von Ken'ân Rifâi ausgebildeten Frauen sowie die Tatsache, dass seine geistige Nachfolgerin eine Frau war, die intellektuelle und geistige Fähigkeit, die er in der Frau sah und kultivierte.

Dieser Sachverhalt legt den Gedanken nahe, ob es möglich wäre, diese als gegensätzlich erscheinenden Bilder sinnvoll zusammenzubringen. Genauso wie für Ibn 'Arabī stellt die Weiblichkeit ein metaphysisches Prinzip dar, die die Welt durchdringt und sich bei den Frauen am vollkommensten zeigt.³²

Der in der Geschichte des Taṣawwuf für die Kennzeichnung der Manifestation und Selbstoffenbarung der göttlichen Wirklichkeit verwendete Begriff der Weiblichkeit gilt als gemeinsamer Ausdruck in den gegensätzlich erscheinenden Erzählungen, sei es von der Welt oder der *nafs* oder der Erkenntnis und der Liebe, also des vollkommenen Menschen. All diese wurden als ein Spiegel zur Wirklichkeit Gottes erschaffen. Den Hadith „*Ich war ein verborgener Schatz, liebte erkannt zu werden*“ erwähnend, erläutert Ken'ân Rifâi das Verhältnis zwischen dem verborgenen Schatz, d.h. der Schönheit Gottes oder den schönen Namen Gottes, der Welt und dem Menschen: „Gott schuf den Spiegel der Welt, um Seine eigene Schönheit zu betrachten, und sah darin Seine eigene Schönheit; die Seele dieses Spiegels der Welt

³⁰ Vgl. Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), III:90; I:424.

³¹ Vgl. Dahlén: Female Sufi Saints and Disciples (2008), S. 46-62; Küçük: Female Substitutes and Sheiks in the Mawlawiyya Sufi order: From the Early Phase of the Order to the 12/18th Century (2013), S. 106-131; Küçük: Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler (2007), S. 69-78.

³² Vgl. Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), III:256.

ist der vollkommene Mensch³³, d.h. er definiert den verborgenen Schatz, die Welt und den Menschen als Spiegel zueinander.³⁴ Gemäß dieser Interpretation habe ich in dieser Arbeit Ken'ân Rifâîs Gedanken bezüglich des oben angeführten Themas in drei Kapiteln zusammengeführt: „Das Universum: Die Welt der Schöpfung“, „Die menschliche Seele: *Nafs*“ und „Der vollkommene Mensch“, der im Sufismus allgemein als die vollkommenste Widerspiegelung der göttlichen Wirklichkeit gilt.

Die vorliegende Arbeit umfasst nach der Einleitung fünf Kapitel und die Zusammenfassung. Der erste Teil nach der Einleitung „*Biographie von Ken'ân Rifâî*“ gibt neben seinem Leben und seinen Werken auch einen Einblick in den Übergang des osmanischen Reiches in die türkische Republik sowie über die Transformation des Sufi-Lebens und Sufi-Ordens in der Zeit eines solchen schmerzhaften Prozesses der Modernisierung. Im Mittelpunkt des nachfolgenden Kapitels „*Frühzeit des Sufismus und die Sufi-Frauen*“ wird die Entstehung und Entwicklung des Taşawwuf und dabei die Rolle der Sufi-Frauen dargelegt und eine Darstellung dieser in den ersten Quellen des Sufismus angeführt. In klassischen Sufi-Biographien werden sowohl in der Entstehung als auch in den Systematisierungsphasen des Sufismus von diesen Frauen, ihrer Wirkung als geistige Wegweiserinnen (*muršida*) und *şayḫāt* und den von ihnen erzogenen wichtigen Sufi-Gestalten berichtet. Das nächste Kapitel „*Das Universum: Die Welt der Schöpfung*“ gibt Beispiele von unterschiedlichen Bildern der „weiblich-verführerischen Welt“ in den älteren Sufi-Quellen. Bei den Interpretationen des Schöpfungsprozesses bzw. der Stufen des Seins (*marātib al-wuḡūd*) behandelt Ken'ân Rifâî die ontologische Bedeutung der Polarität zwischen Männlichem und Weiblichem und die Relevanz dieser Lehre über die Seinsstufen für die Umsetzung ins praktische Leben des Sufismus.

Im darauffolgenden Kapitel „*Die menschliche Seele: Nafs*“ soll in der Vervollkommnung des Menschen die Rolle der Polarität zwischen Verstand und Nafs, die die Sufis als männlich und weiblich charakterisieren, und ihr komplementäres Verhältnis erläutert werden.

Das letzte Kapitel behandelt den Begriff des *vollkommenen Menschen*, der für die Sufis die vollkommene Manifestierung der göttlichen Namen und Attribute darstellt

³³ Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 188.

³⁴ Vgl. auch Ibn 'Arabî: Futūḫāt (1911), IV:132.

und als Zweck der Erschaffung gesehen wird. Damit zusammenhängend werden die Begriffe wie Liebe, Schönheit, Gottesdienst und schöne Moral, die sich beim vollkommenen Menschen am vollkommensten offenbaren, anhand von Ken'ân Rifâîs Kommentaren untersucht.

Zum Schluss wird ein Fazit gezogen und ein Rückblick auf die zentralen Thesen der Arbeit gegeben.

1.3 Forschungsstand

In der letzten Zeit, auch durch den Einfluss der Strömungen im Feminismus und Humanismus, nimmt die Anzahl der Studien über die Frauen zu, die die Rolle der Frau besonders in der Gesellschaft betrachten. Wiebke Walters Studie „Die Frau im Islam“, in der die Autorin das Thema vorrangig aus kultur- und sozialhistorischer Sicht behandelt, ist eine solide Grundlage für eine solche Forschung.³⁵ Ursula King behandelt in ihrem Buch „Women in the World's Religions“ die Rolle der Frau in allen Weltreligionen und religionswissenschaftlich das feminine Element in den unterschiedlichen Traditionen in diesen.³⁶ Das Handbuch „Gender und Religion“, herausgegeben von Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jefers und Daria Pezzoli-Olgianti, fokussiert sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive auf die Schnittstelle zwischen Gender und Religion.³⁷

Das Thema der „Frau im Sufismus“ und ihre spirituelle Rolle im Islam wird zum ersten Mal gründlich im frühen Standardwerk von Margaret Smith „Rābī'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam“ bearbeitet.³⁸ In ihrem Buch „Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who“ untersucht Ruth Roded die Frauen in ca. 40 biographischen Werken der islamischen Geschichte. Diese Werke, die ab dem 9. Jahrhundert verfasst worden sind, beinhalten auch viele Sufi-Biographien.³⁹ As-Sulamī (gest. 1021) spielt unter den Sufi-Autoren der klassischen Zeit eine besondere Rolle, da das älteste uns erhaltene biographische Werk, das nur über die Sufi-Frauen verfasst wurde, nämlich *Dikr an-niswa al-*

³⁵ Walter: Die Frau im Islam (1997).

³⁶ King: Women in the World's Religions: Past and Present (1987).

³⁷ Höpflinger, Anna-Katharina [u.a.]: Handbuch Gender und Religion (2008).

³⁸ Smith: Rābī'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam (1928).

³⁹ Roded: Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who is Who (1994).

muta'abbidāt aṣ-ṣūfiyyāt (Gedenkschrift für die weiblichen Sufi-Gottesverehrerinnen), ihm angehört. Rykia Cornell hat dieses zum ersten Mal 1991 entdeckte Werk in seiner originalen arabischen Sprache gemeinsam mit einer englischen Übersetzung veröffentlicht.⁴⁰ Das Buch von Barbara Stowasser „Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation“⁴¹ stellt eine ausgewogene Forschung über die Frauengestalten im Koran dar, die für die mystische Frauenforschung als Grundlage dienen kann.

Es gibt auch viele relevante Artikel über das Weibliche und die Weiblichkeit im Sufismus:

- 1- Schimmel, A.: Women in Mystical Islam. In: Women's Studies International Forum; 5,2. 1982. 145-51.
- 2- Austin, Ralph: The Feminine Dimension of Ibn 'Arabī's Thought. In: Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society; 2. 1984. 5-14.
- 3- Nasr, Seyyed Hossein: The Male and the Female in the Islamic Perspective. In: Traditional Islam in the Modern World. Hrsg. von S.H. Nasr. London: KPI, 1987. 47-58.
- 4- Elias, J. Jamal: Female and feminine in Islamic Mysticism. In: Muslim World; 78. 1988. 209-224.
- 5- Smith, Margaret: The Women Saint in the Development of Islam. In: The Muslim World; 17,2. 1927. 130-138.
- 6- Chodkiewicz, Michel: Female Sainthood in Islam. In: Sufi: A Journal of Sufism; 21. 1994. 12-19.
- 7- Küçük, Hülya: Female Substitutes and Sheiks in the Mawlawiyya Sufi order: From the Early Phase of the Order to the 12/18th Century. In: Mawlana Rumi Review; 4. 2013. 106-131.
- 8- Küçük, Hülya: From his Mother Nūr al-Anṣāriyya to his Šayḥ Fāṭima bt. Ibn al-Muṭannā: Important Female Figures around Muḥyī l-Dīn b. al-'Arabī. In: Arabica; 59,6. 2012. 685-708.

Das inhaltsreiche Werk „The Tao of Islam“⁴² von Sachiko Murata, in dem sie viele Kommentare von Ibn 'Arabī und der ihm folgenden Akbarī-Tradition über die

⁴⁰ Cornell: Early Sufi Women (1999).

⁴¹ Stowasser: Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation (1994).

⁴² Murata: The Tao of Islam (1992).

Gender-Verhältnisse und die Polarität zusammenträgt und übersetzt, stellt ein Quellenwerk bezüglich dieses Themas dar.

In deutscher Sprache liefert Annemarie Schimmels Buch „Meine Seele ist eine Frau“ ebenfalls viele facettenreiche Bilder des Weiblichen im Islam und im Sufismus. Sie widmete dieses Buch in dankbarer Erinnerung ihrer vertrauten Freundin Sâmiha Ayverdi (1905-1993), der geistigen Nachfolgerin von Ken'ân Rifâî, die Schimmel (1922-2003) darin als eine der heiligmäßigen Frauen und mystischen Führerinnen der islamischen Welt bezeichnet.⁴³ Auch ihren ersten Artikel, den sie über die Frau im Sufismus schrieb, beginnt Schimmel mit der Erzählung ihrer ersten Begegnung mit Ayverdi.⁴⁴

Zu erwähnen ist auch das Buch von Saadiya Shaikh „Sufi Narratives of Intimacy“, welches sich überwiegend mit Ibn 'Arabîs Aussagen über Gender beschäftigt.

Die in westlichen Sprachen verfassten Forschungen im Sufismus konzentrieren sich im Allgemeinen auf die Frühzeit und auf die dem arabischen und persischen Sprachraum zugehörigen Werke. Die Zahl der Forschungen, bezogen auf die türkischen Sufis und ihre Werke, ist sehr gering und diese liegen meistens nur in Form von Artikeln vor. Die vorliegende Arbeit ist die erste umfassende Untersuchung über Ken'ân Rifâî in einer westlichen Sprache. Die erste Berührung Ken'ân Rifâîs mit westlichem Publikum erfolgte durch die englische Übersetzung seiner kurzen, von Sâmiha Ayverdi geschriebenen Biographie „*Dost*“.⁴⁵ Weiterhin wurde im Jahre 2011 die englische Übersetzung seines Maṭnawî-Kommentars durch Victoria Holbrook veröffentlicht.⁴⁶ Außerdem wurde im Jahre 2015 zum ersten Mal unter Beteiligung vieler verschiedener bekannter Wissenschaftler wie Bruce Lawrence, C. William Chittick, Carl W. Ernst, James Winston Morris, Mohammed Rustom, Omid Safi, Stephen Hirtenstein und Sachiko Murata ein internationales

⁴³ Vgl. Schimmel: *Meine Seele* (1995), S. 8. Die 40-jährige Korrespondenz in osmanischer Sprache, die von ihrer ersten Begegnung 1953 bis zu Ayverdis Tod 1993 anhielt und als Beweis ihrer engen Freundschaft gilt, wurde 2015 in Istanbul gedruckt. In diesen Briefen verwendet Schimmel ihren türkischen Namen „Cemile“. Diese befinden sich momentan im Archiv der Universität Basel (siehe dazu Ayverdi, Sâmiha/Schimmel, Annemarie: *Mektuplar*. Istanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2015).

⁴⁴ Vgl. Schimmel: *Women in Mystical Islam* (1982), S. 145.

⁴⁵ Ayverdi: *The Friend* (1995).

⁴⁶ Rifâî: *Listen* (2011).

Symposium über Ken'ân Rifâî in Istanbul veranstaltet, dessen Symposiumsbericht voraussichtlich im Winter 2016 erscheinen wird.⁴⁷



⁴⁷ Siehe dazu die Webseite <http://kenanrifaisempozyumu.org/en.html> (Juli 2016).

2. Biographie von Ken'ân Rifâî

Der Sufi-Meister und Dichter Ken'ân Rifâî gilt als eine der bedeutendsten und einflussreichsten Persönlichkeiten der fruchtbaren türkischen Geschichte des Sufismus im 20. Jahrhundert.

Nachrichten und Kenntnisse über sein Leben bietet in erster Linie das Buch „*Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*“ (Ken'ân Rifâî und das Muslimsein im Lichte des zwanzigsten Jahrhunderts)⁴⁸, welches zuerst 1951, ein Jahr nach seinem Tod, von vier Frauen aus seinem engen Schülerkreis, nämlich Sâmîha Ayverdi, Nezihe Araz, Sofî Huri und Safiye Erol geschrieben und veröffentlicht wurde, die jeweils aus verschiedenen intellektuellen Traditionen stammen.⁴⁹ Weiterhin folgt das Buch „*Dost*“ (Der Freund), ca. 30 Jahre später von seiner Nachfolgerin, der bekannten Schriftstellerin Sâmîha Ayverdi (1905-1993)⁵⁰, geschrieben, in welchem sie ihren Meister überwiegend mit seiner spirituellen Seite, seinen Erinnerungen und Worten schildert. Auch sein Sohn Kâzım Büyükkaksoy berichtet in seinem Werk „*Yüce Veliler*“ (Die erhabenen Gottesfreunde)⁵¹, in dem er Abschnitte aus dem Leben und den Sprüchen wichtiger Persönlichkeiten der Geschichte des Sufismus zusammengetragen hat, im letzten Kapitel über das Leben seines Vaters.⁵²

⁴⁸ Das Buch besteht aus vier Hauptkapiteln. Das erste von Sâmîha Ayverdi und Nezihe Araz geschriebene Kapitel berichtet über sein Leben, seine Bildung und Erziehung und über die Persönlichkeiten, die seine Erziehung bewirkten; es legt in allgemeinen Zügen sein Verständnis von Religion, Glaube und Moral dar. Das zweite von Safiye Erol vorbereitete Kapitel behandelt seine spirituelle Seite und seine Beziehung zur philosophischen Tradition. Das dritte Kapitel, von Sofî Huri geschrieben, widmet sich überwiegend seiner Wirkung als geistiger Wegweiser (Murşid) und Erzieher. Das letzte Kapitel besteht aus den von seinen Schülern zusammengetragenen Lehrreden Ken'ân Rifâîs.

⁴⁹ Die bekannte Journalistin und Schriftstellerin Nezihe Araz ist als Autorin der Heiligenlegenden „*Anadolu Evliyalari*“ (Die Gottesfreunde der Anatolien) auch in Europa bekannt geworden; die syrische Christin Sofî Huri war eine Priestertochter und Dr. Safiye Erol war die letzte Doktorandin Friedrich Hommels in München (vgl. Schimmel: Eine Istanbulische Schriftstellerin (1966), S. 570).

⁵⁰ Siehe Schimmel: Samiha Ayverdi: Eine Istanbulische Schriftstellerin (1967), S. 569-585; Schimmel: Women in Mystical Islam (1982), S. 145-151; Helminski: Women of Sufism: A Hidden Treasure (2003), S. 299-302 (Das Kapitel heißt „Sharing the Treasure“).

⁵¹ Siehe Büyükkaksoy: Yüce Veliler (1973), S. 509-538.

⁵² Über Ken'ân Rifâî siehe Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık (2003); Ayverdi: Dost (1999); Büyükkaksoy: Hak Yolunun Önderleri (Yüce Veliler) (1973); Ken'ân Rifâî: Seyyid Ahmed er-Rifâî (2008), S. 259-261 (Kapitel mit der Überschrift: „Einige Worte in Bezug auf meinen Eintritt in den erhabenen mystischen Orden (Ṭarīqa), mit der Hoffnung, dass dies eine Lehre für meine Religionsbrüder darstellt.“); Tahralı: Ken'ân Rifâî (1996), IX:440-444; Tahralı: Ken'ân Rifâî (2002), XXV:254-55; Öztuna: Büyük Türk Müsikisi Ansiklopedisi (1990), I:167;

2.1 Kindheits- und Schuljahre

Ken'ân Rifâî wurde 1867 als einziges Kind der Familie in Selânîk, dem heutigen Thessaloniki in Griechenland, geboren. Sein Vater war Abdulhalim Bey, der Sohn von Hadschi Hasan Bey, einem der letzten Familienmitglieder der Rumeli-Dynastie von Filibe⁵³, und seine Mutter Hatice Cenân Hanım.⁵⁴ Es war die Zeit, da das Osmanische Reich an Macht einbüßte, als „kranker Mann am Bosphorus“ persifliert wurde, und in der es das große Territorium auf drei Kontinenten kaum noch beherrschen konnte. In seinen ersten, glücklich verlaufenden Kindheitsjahren erlebte er im Konak seines Großvaters in Filibe die Pracht und den Reichtum der letzten osmanischen Rumeli-Dynastie,⁵⁵ beispielsweise wie Gold in Säcken ins Haus gebracht wurde und man Gäste mit Tüten voll Gold verabschiedete, nachdem sie manchmal sechs Monate bis zu einem Jahr im Haus verbracht hatten.

Sein Vater war Delegierter, politischer Repräsentant des osmanischen Staats für die östlichen Städte von Rumeli. Als das Leben in Rumeli in dieser kritischen Zeit wegen des Risikos der Aufstände und der steigenden Unruhen immer gefährlicher wurde, trat sein Vater von seinem Amt als Delegierter zurück; er erhielt eine andere staatliche Position als Postminister (telgraf nazırı), kaufte ein Haus in Istanbul Fâtîh (Hırka-i Şerif) und die Familie übersiedelte dorthin.

Ken'ân Rifâî erhielt keine klassische islamische Ausbildung. Nachdem er eine griechische und eine jüdische Schule besuchte⁵⁶, fing er ab dem 9. Lebensjahr auf dem Galatasaray-Gymnasium (*Galatasaray Sultânîsi*)⁵⁷ in Istanbul als Internatsschüler an, das eine der wenigen angesehenen Schulen seiner Zeit war, die eine moderne und westliche Ausbildung bot. In dieser Institution wurden die wichtigsten östlichen und westlichen Sprachen der Zeit gelehrt.

Binark: Dost Kapısı (2005); Demirci: İlâhiyât-ı Ken'ân. Ken'ân Rifâî'de Tasavvuf Şiiri ve Mûsikîsi (2003), S. 179-189.

⁵³ Nach der Auskunft seines Sohnes Kâzım Büyükkaksoy befindet sich in Plowdiw (Filibe) heute noch ein nach dieser Familie benanntes Bezirk und eine Moschee (vgl. Büyükkaksoy: Yüce Veliler (1973), S. 509).

⁵⁴ Für Hatice Cenân Hanım siehe Araz: Anadolu Evliyaları (1978), S. 451-477; Helminski: Women of Sufism: A Hidden Treasure (2003), S. 285-295 (Das Kapitel heißt "A Rose Garden of Love").

⁵⁵ Vgl. Ayverdi: Dost (1995), S. 10.

⁵⁶ Zarîfî Rum İdâdîsi und Alyans Israelit Mektebi.

⁵⁷ Die Schule wurde 1481 von Bayezid II., dem Sohn Fatih Mehmeds II., mit der Intention, die Sultane auszubilden, gegründet. Aufgrund dessen wird sie als *mekteb-i Sultani* (die Schule der Sultane) bezeichnet.

Dieses unbändige, jedoch wohlerzogene und warmherzige Kind fiel durch seine Intelligenz und Begabung in kürzester Zeit auf. Er wurde sowohl von seinen türkischen als auch französischen Lehrern sehr gemocht und in der kurzen Zeit von drei Monaten schaffte er es, das Französische zu erlernen und türkische Märchen zu übersetzen. Mit einigen türkischen Lehrern wie Muallim Naci, Muallim Feyzi, Zihni Efendi und Recâizâde Mahmud Ekrem, die bekannte Persönlichkeiten ihrer Zeit waren, blieb er bis zu ihrem Tode in Verbindung. Auch die Liebe und Nachsicht seiner Lehrer verhinderte jedoch nicht die verhängten Strafen aufgrund seiner Unbändigkeit, zu der auch die Flucht von den langdauernden Tarawih-Gebeten in den Ramadannächten zählt.

Nachdem er 1885 das Galatasaray-Gymnasium mit großem Erfolg absolviert hatte, erhielt er eine Position im Ministerium für auswärtige Angelegenheiten in Bâbîâlî (*Bâbîâlî Hâriciye Kalemi*) und als Lehrkraft für Naturwissenschaften an der Iranischen Schule; er wurde schließlich zum Assistenten des deutschen Beraters Herrn Groll im Postministerium ernannt; neben diesen drei Aufgaben studierte er Rechtswissenschaften. Durch seine große Liebe zum Lehrerberuf, den er für heilig hielt und der seinem Berufsideal entsprach, gab er diese Gelegenheiten auf, obwohl sie ihm eine gute Zukunft und materielle Vorteile versprachen, und beantragte im Bildungsministerium den Lehrerberuf. Mit der Tätigkeit als Direktor an der Balıkesir Sekundarschule⁵⁸ begann er noch vor der Vollendung des 19. Lebensjahres sein Leben als Lehrer – einen Beruf, den er bis zum Ende seines Lebens nicht aufgab.⁵⁹

2.2 Erste Berufsjahre und seine geistige Erziehung

Ken'ân Rifâî bringt zum Ausdruck, dass er bis zum 19. Lebensjahr nur mit den westlichen Ideen, Werken, Philosophien und deren Genuss beschäftigt war und bis zum Absolvieren der Schule keinen Kontakt zur Religion oder zu religiösen Kreisen hatte; was er im geistigen oder religiösen Sinne sah - aufgrund seiner Strafen in der Schule konnte er des Öfteren nur einmal im Monat nach Hause kommen -, war nur seine Mutter, die sich bis zum Morgengrauen mit tränenden Augen niederwarf.

⁵⁸ Die Sekundarschule umfasst die Ausbildung von Schülern der 6-9. Klasse.

⁵⁹ Vgl. Ken'ân Rifâî: Seyyid Ahmed er-Rifâî (2008), S. 259.

Die erste bedeutsame Frau in seinem Leben war seine Mutter Hatice Cenân Hanım, auch eine Liebende Gottes, von der er seine geistigen Anlagen geerbt hatte. Sie war die erste, die diese geistige Begabung in ihrem Sohn bemerkte, nährte und fortbildete. Ken'ân Rifâi liebte sie über alles, mit einer Liebe jenseits des üblichen Mutter-Sohn Verhältnisses. Mit der Aussage Sâmîha Ayverdis ist sie die erste geistige Wegweiserin (Murşid) ihres Sohnes, die von Kindheit an sein Leben prägte und ihm die erste geistige Formation gab. Beim Besuch des Dargâhs von Ken'ân Rifâi ist heute noch zu sehen, wie das Zimmer seiner Mutter und ihr Platz (*maqâm*) nach wie vor gekennzeichnet und bewahrt werden.

Die folgenden Worte, die seine Mutter ihm ab dem Zeitpunkt seines Begreifens des Gesprochenen beibrachte, enthalten die Lebensphilosophie, die die seelische Entwicklung ihres Sohnes gewährleistete:

„Du wirst die Menschen lieben. In dir gibt es unerschöpfliche Schätze von Vergebung, Mitleid und Nachsicht. Deshalb wirst du nicht nur die Menschen, sondern die ganze Schöpfung mit derselben unermüdlichen Schnelligkeit und unerschöpflichen Sehnsucht lieben. Du solltest die in dir befindlichen Schätze großzügig aufbrauchen. Du wirst die Menschen mit ihren Fehlern sowie ihren guten Taten mit ihnen eins werdend lieben. Du wirst so einer von ihnen sein, dass du dich mit ihren Geburten vermehren und ihren Toden vermindern wirst. Deine Aufgabe als Mensch ist es, die Gesichter der Menschen einem gemeinsamen, aufrichtigen Ziel, einem Ideal zuzuwenden, und es gibt viele Wege, um das zu tun. Aber der kürzeste, schönste und größte Weg ist der Weg der Liebe und des Glaubens. Eine grenzenlose Menschenliebe ... das ist immer das einzige Tor der Rettung (*selâmet kapısı*) der Menschheit. Der Mensch gelangt zur Vollkommenheit, von der menschlichen Natur (*beşeriyet*) zur Göttlichkeit (*ulûhîlik*), kurz gesagt zu Gott einzig und allein durch diesen Weg.“⁶⁰

Als Ken'ân Rifâi 19 Jahre alt wurde, übergab seine Mutter dessen geistige Erziehung an ihren eigenen Murşid Scheich Edhem, der zur Qâdirî-Tradition angehörte. Scheich Edhem, vom Anschein her ein einfacher Postbeamte, war kein Tekke-

⁶⁰ Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S.18.

Scheich, sein geistiges Wesen war nur für Ken'ân Rifâi und seine Mutter erkenntlich; d.h. er hatte nur zwei Schüler (Murīd). Ken'an Rifâi berichtet: „Ich habe den Befehl meiner Mutter befolgend gehandelt, wobei ich nichts verstand. Wir gingen mit Scheich Edhem gemeinsam nach Balıkesir. Dort befand ich mich unter seine Erziehung. Nach und nach begriff ich, dass ich neu auf die Welt kam, dass es viele Dinge zu lernen und zu wissen gibt und dass all mein Wissen bis dahin nur eine äußere Hülle war.“⁶¹

In einem Abschnitt der elf Monate dauernden Phase in Balıkesir kam Scheich Edhem, auf die Bitte der Mutter Hatice Cenan, ihren Sohn nicht alleine zu lassen, bei seinem Murīd zu Besuch. Er ließ Ken'ân Rifâi zum ersten Mal mit der Askese begegnen: er ließ ihn den Geschmack mit Wenigem zu leben und den der Reinigung schmecken, indem er ihn von naturbezogenen Genüssen abschnitt. Wieder in dieser Stadt erlernte er auf Wunsch seines Murşids die Musiktheorie und das Spielen der Rohrflöte (ney). Später lernt er auch Geige und Piano spielen, wobei er auch die Musik als eine Methode zur Vermittlung geistiger Gaben nutzte. Er sagte Gedichte auf, komponierte Musikstücke, lebte lebenslang mit der Kunst, der Literatur und Musik verbunden. Auch sein erstes Werk „*Muktezâ-yı Hayat*“ (Das Erfordernis des Lebens) wurde hier in Balıkesir geschrieben.

Am Ende des elfmonatigen Aufenthalts in Balıkesir wurde er aufgrund seines Erfolgs vom Amt als Direktor der Sekundarschule zum Leiter des Bildungsministeriums in Adana berufen. Neben der Aufgabe als Direktor unterrichtete er die Fächer Französisch, Naturwissenschaften, Persisch, Naturgeschichte und Industrie. Aufgrund seines Jugendalters und der fundamentalistischen Einstellung in der Stadt wurde er mit verschiedenen Bezeichnungen konfrontiert; Berichte über ihn gingen zu den hohen Ämtern in Istanbul und bis zum Sultan. Zu der Zeit saß Abdülhamid II. auf dem Thron des Osmanischen Reichs. Weil der junge Direktor in der Schule ganz neu war und für sich keinen passenden Gesprächspartner fand, ging er gelegentlich zur Jesuitenkirche und unterhielt sich mit den Pfarrern; er verfolgte die wöchentlichen Zeitschriften aus Frankreich. Infolge dessen wurde er beschuldigt, er habe sich in der französischen Kirche taufen lassen. Wieder beim Unterrichten in der Sekundarschule übersetzt ein armenischer Schüler die Aussage „la grandeur de Dieu“ ins Türkische als „die

⁶¹ Ken'ân Rifâi: Seyyid Ahmed er-Rifâi (2008), S. 260.

[Körper]Größe Gottes“ (*Allah'in boyu*). Sein Lehrer sagt „Wie viel Meter ist die [Körper]Größe Gottes, kann man überhaupt von der [Körper]Größe Gottes sprechen?“ Die Darstellung im Bericht jedoch war, dass er Gott mit dem Meter messe.

Die Folge dieser Beschuldigung war erstaunlicherweise ein Aufstieg in seinem Amt vom Schuldirektor zum Leiter des Bildungsministeriums in Konya. Trotz des Aufbruches nach Konya war er aufgrund der Choleraepidemie gezwungen, einige Zeit in Tarsus zu warten. Er nutzte seine Zeit für die Übersetzung eines Werkes von Camille Flammarion ins Türkische.

Die Balkanstadt Bitola (Manastır) war sein nächster Halt, wo er seinen Murīd zum letzten Mal sah. Scheich Edhem kam aus Plowdiw zum Abschiedsbesuch. Er war mit 45 in einem eigentlich jungen Alter; doch ein Jahr vorher beim Verlassen von Istanbul verabschiedete er sich mit folgenden Worten von Hatice Cenân Hanım: „Ich werde noch ein Jahr auf der Welt bleiben; du wirst mich nicht mehr sehen können.“ Einige Monate nach diesem Abschiedsbesuch teilte er in einem Traum mit, dass er die Welt verlassen und an seine Stelle seinen jungen Murīd setzen würde. Nach dem Verlassen der Welt setzte er im geistigen Plan sein Verhältnis und seine Erziehung fort.

Nach seinem dreijährigen Amt in Bitola (Manastır) wurde Ken'ân Rifâi nach Skopje (Üsküp) versetzt. Hier lernte er durch ein interessantes Ereignis seine erste Schülerin (Murīda) kennen, die Enkelin eines Scheichs im Alter seiner Mutter, Seyyide Hanım, die gleichzeitig die Schwester des Scheichs vom bekanntesten Rifâ'î-Tekke in Skopje war.⁶² Ihr vor vielen Jahren verstorbener Großvater schickte sie zu Ken'ân Rifâi, um seine Murīda zu werden. Währenddessen steckte Ken'ân Rifâi mit seiner Mutter gemeinsam in der Vorbereitung, Skopje zu verlassen. Ken'ân Rifâi schildert dieses Ereignis wie folgt:

„Eines Tages kam eine Dame namens Seyyide, die Schwester des Scheichs vom berühmten Rifâ'î-Orden in Skopje, zu uns nach Hause mit einer Joghurt-Schüssel in jeder Hand und bat meine Mutter, von uns aufgenommen zu werden. Diese Dame war beinahe so etwas wie die Königin dieses Ortes. Sie

⁶² Der Enkel von Seyyide Hanım, Raik Baba, ist auch ein Rifâ'î-Scheich, der derzeit immer noch in Istanbul lebt.

gehe selber niemals aus, man gehe zu ihr, um sie zu besuchen. Meine Mutter erzählte mir, was diese Dame sagte. Ich sagte zu meiner Mutter, dass ich keine Ahnung von solchen Sachen habe und wie ich etwas durchführen sollte, was ich nicht kenne. Ich war dreiunddreißig Jahre alt. Ich hatte keine Ahnung von Sachen wie Scheich-Sein oder Tekke. Die Dame ging fort, aber kam am nächsten Tag wieder [und sagte]: ‚Ich bin hierher auf Befehl meines verstorbenen Großvaters, nämlich des ehemaligen Rifāʿī-Scheichs, gekommen, er hat mich wieder zu Ihnen geschickt und mir gesagt: ‚Wenn sie dich nicht annehmen, dann werde ich sie, auch wenn ihre Sachen zusammengepackt sind, nirgendwohin gehen lassen, ich bin ein Verzärtelter Gottes’.‘

Wir haben in jener Nacht von meinem Schah⁶³ den Befehl erhalten, diese Dame auf diese oder jene Art und Weise aufzunehmen, und wir haben sie angenommen. Diese Dame ist unsere erste Schwester, die sich an uns gebunden hat, obwohl wir vorher auf keinerlei Weise mit solchen Dingen etwas zu tun hatten. Gott sei ihrer Seele gnädig! Ein paar Tage später gingen wir nach Saloniki, stiegen auf das Schiff und kamen in Istanbul an. Nach einer Weile gingen wir mit meiner Mutter nach Trabzon.“⁶⁴

In ihrem folgenden Halt Trabzon gab es einen Stammgast des Hauses namens Mehmet Baba. Diese Person ist ein sich vor dem Volk versteckender Liebender Gottes. Dieser Mann, der aus Flaschendeckeln Medaillen bastelte und sie trug sowie mit unverständlichen Sätzen die Kinder hinter sich herzog, kam häufig in ihr Haus und tauchte in tiefgründige Gespräche mit seiner Mutter Hatice Cenan ein, wobei er sagte: „Ich habe Gott nicht wenig angefleht, um euch hierher anzuziehen!“

Nach einjährigem Aufenthalt in Trabzon wurde er, auf Forderung des Sultans nach einem vertrauenswürdigen Menschen, als Direktor von Numûne-i Terakki⁶⁵ in Istanbul berufen. Auf ein geistiges Zeichen hin verrichtete er alle bis zu dieser Zeit angesammelten unausgeführten Ritualgebete. Er berichtet, dass er in dieser Phase täglich etwa 300 Gebetseinheiten vollbrachte. Während dieses Amtes erhielt er ein

⁶³ Er meint seinen Murşid Scheich Edhem.

⁶⁴ Vgl. http://kenanrifai-1.com/kenan_rifai_hayati.html (Juni 2016).

⁶⁵ Diese im Jahre 1884 gegründete Gymnasialschule (das heutige Istanbul Lisesi) wurde als fortschrittlichste Bildungsinstitution seiner Zeit anerkannt.

weiteres Zeichen, welches ihm das Amt in Medina ankündigt. Die Region Ḥiğāz, also die heiligen Städte Mekka und Medina, war damals unter osmanischer Herrschaft.⁶⁶ Nach einer zweijährigen sehnsuchtsvollen Wartezeit nach diesem Zeichen wurde er vom Ministerium eingeladen und gefragt, ob er die Leitung einer Schule in Medina akzeptieren würde, was ein niedrigeres Amt darstellte. Er war sogar dazu bereit, als Dienstkraft zu gehen. Er wurde ernannt als Direktor der nach Sultan Abdülhamid II. benannten Schule (*İdâdî-i Hamîdî*), wo er vier Jahre tätig war. Ferner diente er vier Jahre im Dargāh von Hamza Rifâî, dem großen Rifâî-Scheich in Medina, und erhielt auch offiziell die Genehmigung⁶⁷ (*icâzet*), indem er den Turban der Rifâî-Ṭarîqa trug. Trotz seiner Erziehung unter Scheich Edhem hatte er keine Tekke-Erziehung erhalten; hier lernte er das Tekke-Leben und die zugehörige Tradition. Die Worte Hamza Rifâîs „Mein Sohn, ich weiß nicht, ob du mein oder ich dein Scheich bin“ erwähnt sein Sohn Kâzım Büyükkaksoy als einen Beweis für die Größe und Tiefe seiner geistigen Begabung.⁶⁸ Von nun an ist sein Name Ken'ân Rifâî, was man als Ken'ân, der zum Rifâî-Orden gehört, übersetzen kann.⁶⁹ Über die Zeit in Medina spricht er später wie folgt: „Das unbeschreiblich Freudevollste meines Lebens auf der Welt war dieses vierjährige Leben, welches ich mit meiner Sultan-Mutter verbrachte. Denn ich war verliebt in Stein, Erde und Hunde dort. Vor allem die Ehre, gemeinsam mit meiner Sultan-Mutter zu sein, [genügte mir].“⁷⁰

Es war das Jahr 1908, als er aus Medina wieder nach Istanbul zurückkehrte. Die bis 1920 herrschende neue Regierung, „die zweite osmanische Verfassungsperiode“ (II. Meşrûtiyet) zwischen der Machtübernahme der Jungtürken und dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches nach dem Ersten Weltkrieg, wurde genau zu dieser Zeit verkündet. In dieser 12 Jahre andauernden schwierigen Phase lernt das Osmanische Reich die parlamentarische Demokratie, Wahlen, politische Parteien und militärischen Putsch kennen. Ferner werden die Balkankriege sowie der erste Weltkrieg erlebt.

⁶⁶ Die Osmanen beherrschten dieses Gebiet in den Jahren 1517-1916.

⁶⁷ Die Genehmigung ist von den Sufi-Meistern an diejenigen zu verleihen, die fähig sind, das spirituelle Wissen weiterzuleiten und als Sufi-Meister zu wirken. Sie erfordert nicht die Überlieferung einer bestimmten Lehre, sondern die mystische Reife (vgl. Meier: Quşayrî's tartîb as-sulûk (1963), S. 2).

⁶⁸ Vgl. Büyükkaksoy: Yüce Veliler (1973), S. 511.

⁶⁹ Trotz der Übernahme des Nachnamens „Büyükkaksoy“ nach dem Inkrafttreten des Nachnamengesetzes 1935 in der Türkei, verwendete er in seinen Werken den Namen Ken'ân Rifâî.

⁷⁰ Vgl. http://kenanrifai-1.com/kenan_rifai_hayati.html (Juni 2016); Ken'ân Rifâî: Seyyid Ahmed er-Rifâî (2008), S. 259.

Während die neue Regierung unter Abdülhamid II. und dem Komitee für Einheit und Fortschritt (*İttihad ve Terakkî*) Ken'ân Rifâî die Eröffnungserlaubnis für seinen Dargâh gewährte, ernannte sie ihn andererseits zum Direktor des Darüşşafaka Gymnasiums in Istanbul. Hierbei erfolgte seine geistige Aufgabe parallel zu seinem Lehrberuf. Somit arbeitete er nach Absolvierung des Galatasaray-Gymnasiums in unterschiedlichen Stufen der Bildung und in verschiedenen Gebieten des Osmanischen Reiches als Schulleiter und Lehrbeauftragter. Nach verschiedenen Positionen in Anatolien, in den Balkanstaaten und Medina war er in Istanbul bis zu seiner Pensionierung auf mehreren Stellen tätig. Trotz seines Ruhestandes gab er seinen Beruf als Erzieher nicht auf, er führte ihn weitere 13 Jahre fort⁷¹ im griechischen Gymnasium Fener im Stadtteil Galata, wo sein Bild und seine Worte noch heute hängen.

Der im Spracherwerb hochbegabte und erfolgreiche Ken'ân Rifâî konnte Französisch, Arabisch, Persisch, Tscherkessisch, Deutsch, Griechisch und letztlich die englische Sprache, die er nach seinem 80. Lebensalter, aufgrund seiner Überzeugung, sie sei die Sprache der Zukunft, zu lernen begann.

2.3 Die Eröffnung seines Dargâhs in Istanbul

Als er im Jahre 1908 nach Istanbul zurückkehrte, betrat er sein Amt als Scheich im Dargâh, welches seine Mutter mit eigenen Mitteln im Garten ihres Hauses bauen ließ. Ken'ân Rifâî war damals 41 Jahre alt. Die Bezeichnung seines Dargâhs als „Ümm-ü Ken'ân Dergâhı“ (Dargâh der Mutter von Ken'ân) war wiederum ein Zeichen seiner Liebe und Verbundenheit zu seiner Mutter. Er bezeichnet sich selbst auch als „Hâdim-i Hangâh-ı Ümm-ü Ken'ân“, also als der Diener des Dargâhs von Ken'âns Mutter. Mit seinem vertrauten Freund Server Hilmi Bey⁷² aus Schulzeiten besuchte er zuerst die Tekkes in Istanbul, um die Struktur und Normen dieser zu erkunden und die Ordnung der zu eröffnenden Tekke zu bestimmen. In jener Zeit befanden sich in Istanbul mehr als 360 Dargâhs. Zu den Tätigkeiten des Dargâhs zählen Versammlungen, wo u.a. regelmäßig die Maṭnawî von Rûmî kommentiert

⁷¹ Vgl. Ken'ân Rifâî: Seyyid Ahmed er-Rifâî (2008), S. 259; Büyükkaksoy: Yüce Veliler (1973), S. 512.

⁷² Die innige und vertraute Freundschaft mit Server Hilmi Bey (gest. 1930), der gleichzeitig sein Nachfolger war, hielt von der frühen Schulzeit bis zum Tode an.

und erläutert wird, Abende, in denen die Namen Gottes in Begleitung von Musik sehr oft wiederholt werden (Dīkr), Versammlungen für das Semâ-Ritual der Mawlawī-Derwische, speziell für Frauen vorgesehene Lehrreden usw. stattfinden. Die Feststellung seines Sohnes Kâzım Büyükkaksoy kann einen Einblick in das Funktionieren seines Dargāhs und im Allgemeinen in das damalige sufische Leben in Tekkes geben:

„Bevor freitags im Dargāh gegen Nachmittag mit Dīkr begonnen wurde, unterrichtete er das Maṭnawī; die İlāhīs (religiös-mystische Gesänge), welche seine eigenen Kompositionen waren, wurden von Zâkirs⁷³ mit schönen Stimmen gesungen und in Verzückerung angehört. [...] Zum Dargāh von Hazret Ken'ân Rifâi kamen die höchsten Persönlichkeiten Istanbuls und auch Scheichs aus diversen Ṭarīqas. Die in diesen erkenntnisvollen Versammlungen gehaltenen Lehrreden und die jeden befriedigenden prägnanten Reden besaßen eine Eigenschaft, die es wert war, sich mit seinem ganzen Dasein darauf einzulassen.“⁷⁴

Nach der 16 Jahre andauernden Tätigkeit als Scheich im Dargāh nahmen all diese Tätigkeiten ihr Ende, als im Jahre 1925 alle vorhandenen Tekkes in der Türkei gesetzlich verboten und dementsprechend geschlossen wurden.

2.4 Die Schließung der Tekkes und seine Entgegnung

Die Tekkes als wichtige Institutionen des Sufismus spielten seit der Errichtung und Entwicklung des Osmanischen Reiches in vielerlei Hinsicht eine bedeutende Rolle im sozialen Leben, beginnend mit religiöser und moralischer Erziehung bis zur Förderung und Erhaltung der schönen Künste. Auch im Befreiungskrieg (1919-1923) spielten die Tekkes durch ihre intensive Unterstützung eine große Rolle beim Sieg in diesem Kampf. Im letzten Zeitabschnitt des Osmanischen Reiches, als es an Macht einbüßte und in jedem Gebiet anfang zu verfallen, begannen auch Tekkes zu degenerieren. Sie verloren an Lebendigkeit und an produktiver Beschaffenheit.

In seinem Leben zwischen den Jahren 1867-1950, welches die vier Phasen, die Monarchie, die erste und zweite Verfassungsperiode (1876 und 1908), die Republik (1923) und auch die Anfangsphase der Demokratie (1950) einnimmt, erlebte Ken'ân

⁷³ Zâkirs sind diejenigen, die während der Zeremonien in den Tekkes *ilâhî* singen.

⁷⁴ Büyükkaksoy: Yüce Veliler (1973), S. 512.

Rifâî die beschleunigte Modernisierung des Osmanischen Imperiums unter Atatürk, die Abschaffung des seit mehreren Jahrhunderten bestehenden Sultanats und des Kalifats. In dieser Ära wurden sowohl im religiösen als auch im politischen Bereich sehr beunruhigende und tiefgehende Änderungen erlebt.

Als im Jahre 1925 alle religiösen Erziehungs- und Bildungsinstitutionen, darunter auch die Tekkes, durch die Regierung geschlossen wurden, entfachte dies unterschiedliche Reaktionen.⁷⁵

Ken'ân Rifâî akzeptierte diese Regelung, ohne den kleinsten Widerspruch und ohne jegliche Unzufriedenheit zu äußern. Der Abschnitt seines Lebens von 1925 bis 1950 und die darauffolgende Umsetzung des sufischen Lebens sowie der Erziehungsstil seiner Nachfolgerin Sâmîha Ayverdi dienen als ein Muster für das Erleben und die Entwicklung des Sufismus nach der Țarîqa-Phase in der Türkei. Somit veranschaulichte er, dass Țarîqa und Tekke keinen Zweck, sondern nur Mittel darstellen. Glaube, Menschlichkeit und das Wesen des Sufismus waren für ihn nicht unbedingt von diesen Institutionen abhängig. So sagt er: „So wie es keine bremsende Hand für die Lava eines ausbrechenden Vulkans gibt, so gibt es keine Kraft, die das Herabfließen des Sufismus (Taşawwuf) auf die Erde verhindern kann.“⁷⁶

Im Februar 1930 begegnet Ken'ân Rifâî eines Tages in der Bâyezid Moschee Abdûlbâki (Baykara) Dede, dem Scheich der Yenikapı Mevlevî Tekke (Yenikapı Mevlevîhânesi). Als Abdûlbâki Dede seine Trauer über die Schließung der Tekkes äußert, sagt er: „Wir sind wieder das, was wir sind! Früher waren wir Vertraute (*demsâz*) in der sichtbaren Tekke, jetzt errichten wir die Tekke des Herzens (*dilsâz*) ... Jetzt wurde der Körper zur Tekke, das Herz zum Standplatz (*makâm*)“, und er zitiert folgenden Vers von Niyâzî Mısrî, dem bekannten türkischen Mystiker und Dichter:

In der Moschee und in der Schenke, im Hause oder in der Ruine

*An der Kaaba oder im Götzentempel rufe ich: Freund! Freund!*⁷⁷

⁷⁵ Siehe dazu Kara: Cumhuriyet Türkiye'si'nde Tarikatler (2015), S. 100 ff.

⁷⁶ Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 221.

⁷⁷ Siehe ebenda, S. 100. „Mescid ü meyhânede, hânede virânede, Kâ'be'de puthânede çağırırım dost“ (Kavruk: Niyâzî-i Mısrî Dîvân-ı İlâhiyât (2011), S. 30).

Ken'ân Rifâî betrachtet diesen Entschluss der Regierung mit der Anschauung des Sufismus „im Geschehenden liegt das Gute“ als einen zu befolgenden Befehl (*'ulû l-amr*)⁷⁸ und als eine Offenbarung Gottes.⁷⁹ Er befolgte sorgfältig das gesetzliche Verbot, indem er sagt: „Der Untersagende ist Gott, gewiss wird gehorcht.“⁸⁰

Nach ihm bestanden viele Tekkes nur noch aus bloßen Formen und Ritualen; diese waren fern von der wissenschaftlichen Kompetenz, die den Bedürfnissen der Zeit entsprach. Es existierten viele Scheichs ohne entsprechende Fähigkeiten. Einem Journalisten, der über dieses Thema ein Interview führen will, brachte er mit seiner Äußerung zum Erstaunen, dass er die durchgeführte Vorgehensweise der Regierung völlig billige und nur wenige der ca. 400 in Istanbul vorhandenen Tekkes eine Institution der Erkenntnis darstellen würden.⁸¹

Ken'ân Rifâî war in seinem Respekt gegenüber dem Verbot der Regierung aufrichtig. Eines Tages in 1929, als sein Nachfolger Server Hilmi Bey unüblicher Weise in Versunkenheit mit Semâ⁸² anfang, hielt er ihn dabei sofort auf und sagte: „Das geht nicht mein Herr, in dieser Zeit geht so etwas nicht! Wenn dies verboten und untersagt wurde, so kann es nicht sein. Wir befolgen die Worte der Zuständigen (*'ulû l-amr*). Denn wir wissen, dass der von dort Sprechende Gott der Wahre (*Hak*) ist.“⁸³ Nicht einmal in einem Raum mit drei Personen ließ er eine gesetzeswidrige Handlung zu. Diese Haltung behielt er bis zu seinem Tode bei; seine Lehrreden und seine geistige Erziehung beschränkte er dabei auf seine Verwandten und Vertrauten. Die beunruhigenden und belästigenden Kontrollen der Regierung nahmen in den 25 Jahren bis zu seinem Tode im Jahre 1950 trotzdem kein Ende, was möglicherweise an seinem Einfluss auf die Gesellschaft liegt.

Die Schriftstellerin und seine Nachfolgerin Sâmîha Ayverdi bringt einerseits die positiven Beiträge und die Bedeutung der Funktionen innerhalb der Gesellschaft, andererseits die Notwendigkeit der Aktion von Atatürk trotz vieler Kritiken folgend zum Ausdruck:

⁷⁸ Hinweis auf den Vers 4:59: „O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Gott und gehorchet dem Gesandten und den Zuständigen (Befehlshabern) unter euch.“

⁷⁹ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 124.

⁸⁰ Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 654.

⁸¹ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 121.

⁸² Semâ ist die Zeremonie des Mevlevî-Ordens, in der sich die Mevlevî-Derwische in Begleitung von Musik drehen.

⁸³ Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 124.

„Aber diese Institution, die eine Zeitlang in derart gedeihlicher und segensreicher Richtung sich entwickelt und derartig großzügig der Erde Mustermenschen geschenkt hatte, veränderte langsam Aussehen und Wesen und gelangte zuletzt zu einer Zeit des Niederganges, so dass die Erziehungsfähigkeit, die eine Weile der Gemeinschaft die auserlesensten, vorbildlichsten Elemente geschenkt hatte, unfruchtbar geworden war, und kein Segen mehr in ihr blieb. Die Klöster, die jahrhundertlang als Akademien der Künste und Wissenschaften dem Fanatismus die Stirn geboten hatten, verloren, nachdem jener reichlich strömende Fluss zum Stillstand gekommen war, auch ihre anderen Gedankenelemente und Prinzipien eines nach dem anderen, ja, sie sanken auf ein solches Niveau ab, dass sie sich nur noch auf Kosten der Gesellschaft durchschlugen, und sie boten innerlich und äußerlich den Anblick eines Faulenzerheimes. So hielt es schließlich der Wille, der eine Zeitlang ihr Entstehen und ihre Entwicklung gesichert hatte, für angemessen, sich in Form eines staatlichen Eingriffes zu manifestieren...“⁸⁴

Nach der Schließung der Tekkes im Jahre 1925 wurde die Tekke, welche bereits das Familieneigentum war, als Wohnung benutzt; mit seinen Lehrreden innerhalb der Familie und unter Vertrauten führte er die Erziehung dieser fort. Er starb am 7. Juli 1950 und wurde auf eigenen Wunsch im Innenhof der Merkez Efendi Moschee in Istanbul begraben.

2.5 Seine Werke

Über die Auffassung des Sufismus von Ken'ân Rifâî erfährt man zum größten Teil aus den Sammlungen seiner Lehrreden, die seine Schüler fortwährend notiert, später geordnet und zusammengetragen haben. Neben diesen Sammlungen gibt es auch Werke, die von eigener Hand geschrieben und zu seiner Lebenszeit veröffentlicht wurden:

1. **Muktezâ-yı Hayat** (Das Erfordernis des Lebens, Istanbul 1890/91). Dies ist ein naturwissenschaftliches Werk, welches er während seines Aufenthalts in Balıkesir

⁸⁴ Ayverdi: Istanbul Geceleri (1952), S. 183; zitiert in Schimmel: Yunus Emre (1961), S. 32-3.

aufgrund seines Amtes anfertigte. Der Autor weist im Vorwort darauf hin, dass er dieses Buch durch Übersetzung aus französischen Büchern erstellt hat.

2. **Dünyanın Inkılâbı** (Die Umwandlung der Welt). Eine Übersetzung aus Camille Flamarion.

3. **Rehber-i Sâlikîn** (Der Führer der [auf dem spirituellen Pfad] Schreitenden, Istanbul 1911). Dies ist eine Schrift über die Grundlagen und Verhaltensregeln in der *Ṭarīqa*.

4. **Tuhfe-i Ken'ân** (Das Geschenk des Ken'ân, Istanbul 1911). Das Werk enthält die Übersetzung von circa 340 Hadīthen des Propheten, die Übersetzung der *Qaṣīdat al-burda* (Gedicht des Mantels) von Imām al-Būṣīrī (gest. 1296) aus Ägypten, eine Ode zur Lobpreisung des Propheten und einen Teil der Gedichte des Autors.

5. **Seyyid Ahmed er-Rifâî** (Istanbul 1924). Das umfangreiche Werk über den Gründer der Rifā'î-Ṭarīqa Aḥmad ar-Rifā'î (gest. 1183), über sein Leben, seine Wesensart und die Grundlagen seines Pfades wurde zuerst 1924 veröffentlicht, ein Jahr vor der Schließung der Tekkes in der Türkei, als er noch als Scheich tätig war. Wie der Autor im Vorwort bemerkt, wurde dieses Werk mit Hilfe von Übersetzungen und Übernahmen aus einigen arabischen Werken geordnet und verfasst. Das folgende arabische Werk *Qilādat al-ğawāhir fī dīkr al-ğawṭ ar-Rifā'ī wa-itbā'ihī al-akābir* von Scheich Abū'l-Hudā al-Ḥālidī as-Sayyādī⁸⁵ ist das umfangreichste Werk über die Ṭarīqa Aḥmad ar-Rifā'īs und seine Nachfolger, welches durch Einbeziehung alter Quellen und Erzählungen (*Manāqibnāma*) bereichert wurde.

Eine weitere im Vorwort erwähnte arabische Quelle *Kitāb as-sayr wa'l-masā'ī fī aḥzāb wa-awrād as-sayyid al-ğawṭ al-kabīr ar-Rifā'ī* von Sayyid İbrahim Efendi ar-Rāwī ar-Rifā'ī (Aleppo, 1891) enthält 52 *wird*⁸⁶ und die Grundlagen der Rifā'î-Ṭarīqa. Die weiteren zwei Quellen, von denen Ken'ân Rifâî Gebrauch machte,

⁸⁵ Abū l-Hudā al-Ḥālidī as-Sayyādī: *Kitāb qilādat al-ğawāhir fī dīkr al-ğawṭ ar-Rifā'ī wa-itbā'ihī al-akābir*. Beirut: al-Maṭba'a al-Adabīya, 1883.

⁸⁶ Bestimmte Andachtsübungen, Gebete oder Koranabschnitte, die regelmäßig gesprochen werden.

stammen von Aḥmad ar-Rifāʿī: *Nizām al-ḥāṣṣ fī ahl al-iḥtiṣāṣ und al-Burhān al-muʿayyad*.⁸⁷

Der Autor hat im Werk einen Teil seiner eigenen Gedichte miteinbezogen. Das Buch wurde von Mustafa Tahralı ins heutige türkische Alphabet umgesetzt, sprachlich vereinfacht und im Jahre 2008 nochmals veröffentlicht. In diese Ausgabe wurden die Gedichte, da sie später separat veröffentlicht wurden, nicht mit aufgenommen, von den 52 *wird* nur das achte als Beispiel aufgenommen und eine siebenseitige Erklärung über die Symbolik der Zeichnung im inneren Buchdeckel hinzugefügt.⁸⁸ Am Ende wurden die 15 Zweige des Rifāʿī-Ordens beigefügt.

6. **İlâhiyât-ı Kenʿân** (Istanbul 1925). Das aus seinen Gedichten bestehende Buch wurde mit dem Titel İlâhiyât-ı Kenʿân zum ersten Mal in seiner Lebenszeit veröffentlicht. Kenʿân Rifâî veröffentlichte einen Teil seiner Gedichte zuerst im „Tuhfe-i Kenʿân“ 1911, dann nochmal im „Rehber-i Sâlikîn“ 1911 und den größten Teil am Ende des Werkes „Seyyid Ahmed er-Rifâî“ 1924. Im Jahre 1925 wurden die Gedichte in diesen drei Büchern auf die Bitte und mit einem Vorwort seines Schülers Mustafa Şerif mit neuen Ergänzungen und Veränderungen unter dem Namen „İlâhiyât-ı Kenʿân“ veröffentlicht.⁸⁹ Im gleichen Jahr veröffentlichte sein Schwiegersohn Ziya Cemal Bey diese Gedichte, von denen die Mehrheit bereits in Musik umgesetzt wurde, mit seinen Noten in einer anderen Ausgabe. Viele dieser Kompositionen gehören wieder zu Kenʿân Rifâî, und auch zu den Komponisten İzzeddin Hümâî Bey und Muallim Kâzım Bey.⁹⁰ Die Ausgabe mit dem heutigen türkischen Alphabet wurde 1974 von Yusuf Ömürlü⁹¹ mit der Neuschreibung der Noten vollzogen. Über diese Gedichtsammlung (İlâhiyât) äußert Kenʿân Rifâî seine Ansicht, dass Rûmîs Maṭnawî die Auslegung des Korans sei, der Dîwân von Niyâzî-i Mîsrî die Auslegung des Maṭnawî und İlâhiyât-ı Kenʿân wiederum die Auslegung dieses Dîwâns.⁹²

⁸⁷ Vgl. Kenʿân Rifâî: Seyyid Ahmed er-Rifâî (2008), S. 9-10 (im Vorwort von M. Tahralı).

⁸⁸ Diese Zeichnung enthält wichtige detaillierte Symbole über die Seele und die Stufen der Seele, die in folgenden Kapiteln ausführlich bearbeitet werden.

⁸⁹ Vgl. Kenʿân Rifâî: İlâhiyât-ı Kenʿân (2013), S. 17.

⁹⁰ Für İzzeddin Hümâî Bey und Muallim Kâzım Bey siehe Öztuna: Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi (1990), I:252 und II:463.

⁹¹ Für Yusuf Ömürlü siehe Balcı: Cıbalıʿden Kubbealtına Yusuf Ömürlü (2003).

⁹² Vgl. Sargut: Açık Denize Yolculuk (2014), S. 46.

7. 40 Derste Arapça (Arabisch in 40 Lehreinheiten, 1898/99). Dies ist ein Buch, das er während seines Aufenthalts in Medina mit dem Ziel, die arabische Sprache praktisch zu vermitteln, auf Osmanisch vorbereitete und welches mit lateinischem Alphabet nicht veröffentlicht wurde.

Es wäre unvollständig, hier die über vierzig Werke, Romane und Sammelbände Sâmiha Ayverdis nicht zu erwähnen. Ihre Werke sind voll mit den Aussagen, Übertragungen aus seinen Lehrreden und Details aus dem Leben ihres Muršids. Die Hauptfiguren in vielen ihrer Romane stellen ihren Muršid und die Persönlichkeiten aus seiner nahen Umgebung dar. Die unten aufgeführten Werke sind zum Teil durch ihre Autorenschaft entstanden.

8. Mesnevî Hâtîrâları (Die Erinnerungen aus dem Maṭnawî). Rûmî zählt zu den wichtigsten Gelehrten der Sufi-Tradition und seine zentrale Rolle für die Geschichte des Sufismus ist unumstritten. Sein sechsbändiges Maṭnawî wird als ein Klassiker der mystischen Dichtung anerkannt. Dieses Werk wurde in der osmanischen Sufi-Tradition nicht nur vom Mevlevî-Orden, sondern auch von allen anderen Sufi-Orden und Sufi-Meistern als eine Hauptquelle und ein Lehrbuch akzeptiert und genutzt. Auch für Ken'ân Rifâî gehörte das Maṭnawî zu den faszinierendsten Büchern der Geschichte des Sufismus.

Er führte im Ümm-ü Ken'ân Dergâh in Fatih Hırka-i Şerif zwischen den Jahren 1908-1925 an bestimmten Tagen seine Maṭnawî-Lesungen regelmäßig fort, dabei nahm er die Maṭnawî-Auslegung von İsmâil Ankaravî Rusuhî als Grundlage. Die in der Dargâh-Zeit regelmäßig stattfindenden Maṭnawî-Lesungen und Lehrreden Ken'ân Rifâîs wurden von seinen Schülern niedergeschrieben und nach seinem Tode in zwei Büchern veröffentlicht.

Die erste Sammlung dieser Lesungen wurde von seinem Sohn Kâzım Büyükkaksoy vollzogen und 1952 veröffentlicht. Aufgrund der unveränderten Sprache während der Zusammenstellung gibt das Werk einen klaren Einblick in die originalen Ausdrücke Ken'ân Rifâîs und über seine reiche, fließende und poetische Sprache⁹³, die von

⁹³ Nachdem ein Mevlevî Scheich Kazasker Molla seine Lehrreden besucht hatte, so berichten seine Schüler, erzählte er den Scheichs der Yenikapı Mevlevî-Dargâh, dass er niemals solch eine Lehrrede wie in diesem Dargâh gehört hat, obwohl er seit 50 Jahren Maṭnawî liest und lehrt; er empfahl ihnen, das Maṭnawî von Ken'ân Rifâî zu erfahren (vgl. Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 288).

einem Bektâşi-Derwisch, der zum ersten Mal seine Lesungen besuchte und in hohem Maße beeindruckt war, in seinem direkt danach verfassten Gedicht mit den Worten „Es floß wie die Flüsse des Paradieses“ beschrieben wurde.⁹⁴

9. **Şerhli Mesnevî-i Şerîf** (Kommentar zu Rûmî's Maṭnawî, Istanbul 1973). Die während der oben erwähnten Lesungen festgehaltenen Notizen von Sâmiha Ayverdi, Semiha Cemâl und seinem Schwiegersohn Ziya Cemâl Büyükkaksoy wurden später in einer Kommission vergleichend zusammengeführt und vom Kommissionsmitglied Nihat Sâmi Banarlı (1907-1974)⁹⁵ an das heutige Türkisch angepasst. Dies enthält nur die Auslegung des ersten Bandes vom Maṭnawî.

Rûmî's Maṭnawî, in welchem Rûmî die Tiefen der menschlichen Psychologie und die unterschiedlichen Bilder der sufischen Erfahrung in Versform und mithilfe von Geschichten vermittelt, wird aufgrund seiner Komplexität und der reichen Symbolik in der Sufi-Tradition typischerweise durch das Medium eines Kommentars gelesen. Ken'ân Rifâî's Auslegung der ersten 4050 Verse wird als eine der besten Auslegungen betrachtet; sie wurde durch die Initiative seiner Nachfolgerin Cemâlnur Sargut von Victoria Holbrook ins Englische übersetzt und 2011 veröffentlicht.⁹⁶ Es gibt eine im Laufe von Jahrhunderten geschriebene, ausgewogene türkische Literatur von Kommentaren zu Rûmî's Maṭnawî.⁹⁷ Dieser Kommentar von Ken'ân Rifâî aus dem frühen 20. Jh. stellt das erste Beispiel aus dieser Literatur dar, das ins Englische übersetzt wurde. Ibrahim Gamard (1947-), der amerikanische Mevlevî-Murşid, beschreibt das Werk „Listen. Commentary on the Spiritual Couplets of Mevlana Rumi“ von Ken'ân Rifâî als das wichtigste auf Englisch veröffentlichte Werk seit den letzten 70 Jahren, welches einen großen Beitrag zum Verständnis des Maṭnawî⁹⁸ leistet, also seit der großartigen Übersetzung und Auslegung von Nicholson.⁹⁹

⁹⁴ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 356; Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 177.

⁹⁵ Er ist ein bekannter türkischer Literaturhistoriker, -lehrer, Schriftsteller und Dichter.

⁹⁶ Rifâî, Ken'ân: Listen. Commentary on the Spiritual Couplets of Mevlana Rumi. Trans. by Victoria Holbrook. Louisville: Fons Vitae, 2011.

⁹⁷ Beispiele: Konuk: Mesnevî-i Şerîf Şerhi (2009); Şem'i: Şerh-i Mesnevî (1588-1596); Ankaravî: Şerh-i Mesnevî (1289); Tahirü'l-Mevlevî: Mesnevî (o.J.) usw.

⁹⁸ Rûmî gilt in Amerika als Bestseller-Autor. Siehe dazu Ken'ân Rifâî: Listen (2011), S. xvi (Vorwort von Carl Ernst).

⁹⁹ Vgl. Safi: Kenan Rifai: Timeless Sufi teachings made timely for a turbulent world (der nicht veröffentlichte Symposiumsbericht von 2015, der voraussichtlich Ende 2016 gedruckt wird, kann unter dieser Webseite angeschaut werden: <https://www.youtube.com/watch?v=gsAIL-3AVB8>; siehe auch Nicholson: The Mathnawî of Jalāluddīn Rûmî (1926-34).

Dieses Werk dient mit seiner Auslegung unter Einbeziehung des Wissens seiner Zeit als eine wichtige Quelle. Ken'ân Rifâî erschließt in dieser Auslegung einzeln die Charaktere und Symbole der Geschichten und macht diese für menschliches Erleben zugänglich, verknüpft die Verse mit den Koranpassagen, den Hadithen des Propheten und mit den Aussagen und Gedichten der Sufi-Meister aus den arabischen, persischen und türkischen Sufi-Traditionen. Somit kommen die unterschiedlichen Epochen der Geschichte des Sufismus und zahlreiche Stile und Auslegungen vieler Sufi-Gelehrten in seiner Erzählung zusammen und bilden eine harmonische Einheit.

Bei den Sätzen mit „die aus dieser Geschichte zu ziehende Lehre ist“ beginnend, gleicht er die Geschichten unmittelbar unserem Leben an, lässt sie den Leser eins zu eins erfahren, macht auf unseren Anteil davon aufmerksam und lehrt uns, wie wir sie bei unserem Selbst (*nafs*) erleben. Ein kurzes Beispiel kann seine Methode besser vergegenwärtigen. Die Verse des Maṭnawī „Ein Löwe, ein Wolf und ein Fuchs waren in den Bergen auf die Jagd gegangen, [...] damit alle drei zusammen viel und große Beute in dieser tiefen Wildnis machen“¹⁰⁰ kommentiert er folgendermaßen:

„[...] also der Wolf der Triebseele (*nafs*), der Fuchs des Verstandes und der Löwe des Geistes wurden Weggenossen miteinander, um die Gotteserkenntnis zu jagen. Die drei jagen gemeinsam in dieser umfassenden Weite der äußeren und inneren Welten (*sahrâ-yı vâsî-i nâsût ve melekût*¹⁰¹) die Lichter der Erkenntnis Gottes (*envâr-ı maarîf-i ilâhiyye*). Zwar gab es für den Löwen Scham in der Genossenschaft mit ihnen, aber der Löwe wies Güte auf. Er zeigte ihnen seine Kameradschaft aus seiner Gnade und Großherzigkeit. So wenn der Körper die Glückseligkeit durch den Geist erreicht, tritt er gemeinsam mit ihm ins Paradies ein¹⁰², gleichzeitig erfährt er die Schau des Antlitzes Gottes. Aber wo ist der Körper, wo ist der Geist! Ist es möglich für den Körper auf derselben Ebene wie der Geist zu stehen?“¹⁰³

10. **Sohbetler** (Die Lehrreden. Istanbul 1991-92). Die Lehrreden Ken'ân Rifâîs wurden von 1922 bis zur Schließung der Tekkes in 1925 von seinem Schwiegersohn

¹⁰⁰ Rûmî: Maṭnawī (1999-), I:3013-3015.

¹⁰¹ Oder: die Welt der Sinne und die des Herzens.

¹⁰² Ken'ân Rifâî spricht von zwei Arten des Paradieses. Das weltliche Paradies ist das Paradies der Erkenntnis, in welches man mit dem „Sterben vor dem Sterben“ eintritt (vgl. Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 578).

¹⁰³ Büyükkasoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 133-34.

Ziya Cemal Büyükkaksoy bei den Herrenversammlungen¹⁰⁴ und von Sâmîha Ayverdi und Semiha Cemâl in den Versammlungen unter der Familie und den Vertrauten niedergeschrieben; dabei reflektieren sie nur einen sehr begrenzten Zeitabschnitt seines Lebens. Diese Zusammenlegungen wurden zuerst in den Jahren 1991-92 in zwei Bänden veröffentlicht. Ein kleiner, nicht integrierter Teil wurde wiederum 1951 im Werk „*Ken’ân Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*“¹⁰⁵ veröffentlicht, welches von vier seiner Schülerinnen verfasst wurde.¹⁰⁶ Ferner enthält das Buch „Dost“ (Der Freund), das von Sâmîha Ayverdi als eine Art Biographie von Ken’ân Rifâi angefertigt wurde, weitere Lehrreden.¹⁰⁷

Diese letzten Werke, die Lehrreden und die Kommentare zum Maṭnawî präsentieren präzise Beispiele, die den Zustand und die Entwicklung der türkischen Sufi-Tradition im letzten Zeitabschnitt des osmanischen Reichs darlegen.

Sâmîha Ayverdi, die den größten Teil ihres Lebens damit verbrachte, das Wissen ihres Murşids in Büchern festzuhalten und das Belehren der Menschen mithilfe ihrer Schriften in den Vordergrund zu stellen,¹⁰⁸ drückt aus, dass die eigentlichen Werke Ken’ân Rifâis die Menschen sind, die er erzogen hat.¹⁰⁹ Mit seiner gehobenen Bildung widmete er sein ganzes Leben der Vermittlung der Gottesliebe, dem Einheitsverständnis und den Wegen, wie man dies auf das menschliche Leben übertragen kann; für ihn bedeutete Gottesdienst auch, Menschen zu dienen und positiv auf sie einzuwirken.

In seinem Leben, welches die osmanische Periode und die Periode der Republik umfasst, beeinflusste Ken’ân Rifâi mit seiner Erkenntnis und Liebe neben den Sufi-Gemeinschaften auch die Menschen aus allen Altersgruppen und Bildungsständen, die aus allen gesellschaftlichen Schichten kamen, wie Intellektuelle, Autoren, Künstler usw. Der ausgezeichnete Kalligraph Hattat Aziz Efendi (1872-1934) war

¹⁰⁴ Diese Versammlungen begannen bereits im Jahre 1905, jedoch wurden nur vier von 19 Jahren der Lehrreden niedergeschrieben (vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 483).

¹⁰⁵ Übersetzt: Ken’ân Rifâi und das Muslimsein im Lichte des 20. Jahrhunderts.

¹⁰⁶ Ayverdi, Sâmîha; Araz, Nezihe; Erol, Safiye; Huri, Sofi: Ken’ân Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık. Istanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003.

¹⁰⁷ Ayverdi, Sâmîha: Dost. Istanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1995.

¹⁰⁸ Unter anderem wegen der Erfordernisse und Einschränkungen ihrer Zeit.

¹⁰⁹ Vgl. Ayverdi: Dost (1995), S. 31.

sein Nachfolger (*halîfe*). Die Scheichulislams¹¹⁰ der letzten osmanischen Periode wie Haydarizâde İbrahim Efendi (1864-1933), Nesimi Efendi und Abdullah Efendi waren die Stammbesucher seines Dargâhs und seine Verbundenen.¹¹¹ Als Scheichulislam Haydarizâde İbrahim Efendi zum Schüler (Murîd) Ken'ân Rifâîs wurde, wurde er kritisiert, warum er sich nicht an eine Person wie Esat Efendi von gesetztem Alter, dem Populärsten und Gelehrtesten jener Zeit, sondern an Ken'ân Rifâî gebunden hatte, antwortete er: „Das erlernte Wissen (*kāl ilmi*) von Esat Efendi besitze ich auch, doch sein mich faszinierendes inneres Erfahrungswissen (*hâl ilmi*) gibt es weder bei Esat Efendi, noch bei mir. Mich zog seine Geistigkeit (*rûhâniyet*) an!“¹¹²

Ferner gab es sonderbare Persönlichkeiten unter seinen Schülern (Murîd) wie der Türkei-Vertreter des Patriarchen der chaldäischen Kirche Âbid Efendi¹¹³ und eine Priestertochter Sofî Huri, eine der vier Autorinnen des Buches „Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık“. Sie beschreibt ihre Auffassung über ihren Murşid, dass er in seiner Person die den alttestamentlichen Propheten ähnelnde Erhabenheit mit einer Hoheit würdigem Feingefühl und Großherzigkeit (*müsâmahe*) vereinigt.¹¹⁴ Die Worte des französisch-katholischen Priesters André Duchemin hinsichtlich der ersten Begegnung mit ihm können über die Persönlichkeit von Ken'ân Rifâî einen Eindruck geben:

„Die Erinnerung des Tages, an dem ich zum ersten Mal Ken'ân Bey vorgestellt wurde, hinterließ in mir einen recht tiefen Eindruck. Ich sah in Fatih, in Ekrem Bey's Haus¹¹⁵ eine auf mich zukommende, gutaussehende und alte Person. Seine einwandfreie Kleidung, sein lebendiger und

¹¹⁰ Es gilt als ein Ehrentitel für islamische Religionsgelehrte. Scheichulislam stellt die oberste religionsrechtliche Autorität des osmanischen Reiches und den religiösen Berater des Sultans dar.

¹¹¹ Vgl. Tahralı: Kenan Rifai (2002), 25:254-255.

¹¹² Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 114.

¹¹³ Die chaldäische Kirche ist der mit Rom unierte Teil der syrischen Kirche des Ostens, dessen Hauptsitz sich in Bagdad befindet; sie wird u.a. auch in der Türkei vertreten. Diese Person bindet sich mit dem Eintritt in den Islam an Ken'ân Rifâî (siehe Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 93, 260, 390, 412).

¹¹⁴ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 293.

¹¹⁵ Der Architekt Ekrem Ayverdi ist der große Bruder von Sâmîha Ayverdi und gehört zu den Schülern von Ken'ân Rifâî. Im Bereich der türkischen Architektur bereicherte er diese mit vielen Werken. Weiterhin trug er zur Restauration von unzähligen Werken bei. Er ist auch der Autor vieler Werke wie *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri* (Die erste Periode der osmanischen Architektur), *Osmanlı Mimarîsinde Fatih Devri* (Die Periode von Fâtih in der osmanischen Architektur) und *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri* (Die Werke der osmanischen Architektur in Europa).

tiefgründiger Blick, seine volltönende Stimme, seine Liebenswürdigkeit, insgesamt alles war diesem bekannten Menschen sehr angemessen. Seine innere, geistige Beschaffenheit wurde zu einer Oase der Ruhe und Stille. Mit seinem weiten kulturellen Schatz schmückte er seinen harmonischen und beredten Ausdruck mit kleinen, weisen und geistreichen (*nükteli*) Geschichten. Er akzentuierte das Thema gelegentlich mit kleinen Schweigepausen, die seinen Ansprechpartnern, die ihre Herzen geöffnet hatten, sehr lang erschienen. Sein Schatz des Glaubens [...] zeigte sich mir nach einigen gewohnheitsmäßigen Sätzen. Dass er einige Gewissenszustände, die ich nur mit Anlehnung an mein katholisch-theologisches Wissen lösen kann, mit der Wurzel ausriss, zeigte mir die Tiefe seiner Weisheit und bewies mir die Einheit der göttlichen Wahrheit. Ich glaubte die Aufrichtigkeit dieser Person [...].“¹¹⁶

Viele führenden Persönlichkeiten der Zeit wie der Dichter Yusuf Ziya Bey, Gazi Ahmet Muhtar Paşa, eine der wichtigen Autoren der türkischen Literatur der republikanischen Zeit und Romanschreiberin Safiye Erol, die in Deutschland Philologie und Philosophie studierte und promovierte, eine der ersten Philosophinnen der Türkei Semiha Cemâl, die als erste einige Werke von Platon, Marcus Aurelius und Epiktetos ins Türkische übersetzte, gehörten zu seinen Verbundenen. Nach den Informationen, die wir aus seinen Lehrreden entnehmen können, gab es auch viele Scheichs, die in seinen Versammlungen anwesend waren; beispielsweise Scheich Bahreddin Efendi, der eine eigene Tekke und Schüler (*Murîd*) hatte, mit denen er gemeinsam an den Sitzungen in Ken’ân Rifâîs Dargâh teilnahm.¹¹⁷

Neben seinen eigenen Werken bilden die Werke von Sâmiha Ayverdi, seiner Schülerin und Nachfolgerin, das wichtigste Beispiel seiner indirekten Einwirkung durch viele literarische Werke, wodurch sie die Worte ihres Murşids erfüllte, dass sie mit ihren Büchern die verschlossenen Türen seines Dargâhs erneut öffnete. Die produktive Schriftstellerin Sâmiha Ayverdi erläuterte mit ihren Erzählungen und Romanen, die sie 1937 anfang zu schreiben, das aus der Taşawwuf-Doktrin

¹¹⁶ Ayverdi [u.a.]: Ken’ân Rifâî (2003), S. 346.

¹¹⁷ Şeyh Yunus Efendi, Şeyh Kazasker Molla, Şeyh Mustafa Efendi, Şeyh Abdullah Efendi, Şeyh Osman Efendi sind weitere Scheichs der Zeit, die in seinen Lehrreden erwähnt werden.

entstammende Religions- und Einheitsverständnis. Sie übermittelte reichlich in ihren Werken die Sprüche und das Wissen ihres Sufi-Meisters.

Nach ihren zahlreichen, zwischen den Jahren 1938-1948 veröffentlichten Romanen befasste sie sich bis zum Ende ihres Lebens (gest. 1993) überwiegend mit Erinnerungen und Abhandlungen, in denen sie die Umsetzung des Taşawwuf in allen Bereichen des Lebens, sowie seine Wirkung und Rolle auf unser kulturelles und künstlerisches Leben herausarbeitete. Die Werke von Sâmiha Ayverdi, welche die türkische Sprache sehr gut beherrschte und diesbezüglich viele Auszeichnungen erhielt, wurden in kurzer Zeit von vielen Wissenschaftlern, Denkern, Dichtern und Autoren bemerkt und verfolgt; von vielen bekannten und führenden Persönlichkeiten wie Hilmi Ziya Ülken, Necip Fazıl Kısakürek, Refi' Cevad Ulunay, Nezihe Araz wurden Schriften zur Vorstellung und Empfehlung ihrer Werke verfasst. Unter den Leuten, die bis zu ihrem Hause kamen, um sie kennenzulernen und sich mit ihr austauschen zu können, befanden sich Denker, Künstler, Universitätsgelehrte und ihre Schüler sowie Soldaten und Journalisten, kurz gesagt, Personen aus vielen verschiedenen Schichten der Türkei.

Sâmiha Ayverdi schrieb die Unterhaltungen während dieser Besuche zwischen den Jahren 1940-48, in denen gelegentlich auch ihr Murşid Ken'ân Rifâî teilnahm, auf Bitten seiner Frau nieder. Diese Schriften wurden 2005 unter dem Titel „*Mülâkatlar*“ (Besprechungen) veröffentlicht.¹¹⁸ Unter den Teilnehmern dieser Unterhaltungen waren – neben den oben erwähnten Namen – viele prominente Persönlichkeiten des türkischen soziokulturellen Lebens wie Mehmet Ali Ayni, Şair Enis Behiç Koryürek, Ömer Rıza Doğrul, Burhan Toprak, Salih Zeki, Safiye Erol, der französisch-katholische Priester André Duchemin u.a.

2.6 Ken'ân Rifâîs Verständnis vom Sufismus

Ken'ân Rifâî, der dem Zweig der Rifâ'î-Ṭarīqa „*Sayyādî*“ angehörte und den Namen „Rifâ'î“ für sich benutzte, war darüber hinaus Scheich der vier großen mystischen Orden (Ṭarīqa) im Islam. Nachdem er von seinem Scheich Edhem Efendi die Genehmigung der Qādirî-Ṭarīqa und von Hamza Rifâî aus Medina die der Rifâ'î und Şāḍilî-Ṭarīqa erhielt, vertrat er auch die Mevlevî-Ṭarīqa durch die Mevlana-Familie,

¹¹⁸ Ayverdi, Sâmiha: *Mülâkatlar*. Istanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.

die von seinen Maṭnawī-Lesungen ergriffen waren.¹¹⁹ Jedoch betont Ken'ân Rifâi zu vielen Gelegenheiten, dass diese sich in unterschiedlichen Formen manifestierenden geistigen Wege in Wirklichkeit keinen Unterschied zueinander haben und eins sind; all diese Wege werden insgesamt „*tarîkât-ı Muhammediyye*“ (die muhammadanischen Wege) genannt. Ebenso besitzen die Derwische, auch wenn sie unterschiedliche Bezeichnungen wie Rifâ'î, Baktāšî, Qādirî oder Mevlevî haben, denselben Geist und dasselbe Ziel. Obwohl es viele Wege aus allen Bereichen der Welt, wie aus Asien, Afrika, Europa usw. zur Kaaba gibt, kommen diese in einem Zentrum zusammen. Wie auch der Weg jedes Einzelnen, der eine Pilgerfahrt nach Mekka beabsichtigt, kurz oder lang, schwer oder einfach sein kann, so gilt dies auch für die Ṭarîqas, deren Wesen mit der geistigen Veranlagung des Reisenden zusammenhängt.

Weil der Weg in Wirklichkeit eins ist, so sind die führenden Persönlichkeiten durch den Besitz desselben Geistes, desselben Wissens und derselben Erkenntnis wieder eins. Sie sind in getrennten Körpern ein einziger Geist und die Wahrheit, zu der sie führen, ist wieder eine. Die Bedeutung des Verses über die Propheten „Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied“¹²⁰ besteht nach Ken'ân Rifâi genau darin.¹²¹

Taşawwuf, der laut Ken'ân Rifâi ein unverzichtbares Bedürfnis und eine nicht ignorierbare Realität der menschlichen Natur darstellt, ist seit der Entstehung der Welt und unabhängig von jeglicher Religion vorhanden.¹²² So begann das erste Derwischsein mit Adam, dem Vater der Menschen. Taşawwuf zeigte sich in jeder Ära in einer anderen Form, doch fand seine Vervollkommnung im Islam statt. Aus diesem Grund, weil er in Allem Spuren ein und derselben Wirklichkeit sah, sprach Ken'ân Rifâi in seinen Lehrreden des Öfteren von der Mystik früherer Zeiten und Religionen.¹²³ Er überlieferte oft die Worte der christlichen Mystiker wie Pseudo-Dionysius Areopagita, Jacob Böhme, Sankt Victor, Bonaventura, Sankt Bernard, von

¹¹⁹ Neben einer Kalligraphie eines seiner Stellvertreter Hattat Aziz er-Rifai wurden die Turbane dieser vier Ṭarîqas gemalt.

¹²⁰ Vgl. Sure 2,136: „*Sprecht: Wir glauben an Gott und an das, was zu uns herabgesandt wurde, und an das, was herabgesandt wurde zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, und an das, was Mose und Jesus zugekommen ist, und an das, was den (anderen) Propheten von ihrem Herrn zugekommen ist. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied. Und wir sind Ihm ergeben.*“

¹²¹ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 17-18; Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 397.

¹²² Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 192.

¹²³ Vgl. ebenda, S. 354-55, 365, 368.

den Gründern der Philosophie wie Pythagoras, Sokrates, Platon und von den Philosophen und Denkern wie Leibniz, Spinoza, Bergson, Pascal, Epiktet usw. Laut ihm ist die Weisheit das verlorene Gut des Gläubigen; er sollte sie annehmen, gleichgültig wo sie auftaucht.¹²⁴

Auch wenn die Mystik eine von der Religion unabhängige menschliche Erfahrung darstellt¹²⁵, ist sie nach Ken'ân Rifâi auf die Obhut und den Schutz der Religion angewiesen. Die formale und materielle, also auf die Handlungen bezogene Seite der Religion, ist nicht der Zweck, sondern Mittel dieser. Jedoch ist dieses Mittel für die Disziplinierung des Menschen und die Führung zu den moralischen und ästhetischen Werten von besonderer Bedeutung und unentbehrlich.¹²⁶ Somit besteht die Religion nicht ausschließlich aus der Scharia, also aus den Geboten und Verboten, sie beinhaltet auch Teile von *Ṭarīqa* und *ḥaqīqa* (Wahrheit).¹²⁷ So wie die Scharia, die nicht durch die *ḥaqīqa* unterstützt und gestärkt ist, nicht gebilligt wird, so wird auch die Wahrheit (*ḥaqīqa*), die nicht an die Scharia gebunden ist, nicht gebilligt und ist fruchtlos.¹²⁸ Zwischen diesen beiden gibt es den Weg, welcher von der Scharia zur Wahrheit führt, also die *Ṭarīqa*, die der Frucht der Scharia und dem Baum der *ḥaqīqa* entspricht. Ken'ân Rifâi erläutert diese Begriffe *Ṭarīqa* und *ḥaqīqa* als die inneren Dimensionen der Scharia folgendermaßen:

„Die Vollkommenheit zu erreichen ist nur möglich, wenn man die *Ṭarīqa*, *ḥaqīqa* und *ma'rifa* (Erkenntnis), welche die Stufen der Scharia darstellen, findet. Ist jemals das Kind, das die Grundschule beendete, vergleichbar mit dem Jugendlichen, der das Gymnasium absolviert hat und dessen Zukunftswege sich eröffnen? Dem vom Sumpffieber Befallenen gibt man Sulfate, und sein Fieber und Zittern vergehen. So stellt das Medikament die Scharia, dessen Einnahme die *Ṭarīqa* und die Verheilung der Krankheit die *ḥaqīqa* dar. Die Scharia ist die Fackel, die *Ṭarīqa* der Weg und *ḥaqīqa* das zu

¹²⁴ Er weist hier auf das folgende Hadith hin: Der Gesandte Allah's (s.a.a.s) sprach: „*Weisheit ist das verlorene Gut des Gläubigen, deshalb verdient er mehr als irgendjemand anderes, sie zu haben, wo immer er sie auch findet.*“ (Tirmidī: 'ilm, 39; Ibn Māḡa: zuhd, 15; vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 382, 412, 561).

¹²⁵ Siehe zu Zaehners Unterscheidung zwischen religiöser Mystik und Naturmystik: Morewedge: Sūfism, Neoplatonism and Zaehner's Theistic Theory of Mysticism (1981), S. 234, 243.

¹²⁶ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 148.

¹²⁷ Vgl. ebenda, S. 605.

¹²⁸ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 412.

erreichende Ziel, also der Zweck. Das Wissen allein genügt nicht. Auch die Handlung ist nötig.“¹²⁹

Nach Ken'ân Rifâi sind alle Religionen im eigentlichen Sinne gleich und ihr Ziel ist die Läuterung des Inneren, um Gott zu erkennen und zu finden. Wie ein Schüler von der Grundschule bis zur Universität, durchlief auch die Religion diese Entwicklungsphasen und fand ihre Vollkommenheit im Islam. Der Zweck aller Religionen liegt in der inneren Läuterung und im Wissen und Umsetzen der von Gott vorgeschriebenen Moral.¹³⁰

Für ihn ist die Religion auch ein System, welches die Beziehungen des Individuums mit anderen Menschen und mit seinem eigenen Gewissen reguliert und kontrolliert.¹³¹ Unter Beachtung dieser zwei Hauptfunktionen im menschlichen Leben kann der Mensch gegenüber der Gesellschaft keinen Frieden und keine Gerechtigkeit aufbringen, solange er in seinem eigenen Dasein den Frieden nicht sichern kann. Erst wenn der Mensch ein vertrautes Verhältnis und eine Freundschaft zu Gott aufbaut, wird er ein für sich und für die Gesellschaft gewonnenes Dasein werden.¹³²

Mit der Feststellung Sâmiha Ayverdis bedeutet Taşawwuf für Ken'ân Rifâi im weitesten Sinne Vereinigen, also das uns als Vielheit erscheinende Universum als Einheit, im Sinne der Selbstoffenbarung der Namen und Eigenschaften Gottes, zu erkennen, zu schauen und zu lieben. Doch dieses Erkenntnis ist kein durch die Schlussfolgerung des Verstandes oder aus Büchern gewonnenes Wissen, ihre Quelle ist das Herz.¹³³ Diese Anschauung wird nicht mit dem Verstand, sondern nur mit der durch die Liebe gewonnene Vereinigung erreicht. So können wir sagen, dass im Wesen seiner Auffassung des Taşawwuf die Liebe und Einheit liegen.

Dies bedeutete für Ken'ân Rifâi nicht die Ablehnung der Philosophie. Des Öfteren überliefert er ihre auf die Wahrheit bezogenen Worte. In seinen Lehrreden gibt es viele Anführungen der wichtigen Namen aus der Geschichte der Philosophie wie

¹²⁹ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 548-49.

¹³⁰ Vgl. ebenda, S. 502.

¹³¹ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 166.

¹³² Vgl. ebenda, S. 167-8.

¹³³ Vgl. ebenda, S. 222.

Sokrates, Platon, Epiktet, Marcus Aurelius¹³⁴, Leibniz, Spinoza, Bergson, Pascal usw. Doch während die Philosophie den Weg der Vermutung (*zan*) und Einbildung (*vehim*) darstellt, ist Taşawwuf der Weg der Wahrheit, also ist das Eine die Weisheit des Verstandes und das Andere die wahre Weisheit. Auch wenn die Weisheit des Verstandes die Unwissenheit des Menschen beseitigt, reicht sie nicht für die Aufhebung der Zweifel aus.¹³⁵ Die Aussagen der Leute der Wahrheit wiederum beruhen auf der Einsicht. In diesem Zusammenhang beschreibt er Taşawwuf auch als das Wissen des Herzens (*gönül bilgisi*). Es ist nicht möglich, den Geist und die Bedeutung mit den Möglichkeiten der menschlichen Natur zu sehen; es ist das Auge des Geistes selbst, welches den Geist sehen wird. So ist „der Sufismus eine Reise, die der Mensch in das eigene Innere unternimmt, die Anstrengung, um sich von den Unreinheiten der Welt zu säubern, seine Seele von Unkenntnis und Gedankenlosigkeit bzw. Gottvergessenheit (*gafler*) zu befreien und sie (die Seele) in ihrer ursprünglichen Reinheit hervortreten zu lassen.“¹³⁶ Er erklärt seinen Standpunkt wie folgt:

„Vom Größten bis zum Kleinsten gibt es nichts, was nicht nach den Willen Gottes geschieht. Was dich leitet, sind dein Geist (*ruh*) und dein Verstand (*akıl*). Der Geist des Geistes wiederum ist Gott. Es ist ihre eigene Bedeutung, die jede Sache in Gang setzt und zur Ruhe bringt. Die Bedeutung der Bedeutung ist wiederum Gott. Deshalb ist es notwendig, den Geist dem Geist zu überlassen und zu gewährleisten, dass er sich mit seinen eigenen Augen sieht. Jede Materie kommt ins Dasein, um auf eine Bedeutung hinzuweisen. Der Mensch wiederum ist die Bedeutung des Universums. Deshalb sagt der große Mevlânâ: Seitdem Kaaba zur Kaaba geworden ist, ist Gott nicht [einmal] gegangen, um dort zu wohnen, aber im Haus meines Herzens gibt es nichts anderes als Ihn. Der Sufismus ist eben die Fähigkeit, dieses Wissen zu erlangen. Aber so wie es auch Platon gesagt hat, lernt man dieses Wissen nicht aus Büchern. Der Mensch kann es aus dem Schatz seines eigenen Herzens durch eine sehr feine Art des Nachdenkens (*teemmül*) hervorbringen

¹³⁴ Ken'ân Rifâi zufolge besitzen diese (also Sokrates, Platon, Epiktet, Marcus Aurelius und auch Pythagoras) einen bedeutenden Platz im Sufismus; er verwendet für sie die Bezeichnung „Weiser-Philosoph“. Er belehrte seine Schüler mit Epiktets Worten.

¹³⁵ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 387.

¹³⁶ Sargut: Höre (2012), S. 11.

und das heilige Feuer aus seiner eigentlichen Quelle entfachen.“¹³⁷

3. Die Frühzeit des Sufismus und die Sufi-Frauen

3.1 Der Ursprung des Sufismus

Die islamische Mystik, mit dem im Westen allgemein akzeptierten Namen „Sufismus“¹³⁸ (*Taṣawwuf*), ist eine der umfangreichsten Traditionen der Spiritualität in der Geschichte der Religionen. Von seinem Ursprung beim Propheten Muḥammad und der Offenbarung des Koran an hat die Sufi-Tradition im öffentlichen und privaten Bereich eine sehr große Rolle gespielt.¹³⁹ Nach Annemarie Schimmels Auffassung ist das Phänomen des Sufismus so umfangreich, dass jedes Buch über den Sufismus einen anderen Aspekt berührt und es niemand wagen könnte, diesen umfassend zu beschreiben.¹⁴⁰

Die Zeit des Propheten wird von allen Muslimen als die ideale Zeit anerkannt. So wie bei den anderen Wissenschaftszweigen des Islam wie *Kalām* (Diskursive Theologie), *Fiqh* (Islamische Jurisprudenz) und Hadith, findet auch das spirituelle Leben und der Sufismus seine ersten Wurzeln im Koran und der Sunna und seine vollkommensten Vorbilder bei dem Propheten und seinen Gefährten, die den Sufismus de facto lebten und später als erste Sufis geehrt werden.¹⁴¹ Der große Theologe und Sufi-Gelehrte al-Ġazzālī (gest. 1111) versuchte in seinen Werken zu

¹³⁷ Ayverdi [u.a.]: Ken’ân Rifâi (2003), S. 222; vgl. auch Sargut: Höre (2012), S. 14; Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 447.

¹³⁸ Dieser Terminus wurde durch die Orientalisten in die europäischen Sprachen eingeführt (vgl. Ernst: Sufism (1997), S. XV).

¹³⁹ Vgl. Sells: Early Islamic Mysticism (1996), S. 1.

¹⁴⁰ Sie vergleicht diejenigen, die über Sufismus schreiben wollen, mit den Leuten in einer Geschichte von Rûmîs Maṭnawî (V:1260 f.), die in einem dunklen Raum einen Elefanten betasteten und ihn dann entsprechend dem Körperteil, die ihre Hände berührt hatten, unterschiedlich beschreiben: als Thron, als Fächer, als Wasserpfeife; wegen der unterschiedlichen Berührungspunkte unterscheiden sich ihre Aussagen und niemand konnte sich vorstellen, wie das ganze Tier aussah (vgl. Schimmel: Mystische Dimensionen (1985), S. 16).

¹⁴¹ Zu dem Koran und dem Leben des Propheten als die Quellen des Sufismus siehe Arberry: Sufism (1979), S. 11-30; Massignon: Essai (1922), S. 117-131; Sells: Early Islamic Mysticism (1996), S. 29 ff.; Nicholson: The Idea of Personality in Sufism (1923), S. 3; Ernst: Sufism (1997), S. 32-57; Austin: Some Observations on the Study of Sufi Origins (1968), S. 101-107; Chittick: The Quran and Sufism (2015), S. 1737-1749.

zeigen, dass das mystische Element der wesentlichste Teil des Islams ist.¹⁴² Die klassischen Lehrbücher des Sufismus und die Biographien der Sufis, sogenannte *Ṭabaqāt*-Bücher, beginnen mit den Hadithen, Handlungen und den vornehmen Qualitäten des Propheten, den der Koran als *uswa ḥasana*, also als schönes Vorbild, hervorhebt.¹⁴³ Auf diese Weise betonen sie, dass der Sufismus diesem Vorbild folgt. As-Sarrāḡ (gest. 988) widmete in seinem Werk *al-Luma'*, einer der ältesten uns erhaltenen Quellen des Sufismus, diesbezüglich ein langes Kapitel, wie vollkommen sich die Sufis an den Koran und die Sunna des Propheten hielten. Er überliefert diesbezüglich von ad-Dārānī (gest. um 850) folgendes: „Manchmal klopft die Wahrheit 40 Tage lang an mein Herz, aber ich erlaube ihr nicht einzutreten, bis sie zwei Zeugen bringt, nämlich den Koran und die prophetische Tradition.“¹⁴⁴ Auch Sahl b. 'Abdallāh at-Tustarī (gest. 896) sagte, dass jede ekstatische Erfahrung, für die das Heilige Buch und der Heilige Brauch nicht Zeugnis geben, nichtig sei.¹⁴⁵ Abū l-Ḥasan al-Fuṣaṅḡī (oder al-Buṣaṅḡī) aus dem 10. Jh. kritisiert die Sufis seiner Zeit, indem er sagt: „Heute ist der Sufismus ein Name ohne Wirklichkeit, einst war er eine Wirklichkeit ohne Namen.“ Das erläutert al-Huḡwirī in *Kaṣf al-Maḥjūb*: In der Zeit der Gefährten des Propheten und seiner Nachfolger existierte dieser Name nicht, doch war dessen Wirklichkeit bei jedem vorhanden. Jetzt existiert der Name, aber nicht seine Wirklichkeit.¹⁴⁶

Nach den ersten Darlegungen der europäischen Orientalisten, die um 1800 begannen sich mit dem Sufismus zu beschäftigen¹⁴⁷, und den Sufismus als ein Phänomen außerhalb des Islam betrachteten¹⁴⁸, konnte man durch Louis Massignon's Arbeit¹⁴⁹

¹⁴² Vgl. Smith: *An Introduction to the History of Mysticism* (1973), S. 64. Duncan Macdonald repräsentiert die Sichtweise von al-Ġazzālī mit den Worten: „Muhammad was a Sufi when on his way to be a prophet“ (Macdonald: *Development of Muslim Theology* (1903), S. 227); siehe auch Güneş: *al-Ġazzālī und der Sufismus* (2011).

¹⁴³ Vgl. Sure 33:21: „Im Gesandten Allahs habt ihr doch ein schönes Beispiel, die auf Allah hoffen und sich auf den jüngsten Tag gefaßt machen und unablässig Allahs gedenken.“

¹⁴⁴ Gramlich: *Schlaglichter* (1990), S. 176.

¹⁴⁵ Vgl. ebenda.

¹⁴⁶ Vgl. Huḡwirī: *The Kashf al-Maḥjūb* (1911), S. 44; siehe auch Sulamī: *Ṭabaqāt* (1960), S. 482.

¹⁴⁷ Die ersten Werke im Westen über den Sufismus wurden von dem protestantischen Theologen F. A. G. Tholuck 1821 geschrieben: „*Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica*“ und „*Blütensammlung aus der morgenlandischen Mystik*“ (1825). Für die ersten Studien über den Sufismus siehe die Einleitung von Afīf in Nicholson: *Fī t-taṣawwuf al-islāmī wa-tārīḡihī* (1945), S. ġ-š (Es gibt leider keine Seitennummerierung, Seiten sind mit Buchstaben versehen, insgesamt 20 Seiten).

¹⁴⁸ Meier meint, dass die Bemühungen europäischer Gelehrter, die Sufik als Abwehr des indogermanischen Geistes der Perser gegen den Semitismus des arabischen Islams zu deuten, oder

die ununterbrochene und einheitliche Entwicklung des Sufismus in den ersten dreihundert Jahren kennenlernen, die in die frühesten religiösen Bewegungen im Islam zurückreicht und mit Wort und Geist unmittelbar an ihre mit der Offenbarung des Koran gegebenen Anfänge anknüpft.¹⁵⁰ Auch die Analyse von Paul Nwyia über die Entwicklung der mystischen Sprache in der Frühzeit des Sufismus ist sehr hilfreich, die formative Periode zu erhellen.¹⁵¹ Der muslimische Philosoph und Historiker Ibn Ḥaldūn drückt die Entwicklung des Sufismus in seinem bekanntesten Werk *Muqaddima* wie folgt aus: „Diese Wissenschaft (Sufismus) gehört zu einem Bereich des religiösen Gesetzes, die innerhalb der Religionsgemeinschaft entstanden sind. Die Sufik basiert auf der Tatsache, dass der Weg, den diese Menschen (d.h. die Sufis) gehen, bei den Altvordern der Gemeinde, den Prophetengenossen und der Generation nach ihnen, nie aufhörte, der Weg der Wahrheit und der rechten Leitung zu sein. Er beruht darauf, dass man sich ganz dem Gottesdienst widmet und sich ausschließlich auf Gott ausrichtet, den eitlen Tand und den Putz der Welt meidet, sowie auf Abstinenz von Vergnügen, Besitz und Rang, womit sich die breite Masse beschäftigt, und auf Absonderung von den Menschen im Alleinsein im Dienst an Gott. Dies galt allgemein bei den Prophetengenossen und den Altvordern. Als dann im zweiten Jahrhundert und danach die Beschäftigung mit der Welt zunahm und die

ihre Ursprünge einerseits im Neoplatonismus, andererseits in indischen Gedankensystemen zu finden, fehlgeschlagen seien (vgl. Meier: Vom Wesen der islamischen Mystik (1943), S. 7). Ab dem 16. Jh. kann man in den Berichten der europäischen Reisenden für die Sufis zwei Wörter, *Faqīr* (arabisch: armer Mann, abgeleitet von einem Hadith des Propheten: „Die Armut ist mein Stolz“) und *Derwisch* (persisch, auch im Türkischen) finden, die sie als äquivalent zu katholischen Mönchen oder Klosterbrüdern beschreiben. Für die Protestanten war dieser Vergleich hinreichend, um die Derwische als einen religiösen Irrtum zu verurteilen (vgl. Ernst: Sufism (1997), S. 3). Schimmel beschreibt die Diskrepanz zwischen diesen Bildern und den internen Quellen der Sufi-Tradition mit folgenden Worten: „Als die europäischen Orientalisten sich erstmals um 1800 mit dem Sufismus zu befassen begannen und dabei vor allem die augenfälligen „*ṣūfīs*“, die umherschweifenden, heulenden, tanzenden Derwische beschrieben, schien es ihnen, als habe der Sufismus sehr wenig mit dem Islam zu tun, und vielleicht ist einer der Anziehungspunkte, die dieses Phänomen für den westlichen Leser oder Beobachter so faszinierend machen, gerade seine scheinbare Ferne vom Gesetzes-Islam. Die Tatsache, dass einige führende *ṣūfīs* im Laufe der Jahrhunderte hingerichtet worden waren, bestärkte die Beobachter in ihrer Vorstellung einer Dichotomie zwischen dem offiziellen, Scharia gebundenen Islam und dem Sufismus, und man übersah, dass der echte Sufismus aus islamischen Wurzeln gewachsen ist“ (Schimmel: Sufismus (2000), S. 7). Siehe zu dem Beginn des Interesses und die Entwicklungsgeschichte europäischer Studien der Orientalisten, beginnend mit der kolonialen Zeit, im Bereich des Sufismus: Ernst: Sufism (1997), S. 1ff.

¹⁴⁹ Massignon, Louis: *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste, 1922.

¹⁵⁰ Vgl. Schaeder: Ḥasan al-Baṣrī (1925), S. 2; Andrae: Islamische Mystiker (1947), S. 13.

¹⁵¹ Siehe Nwyia, Paul: *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel Essai sur le Lexique Technique des Mystiques Musulmans*. Beyrouth, Liban: Dar el-Machreq Sarl Éditeurs, 1991.

Menschen sich dem Umgang mit der Welt zukehrten, wurden diejenigen, die sich dem Gottesdienst zuwandten, mit dem speziellen Namen ‚Sufis‘ benannt.¹⁵²

Dass der Sufismus als innerstes Wesen des Islam verstanden wird, geht auf das berühmte Ġibrīl-Hadith zurück,¹⁵³ indem der Prophet die Religion, d.h. den Islam, in seinen drei grundlegenden Dimensionen darstellte: *Islām*, der sich hier auf die äußeren Handlungen der Religion und die fünf Säulen des Islam bezieht¹⁵⁴, *īmān*, Glaube, und *iḥsān*, Gott anbeten, als ob man Ihn vor sich sähe, wie es in dem Ġibrīl-Hadith erläutert wird; denn, wenn der Mensch Ihn auch nicht sieht, sieht Er doch den Menschen. Das sind die drei grundlegenden Dimensionen, die als Handlung, Glaube und Perfektion aufgefasst werden.¹⁵⁵ Diese dritte Dimension des Islam, *iḥsān*, die mit dem Sufismus identifiziert wird¹⁵⁶, ist die innerste, wo man sich bei all seinen äußeren und inneren Handlungen der Gegenwart Gottes bewusst ist; dies charakterisiert das Bekenntnis der Einheit Gottes (*tawḥīd*), das die Sufis als Quintessenz und Vollkommenheit von Glaube und Handlung betrachten; ein wahrer Sufi zu werden, bedeutet ein wahrer *muwaḥḥid* (der *tawḥīd*, die Einheit Gottes, bestätigt oder lebt) zu werden¹⁵⁷, d.h. jemand, der die Einheit Gottes nicht nur mit der Zunge äußert, sondern mit seinem ganzen Dasein verwirklicht. *Iḥsān* ist nach as-Sarrāġ (Luma‘ 54 f.) ein Ausdruck von *murāqaba* (Gott-vor-Augen-Haben)¹⁵⁸,

¹⁵² Ibn Khaldūn: Muqaddima (2011), S. 430; Ernst: Sufism (1997), S. 17. Siehe auch Frank: Beitrag zur Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Ḥaldūn (1884).

¹⁵³ Al-Buḥārī: *īmān*, 37; Muslim: 1, 36-40, *īmān*, 1, Nr. 1-7; mehr bei Wensinck: Concordance 1, 467b. as-Sarrāġ erwähnt diesen Hadith in al-Luma‘ an erster Stelle als einen der vier Hadithe, die sich auf das Wissen des Inneren, *‘ilm al-bāṭin*, beziehen (vgl. Sarrāġ: Schlaglichter (1990), S. 173). Nach diesem Hadith, als einst der Prophet mit seinen Gefährten saß, kam ein Mann, setzte sich neben dem Propheten und stellte ihm Fragen, was *islām*, *īmān* (Glaube) und *iḥsān* sei; der Prophet beantwortete sie. Als sich der Mann verabschiedete, sagte der Prophet, dass dieser der Erzengel Gabriel war, der kam, um sie zu unterweisen und ihnen ihre Religion zu lehren.

¹⁵⁴ *Islām* bedeutet das *Sich-Ergeben in den Willen Gottes*. Im weitesten Sinne wird das Wort im Koran verwendet, um darauf hinzuweisen, dass alle Geschöpfe von Ihm geleitet werden und Ihm ergeben sind, wie in der Sure 3:83: „Suchen sie sich etwa eine andere Religion als die Religion Gottes, wo Ihm ergeben ist, was in den Himmeln und auf der Erde ist, ob freiwillig oder widerwillig, und wo sie (alle) zu Ihm zurückgebracht werden?“ Im engeren Sinne bedeutet Islam, wie hier in dem Hadith, freiwillige Hingabe an den Willen Gottes, durch die Befolgung Seiner Offenbarung, wie es in der Sure 49:14 heisst: „Die arabischen Beduinen sagen: ‚Wir glauben.‘ Sprich: Ihr glaubt nicht (wirklich). Sagt vielmehr: Wir sind Muslime geworden. Der Glaube ist ja noch nicht in eure Herzen gedrungen. Wenn ihr aber Gott und seinem Gesandten gehorcht, verringert Er euch nichts von euren Werken. Gott ist voller Vergebung und barmherzig.“

¹⁵⁵ Vgl. Chittick: Faith and Practice (1992), S. 2; Chittick: Tasavvuf (2006), S. 39f.

¹⁵⁶ Vgl. Nasr: A Young Muslim's Guide (2003), S. 66.

¹⁵⁷ Für die Stufen und Formen von *Tawḥīd* siehe Gramlich: Der Eine Gott (1998), S. 21ff.

¹⁵⁸ Al-Quṣayrī behandelt *murāqaba* in einem besonderen Kapitel in seiner *Risāla*: Quṣayrī: Sendschreiben (1989), S. 271-274.

einem Bewusstsein, dass Gott allgegenwärtig ist und der Mensch immer von Gott beobachtet und überprüft wird, weil Er der „Wächter (*raqīb*) über alle Dinge (Sure 33:52)“ ist.¹⁵⁹

Übereinstimmend mit diesem Hadith ordnete Ibn ‘Arabī sein Traktat *Mawāqī‘ an-Nuğūm* (Die Stellungen der Gestirne) indem er die spirituelle Reise des Menschen darlegte; er teilte dort den sufischen Pfad in drei Stufen ein: *‘ināya*, *hidāya* und *walāya*; jede davon wird wiederum drei Sphären¹⁶⁰ durchlaufen: Diese sind *islām* (das Sich-Ergeben in den Willen Gottes), *īmān* (Glauben) und *iḥsān* (Vollkommenheit). Ibn ‘Arabī beschreibt die Sphären der ersten Gruppe (*islāmī*) zum Körper gehörend (*ḡismānī*), die der zweiten Gruppe (*īmānī*) zur Seele gehörend (*nafsānī*) und der dritten zum Geist gehörend (*rūḥānī*). Der ursprünglich koranische Ausdruck *mawāqī‘ an-nuğūm* (Sure 56:75) bedeutet nach Ibn ‘Abbās der aufeinanderfolgende und fragmentierte Herabstieg der Koranverse in das Herz des Propheten im Laufe seiner irdischen Mission. Ibn ‘Arabī meinte, dass sein Buch alles Wissen über den Pfad zu Gott beinhaltet.¹⁶¹ Auch der Sufi-Gelehrte ‘Abd al-Karīm al-Ġīlī (gest. 1424), bekannt mit seinem Meisterwerk *al-Insān al-Kāmil* (Der vollkommene Mensch), beginnt sein Buch *al-Manāẓir al-Ilāhiyya* (Die göttlichen Erscheinungen), welches aus 101 Kapiteln besteht, mit dem Kapitel, das heisst: „Bete, als ob du Gott siehst.“ Diese Station wird vom Autor als die Tür zu allen anderen betrachtet, weil dort der Diener seine Gebete nicht mehr nur in äußerlicher Form verrichten und diese Station all seine anderen Seelenzustände, Handlungen und Worte zum Gottesdienst machen wird.¹⁶²

3.1.1 Allgemeines über die Begriffe „Şūfī“ und „Taşawwuf“

In fast allen klassischen Handbüchern des Sufismus findet man die Diskussion und die Erläuterungen verschiedener Sufi-Gelehrter über die Bedeutung, die

¹⁵⁹ Vgl. Ritter: Das Meer der Seele (1978), S. 331; Van Ess: al-Muḥāsibī (1961), S. 216.

¹⁶⁰ D.h. insgesamt neun Stationen. Diese Darstellung mit neun Stationen entspricht den neun Sphären der traditionellen islamischen Kosmologie.

¹⁶¹ Siehe dazu Gril: The Journey through the Circles of Inner Being according to Ibn ‘Arabī’s *Mawāqī‘ al-nujūm* (2006), XL:1-20. Dieses Werk von Ibn ‘Arabī ist im Westen bekannt durch die Publikation der Auszüge von: Miguel Asín Palacios: El Islam cristianizado. Madrid 1931. Auch Michel Valsan hat eine Passage übersetzt in Etudes Traditionnelles (1965), S. 389-90, 129-35.

¹⁶² Vgl. Cīlī: Âriflerin Mertebeleri (2014), S. 25.

grammatische Abstammung und mögliche Wurzel des Wortes „*ṣūfī*“, welches in der Zeit des Propheten und seiner Gefährten nicht – zumindest im heutigen Sinne – bekannt war. Über seinen Ursprung ist unter den Sufi-Gelehrten keine Einigkeit vorhanden. Obwohl keine von diesen Erläuterungen die etymologischen Bedingungen ganz erfüllt¹⁶³, wurden sie hinsichtlich ihrer Bedeutung als sinnvoll betrachtet und überliefert. In einer von diesen Quellen, dem ältesten persisch geschriebenen Handbuch des Sufismus *Kašf al-Maḥjūb*, bringt al-Huḡwirī (gest. 1072) diese Ansichten in einem Satz zusammen:

„Einige behaupten, dass der Sufī so genannt wird, weil er ein wollenes Gewand (*ṣūf*) trägt; andere, weil er in der ersten Reihe (*ṣaff-i awwal*) steht; andere wieder sagen, es sei so, weil die Sufis behaupten, zu den *aṣḥāb-i ṣuffa* (den Leuten der Veranda)¹⁶⁴ gehören. Und wieder andere erklären, dass der Name von *ṣafā* (Reinheit) abgeleitet sei.“¹⁶⁵

Al-Huḡwirī zufolge ist *ṣafā* (Reinheit) der Gegensatz zur Unreinheit. Die Leute dieser Überzeugung wurden Sufi genannt, weil sie ihre Moral und ihre Handlungen gereinigt hatten und versuchten, sich vom Schmutz der Natur zu befreien. Ganz gleich welche Bedeutung gegeben wird, so al-Huḡwirī, ist der Sufismus erhaben über jede Wortgattung, von der er abgeleitet werden könnte; für die Sufis steht eher die Bedeutung im Vordergrund als die Bezeichnung und die begriffliche Erklärung.¹⁶⁶

As-Sulamī (gest. 1021) zufolge stammt der Sufismus von den „Leuten der Vorhalle“, *aṣḥāb aṣ-ṣuffa*. Sie rezitierten den Koran, wie der Prophet es gelehrt hatte; der Prophet saß mit ihnen zusammen und erkannte in ihnen die Vorbilder für den Sufismus.¹⁶⁷ Auch nach al-Kalābādī (gest. um 995) drücken diejenigen, die die Sufis auf Wolle oder auf die Vorhalle beziehen, die äußere Seite ihrer Lebensform aus; diese Leute wurden mit Sufi bezeichnet, weil ihre Lebensweise und Eigenschaften

¹⁶³ Vgl. Quṣayrī: Sendschreiben (1989), S. 384; Huḡwirī: The *Kašf al-Maḥjūb* (1911), S. 30.

¹⁶⁴ Sie waren arme, fromme Mitglieder der ersten muslimischen Gemeinde, die in der Vorhalle der Madinamoschee lebten (vgl. Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 52).

¹⁶⁵ Huḡwirī: The ‚*Kašf al-Maḥjūb*‘ (1911), S. 30; Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 31; zu den Begriffen Sufi und Sufismus bei al-Huḡwirī siehe Huḡwirī: The *Kašf al-Maḥjūb* (1911), S. 30-44.

¹⁶⁶ Vgl. Huḡwirī: The ‚*Kašf al-Maḥjūb*‘ (1911), S. 32, 34.

¹⁶⁷ Vgl. Sulamī: *Bayān aḥwāl aṣ-ṣūfīya*, f.171r.; Berger: *as-Sulamī* (1998), S. 177-8. Zur Rolle der *ahl aṣ-ṣuffa* im Sufismus siehe Sarrāḡ: *Schlaglichter* (1990), S. 220-222; Huḡwirī: The ‚*Kašf al-Maḥjūb*‘ (1911), S. 81f.; Suhrawardī: *Die Gaben der Erkenntnisse* (1978), S. 110.

dem *aṣḥāb aṣ-ṣuffa* entsprachen.¹⁶⁸

Nach al-Quṣayrī kann für die Bezeichnung „*ṣūfī*“ keine Ableitung aus dem Arabischen erbracht werden und auch keine Analogie dazu (wonach es gebildet wird); diese ist lediglich ein Beiname.¹⁶⁹ Bei der Behauptung, dass das Wort abgeleitet ist, besteht häufig die Annahme, dass es von *ṣūf*, Wolle, kommt. Denn die Sufis zeichneten sich meistens durch diese besondere Kleidung aus, als Gegenwirkung zu anderen Menschen, die prächtige Kleider trugen. Tatsächlich war *ṣūf*, die grobe Wolle als Kleidungsstoff, was in der Frühzeit eine Kleidung geringen Wertes war; es handelte sich um die Kleidung des gewöhnlichen Mannes. Schon ab dem 7. und 8. Jahrhundert begannen die Asketen die groben Kleider aus Wolle zu tragen (*ḥirqa*) als Zeichen der Frömmigkeit und Weltentsagung. Nöldeke gibt ein Beispiel aus einem sehr alten Bericht; es geht dort um einen arabischen Häuptling, dass er, nachdem der Kalif Abdalmalik die inneren Fehden nicht mehr duldete, fromm geworden sei und mit seinen Hauptgenossen die Pilgerfahrt gemacht habe: „Da zog er mit den alten Leuten, die seine Abenteuer geteilt hatten, aus, nachdem sie die Wolle angelegt; sie schlugen das Pilgerkleid um und hefteten sich Kamelnasenringe in die Nase.“¹⁷⁰ Das Anlegen des Wollkleides ist ein Zeichen gewesen, dass sie Büsser wurden.¹⁷¹ Später wurde das Anziehen eines Flickenrocks zu einer Zeremonie; es wird angenommen, dass derjenige, der zum ersten Mal als Zeremonie einen Flickenrock (*ḥirqa*) angezogen hatte und einen solchen Brauch an seine Anhänger weitergab, Abū Bakr aṣ-Ṣibīlī (gest. 945) war. Später hatte dies auch Ibn Ḥafīf (gest. 982) als Brauch vollzogen.¹⁷²

Dem Gründer der Kubrawiyya-*Ṭarīqa* Naḡm ad-Dīn al-Kubrā aus Ḥwārazm (gest. 1221) zufolge war *ṣūf*-Tragen nicht nur eine äußerliche Form, sondern bedeutete auch, sich die schönen und guten Moraleigenschaften anzueignen. Ibn Ḥafīf sagt, dass der Sufismus ausschließlich Moral ist, „je mehr einer Moral hat, um so mehr Sufik hat er“¹⁷³. Ibn ‘Arabī sieht die Aussagen „*at-taḥalluq bi-aḥlāq Allāh*“, also die

¹⁶⁸ Vgl. Kalābāḍī: *The Doctrine of the Sufis* (1977), S. 5; Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 31.

¹⁶⁹ Vgl. Quṣayrī: *Sendschreiben* (1989), S. 384.

¹⁷⁰ Nöldeke: *Ṣūfī* (1894), S. 46.

¹⁷¹ Vgl. ebenda, S. 46. Jedoch, wie al-Quṣayrī bemerkte, war es gar keine ausschließliche Eigentümlichkeit dieser Leute, Wolle zu tragen, d.h. auch manche anderen Leute kleideten sich so (vgl. ebenda, S. 46); Quṣayrī: *Sendschreiben* (1989), S. 384.

¹⁷² Vgl. Uludağ: *Hirka* (1998), 17:373.

¹⁷³ ‘Aṭṭār: *Taḍkirat al-Awliyā’*, zitiert in Meier: *Die Wandlung des Menschen* (1955), S. 127.

Moraleigenschaften Gottes annehmen, und „*at-taḥalluq bi-asmā' Allāh*“, also die Annahme der Moraleigenschaften der Gottesnamen, als synonym, sie seien identisch mit dem spirituellen Weg des Sufis.¹⁷⁴ Während es vom Propheten überliefert wird, dass er sagte: „Ich wurde zur Vervollständigung der guten Moral gesandt“¹⁷⁵, wird auch im Koran seine prophetische Aufgabe mit seinen vornehmen Moraleigenschaften in Zusammenhang gebracht und seine hervorragende Moral (*ḥuluq 'aẓīm*) hervorgehoben, denn es heisst in Sure 68:4: „... *du verfügst wahrlich über großartige Tugendeigenschaften*.“ Als seine liebe Frau 'Ā'īša gefragt wurde, wie die Moral des Propheten war, erwähnte sie auch diesen Vers und sagte, dass seine Moral die des Koran widerspiegele.¹⁷⁶ In den klassischen Texten der Sufis, wie bei al-Luma' von as-Sarrāğ, *Ḥilyat al-Awliyā'* von al-Iṣfahānī (gest. 1037) oder 'Awārif al-Ma'ārif von as-Suhrawardī (gest. 1234), wurde das Wort *taṣawwuf* verwendet, um auf ein hohes, schwer realisierbares Ideal hinzuweisen.¹⁷⁷ Biṣr al-Ḥāfi (gest. 841) warnte eine Gemeinde der sogenannten Flickerrockträger, ob sie denn auch die hohe Moral hierzu kannten und auch dessen würdig seien.¹⁷⁸

As-Sulamī warnt in seinem *Kitāb al-Futuwwa*, dass man das Gewand des Sufis nicht tragen sollte, bevor man dafür reif geworden sei und sein Herz gereinigt habe, wobei er diesbezüglich auch einen Hadith überlieferte: „Trage nicht den wollenen Mantel der vollkommenen Hingabe, ehe nicht dein Herz rein ist. Denn wenn du dieses Kleid trägst, dein Wissen aber nicht ausreichend ist, dann wird al-Ğabbār, der Unterwerfer (einer der schönen Namen Gottes) des Himmels, es von deinem Rücken reißen.“¹⁷⁹

Wie al-Kubrā in seinem Werk *Ādāb al-Murīdīn* bemerkt, erfordert diese besondere Kleidung, sich die besonderen Eigenschaften eines wahren Sufis anzueignen. Schon von Adam und Eva an trugen auch die Propheten wie Moses, Jesus, Johannes der Täufer und Muḥammad Wolle (*ṣūf*) und der Name *ṣūfi* kommt von *ṣūf*.¹⁸⁰ *Ṣūf* besteht

¹⁷⁴ Vgl. Chittick: *Sufi Path* (1989), S. 21-22: „Assuming the Traits of God“.

¹⁷⁵ Aḥmad b. Ḥanbal: *al-Musnad* (1313), II:381; Mālik Ibn Anas: *Ḥusn al-ḥuluq*, 8.

¹⁷⁶ Vgl. Muslim: *ṣāliāt al-muṣāfirīn*, 139.

¹⁷⁷ Vgl. Chittick: *Faith and Practice* (1992), S. 176.

¹⁷⁸ Vgl. Uludağ: *Hırka* (1998), S. 17:373.

¹⁷⁹ Sulamī: *Der Sufi-Weg zur Vollkommenheit* (1985), S. 53.

¹⁸⁰ Dass die Propheten Wolle zu tragen pflegten, werden mit Ḥadīthen überliefert in: al-Ḥākim an-Nayṣābūrī (gest. 1014): *Al-Mustadrak 'alā ṣ-Ṣaḥīḥayn* (1341), 4:187 f. Ebenda und in der *Concordance*, 3:443 f. gibt es Ḥadīthe auch über *ṣūf* beim Propheten Muḥammad. Auch die Gefährten des Propheten von der Moscheelaube trugen trotz der schlimmen Hitze Wollkleider, wie al-Ğazzālī berichtet (vgl. Gramlich: *Muḥammad al-Ğazzālīs Lehre* (1984), S. 411). Bei al-Huğwīrī finden sich

aus drei Buchstaben (*ṣ-w-f*), von denen jeder für bestimmte Eigenschaften steht; *ṣ* steht für *ṣidq* (Ehrlichkeit), *ṣafā* (Reinheit), *ṣabr* (Geduld/Standhaftigkeit), *ṣalāḥ* (Rechtschaffenheit) und *ṣiyānat* (Unberührtheit), *w* steht für *wafā* (Treue), *waqar* (Ernst) und *wağd* (innere Berührung), *f* für *farah* (Freude), *farāğat* (Sorgenfreiheit) und *farmānburdārī* (Gehorsam). Als Träger eines Wollkleides (*muraqqa'*) soll man in sich das Bestreben nähren, jede zerrissene Beziehung zu Gott wieder zusammenzunähen. Der Buchstabe *m* bedeutet *ma'rifat* (höhere Erkenntnis), *maḥabbat* (Liebe), *maḍallat* (Demut) und *muğāḥadat* (geistlichen Kampf), *r* *riyāzāt* (Exerzitium), *riḏā* (Zufriedenheit) und *riqqat* (Feinfühligkeit), *q* *qanā'at* (Genügsamkeit), *qabūl* (Angenommenheit bei Gott) und *quwwat* (Kraft), ' *'išq* (Liebe), *'uluww-i himmat* (hohes Streben) und *'ahd-i durust* (Worthalten).¹⁸¹

Ein wichtiger Grund für die Schwierigkeit beim Beschreiben und Verstehen des Sufismus war die Vielheit der arabischen und persischen Termini, mit denen man die muslimischen Mystiker benannte. Während das Wort Sufi nicht oft unmittelbar für die Personen angewandt wurde, weil es ein Ideal ausdrückt und kein Sufi wagt, ein wahrer Sufi zu sein, ersetzt dieses in der westlichen Literatur all die unterschiedlichen arabischen und persischen Termini, die uns in den klassischen Quellen des Sufismus begegnen. Der große persische Dichter Sa'dī Šīrāzī (gest. 1292) verwendet in dem Kapitel „Die Moral der Derwische“ von seinem klassischen Werk *Gulistān* (Der Rosengarten) eine reiche Auswahl an Termini, die den muslimischen Mystiker unterschiedlich beschreiben, ohne ein einziges mal das Wort *ṣūfī* zu benutzen.¹⁸² Eine der klassischen Handbücher des Sufismus *Nafahāt al-Uns* von Abdarraḥmān Ġāmī (gest. 1492) beginnt mit der ausführlichen Erklärung über die Bedeutung der unterschiedlichen Termini und deren Merkmale.¹⁸³ Die Sufis wurden wegen ihrem Gottesdienertum *'ābid*: Diener [Gottes], wegen ihrer Abneigung von dem Weltlichen *zāhid*: Asket, wegen ihrer mystischen Erkenntnis und Erfahrung *'ārif*: Erkenner, um ihr Vorwärtsschreiten auf dem Weg zu Gott auszudrücken *sālik*: Reisender und wegen ihrer Liebe zu Gott *'āšiq*: Liebender, wegen ihrer Freundschaft und Nähe zu Gott *walī*: Gottesfreund genannt. *'Ālim* (der

ebenfalls Überlieferungen, wonach der Prophet und seine Gefährten *ṣūf* und *muraqqa'a* trugen (vgl. Huğwirī: *The Kashf al-Mahjūb* (1911), S. 45-46).

¹⁸¹ Meier: *Ein Knigge für Sufi's* (1957), S. 503; Meier: *Bausteine* (1992), I:71. Die Darstellung ist stark an den Originaltext angelehnt, wobei die wörtlichen Zitate aus lesetechnischen Gründen nicht in Anführungszeichen gesetzt wurden.

¹⁸² Vgl. Ernst: *Sufism* (1997), S. 27.

¹⁸³ Vgl. Cāmī: *Nefahātü'l-Üns* (2005), S. 67 ff.

Wissende), *faqīr* (der Arme), *rağul* (der Mann), *abrār* (die Guten), *ṣādiq* (der Wahrhaftige) sind wiederum häufig verwendete Bezeichnungen. Mağdūb ist derjenige, der in der Gottesliebe seinen Verstand verloren hat. Die Sufis wurden auch nach ihrer Rolle mit den Titeln *ṣayḥ*, *pīr*, *muršid* (Lehrer, Wegführer), oder *murīd* (der Gott Wollende/Schüler) bezeichnet. Auch die Begriffe, die Stufen der geistigen Hierarchie im Sufismus ausdrücken, wie *quṭb* (Pol), *badal* (Vertreter), *gawt* (Helfer) usw. können dazu gezählt werden. Die Feinheiten in der Bedeutung gehen mit dem einzigen Wort „Sufi“ verloren.¹⁸⁴

3.1.2 Was ist Sufismus?

Der Sufismus unterscheidet sich von der Orthodoxie in erster Linie durch das Bewusstsein, dass die Religion neben ihrer äußeren Form auch eine Seite hat, die den Zustand von Askese, geistigem Kampf (*muğāhada*) und Reinigung (*taṣfiya*) erfordert, um dem Menschen zur Vollkommenheit und zur Erlangung eines stabilen, unzerbrechlichen Innenlebens zu verhelfen und die Seele in ihrer ursprünglichen Reinheit hervortreten zu lassen.¹⁸⁵

Nach al-Kubrās Ansicht war die Bedeutung von *ṣūf* tragen und Sufi werden, sich die besonderen Eigenschaften eines wahren Sufis anzueignen. Der Mensch läutert die mangelhaften, bzw. schlechten Eigenschaften von der *Nafs* wie Nichtwissen, Ungehorsam, Gleichgültigkeit, Unrecht tun, Undankbarkeit, Neid, Geiz, Zorn, Stolz usw. und entwickelt dafür die guten Eigenschaften wie Wissen, Gehorsam, Gottgedenken, Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Uneigennützigkeit, Wahrhaftigkeit usw. Die zentrale Persönlichkeit der klassischen Periode in Bagdad al-Ġunayd (gest. 910) beschreibt den Sufismus mit acht kennzeichnenden Eigenschaften der acht Propheten, deren Namen im Koran erwähnt werden: *Der Sufi befolgt bei der Großmut Abraham, der seinen Sohn opferte; bei der Hingabe Ismail, der sich dem Befehl Gottes hingab und sein Leben aufzugeben bereit war; bei der Geduld Hiob; bei der symbolischen Handlungsweise Zacharias, zu dem Gott sprach: Du sollst für drei Tage nur durch Zeichen mit den Menschen sprechen (Sura 3:36), und von dem auch gleichermaßen gesagt wird: Als er seinen Herrn anrief mit heimlicher*

¹⁸⁴ Vgl. Ernst: Sufism (1997), S. 26-31.

¹⁸⁵ Vgl. Sargut: Dinle (2010), S. 7.

Anrufung (Sura 19:2); bei der Fremdheit Johannes, der ein Fremder in seinem eigenen Lande war und ein Fremdling für seine Mitmenschen, unter denen er lebte; bei der Pilgerschaft Jesus, der abgelöst von weltlichen Dingen war, bei dem Wolletragen Moses und bei der Armut (faqr¹⁸⁶) Muhammad.¹⁸⁷

Abū l-Ḥasan an-Nūrī beschreibt den Sufismus, indem er zwei etymologische Bedeutungen des Wortes *ṣūfī* zusammenbringt; die Sufis sind die Leute, deren Seele sich von den Verschmutzungen der menschlichen Natur befreit (*ṣafā*), so dass sie sich vor Gott auf der ersten Reihe (*ṣaff awwal*) befinden.¹⁸⁸

Die Sufi-Gelehrten haben viele unterschiedliche Meinungen zum Verständnis des Sufismus geäußert; ihre Erzählungen, die eher nicht die Theorien, sondern ihre Erfahrungen zum Ausdruck bringen, unterscheiden sich nach ihren zeitlichen und sozialen Konstellationen, in denen sie lebten, nach ihrem Wissen und ihrem damaligen geistigen Seelenzustand (*ḥāl*) oder Geschmack (*dawq*).¹⁸⁹ Ibn ‘Arabī zufolge ist *sālik* – der auf dem Pfad Gottes Reisende – derjenige, der die Stationen nicht mit seinem Wissen (*‘ilm*), sondern mit seiner Erfahrung und seinem Zustand (*ḥāl*) durchschreitet, so dass das Wissen erlebt und verinnerlicht wird.¹⁹⁰ Die Version eines alten und bekannten Ausdrucks im Sufismus: „Die Wege zu Gott seien so zahlreich wie die Atemzüge der Lebewesen“¹⁹¹, welches auch al-Kubrā in seinem

¹⁸⁶ Die Armut stellt das Fundament des Sufismus dar. Er ahmt hierin den Propheten, seine Gefährten und die *ahl aṣ-ṣuffa* (Leute der Vorhalle) nach. Wahre Armut bedeutet im Sufismus, dass der Mensch sich allein an Gott hängt, denn sie ist eine Armut des Herzens. Auch der wahre Reichtum ist ein Reichtum des Herzens (vgl. Radtke: *Adab al-mulūk* (1991), S. 24). Zur Frage Armut-Reichtum siehe Gramlich: *Derwischorden* (1965), I:430 ff.

¹⁸⁷ Vgl. Huḡwirī: *The Kashf al-Maḥjūb* (1911), S. 39; Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 31-32. Die Aufzählung lehnt sich stark an die Darstellung Schimmels.

¹⁸⁸ Vgl. Huḡwirī: *The Kashf al-Maḥjūb* (1911), S. 37.

¹⁸⁹ Zur ausführlichen Erklärung über die Mannigfaltigkeit des Sufismus siehe Meier: *Abū Sa‘īd* (1976), S. 1-18.

¹⁹⁰ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:134.

¹⁹¹ Dieser Ausspruch wurde auch vor al-Kubrā von Sufi-Gelehrten in unterschiedlichen Formen weitergegeben. Einige bezifferten die Zahl der Wege, die zu Gott führen, auf die Zahl der Gläubigen (vgl. al-Makkī: *Qūt al-qulūb* (1932), I:125; Abū Yazīd al-Bastāmī (gest. 874) sagt, dass die Wege zu Gott so zahlreich sind wie die Zahl der Geschöpfe (vgl. al-Makkī: *Qūt al-qulūb* (1932), I:125) und preist glücklich den, der wenigstens auf einen dieser Wege geführt wird (Sulamī: *Tafsīr* zu Sure 5:48). Al-Muzayyin (gest. 940) meint, dass die Zahl der Wege zu Gott so groß ist wie die der Sterne (vgl. Sulamī: *Ṭabaqāt* (1960), S. 397); vgl. auch bei al-Ṭamastānī (gest. 951) in Sulamī: *Ṭabaqāt* (1960), S. 498. Siehe für diese Darstellung: Meier: *Abū Sa‘īd-i Abū l-Ḥayr* (1976), S. 1-2; Radtke: *Adab al-mulūk* (1991), S. 15.

Sendschreiben *Uṣūl al-‘Aṣara* (Die zehn Grundlagen)¹⁹² niedergeschrieben hat, legt auch dar, wie zahlreich die Seelenzustände (*aḥwāl* oder *ḥālāt*) sind, die auf dem Pfad zu Gott über den Sufi kommen und die Wegstationen (*maqāmāt*), die überschritten werden; diese als *maqāmāt*, *manāzil* und *aḥwāl* oder *ḥālāt* waren und sind immer wieder ein Teil der Gliederung der Handbücher des Sufismus.¹⁹³ Rūmī drückt auch die Unendlichkeit der Wege in den Versen seines *Maṭnawī* wie folgt aus:

*Auf der Welt gibt es unsichtbare Leitern,
die Sprosse für Sprosse zum Gipfel des Himmels führen.
Für jede Gruppe gibt es eine andere Leiter,
für jeden Pfad gibt es einen anderen Himmel.
Keiner kennt die Verfassung der anderen
in dem weiten, anfangs- und endlosen Königreich*¹⁹⁴

Al-Kubrā bringt jedoch diese unendlich vielen Wege in *Uṣūl al-‘Aṣara* in drei Hauptwege zusammen: Der erste Weg *ṭarīq al-aḥyār* (der Weg der Guten) gehört zu denen, die häufig äußere Handlungen und rituellen Übungen wie Gebet, Fasten, Koranlektüre, Pilgerfahrt ausführen. Der zweite Weg *ṭarīq al-abrār* (der Weg der Rechtschaffenen) sei der Weg über die inneren Handlungen wie den geistlichen Kampf, Änderung des Charakters, Reinigung der Seele, Läuterung des Herzens usw. Diese führen nur selten zum Ziel. Der dritte Weg *ṭarīq aš-ṣuṭṭār* sei der Kürzeste, das ist der Weg des „willentlichen Todes“, also des Aufgebens des Eigenwillens im Willen Gottes.¹⁹⁵

Die ältesten Handbücher des Sufismus enthalten viele Definitionen der Termini *ṣūfī*

¹⁹² Das Werk ist mit einem Kommentar des türkischen Sufi-Gelehrten Ismâil Hakkı Bursevî enthalten in Kübra: Tasavvufî Hayat (1996), S. 31-90.

¹⁹³ Ähnlich strukturiert ist z. B. das umfangreichste und einflussreiche Werk Ibn ‘Arabîs mit 37 Bänden und 560 Kapiteln „*al-Futūḥāt al-Makkiyya*“ (Die Mekkanischen Eröffnungen), welches aus sechs großen Abschnitten besteht: Die über die Erkenntnisse (*al-faṣl al-awwal fī l-ma‘ārif*) mit 73 Kapiteln, die Behandlungen/Beziehungen (*al-faṣl at-tānī fī l-mu‘āmalāt*) mit 116 Kapiteln, die Seelenzustände (*al-faṣl at-tālī fī l-aḥwāl*) mit 80 Kapiteln, die Absteigeorte (*al-faṣl ar-rābi‘ fī l-manāzil*) mit 114 Kapiteln, Zusammenkommen des Aufsteigens und Absteigens (*al-faṣl al-ḥāmis fī l-munāzalāt*) mit 78 Kapiteln, die Wegstationen (*al-faṣl as-sādis fī l-maqāmāt*) mit 99 Kapiteln (vgl. Ibn ‘Arabî: *Futūḥāt* (1972-), I:75-136 (OY)).

¹⁹⁴ Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), V:2556-58.

¹⁹⁵ Vgl. Kubrā: *Fawā’ih* (1957), S. 93, 285.

und *taṣawwuf*¹⁹⁶, die zugleich unterschiedliche Aspekte der mystischen Erfahrungen offenbaren. Al-Huḡwirī schenkt zu Beginn seines Buches den Aussagen der Sufis Aufmerksamkeit, wer ein wahrer Sufi und was der Sufismus sei; er gibt in seinem Werk viele Definitionen zum Begriff *taṣawwuf*.¹⁹⁷ Im 11. Jahrhundert hat ‘Abd al-Qāhir al-Baḡdādī (gest. 1037), der sich in seinen Schriften vorwiegend für die innere dogmatische Verzweigung im Islam interessierte, 1000 Definitionen der Begriffe *ṣūfī* und *taṣawwuf* aus den Schriften der Sufi-Autoritäten zusammengestellt.¹⁹⁸ Nicholson hat in seinem Artikel 78 Bestimmungen der Begriffe *ṣūfī* und *taṣawwuf* größtenteils aus der *Risāla* von al-Quṣayrī, *Taḍkirat al-Awliyā’* von Fariduddīn Aṭṭār und *Nafahāt al-Uns* von Ġāmī erstellt, und zwar in ihrer chronologischen Reihenfolge, wodurch auch die Entwicklung des Sufismus erhellt wird. Diese Werke enthalten über 100 Definitionen der Termini *ṣūfī* und *taṣawwuf*, wobei keine Definition wenige Zeilen in der Länge überschreitet.¹⁹⁹ Diese geben einen Einblick, wie schwierig eine deskriptive Definition des Begriffs *taṣawwuf* zu formulieren ist. Das Wort Sufismus, welches im Westen viele andere arabische und persische Termini ersetzte und zu einem üblichen Terminus wurde, ist abgeleitet vom Wort „*ṣūfī*“ mit der „ismus“-Form, die wiederum eher eine philosophische oder soziale Bewegung beschreibt²⁰⁰, wogegen der Begriff „*taṣawwuf*“ den Prozess des Werdegangs eines Sufis ausdrückt. Wie Carl Ernst bemerkt hat, weicht die deskriptive Annäherung zum Sufismus stark von der präskriptiven Anwendung in der Sufi-Literatur ab, in der im 10. Jh beginnend der Begriff *taṣawwuf* absichtlich und bewusst verwendet wurde, um die ethischen und geistigen Ziele darzulegen.²⁰¹

3.1.3 Die ersten Sufis

Die älteste Form der Mystik im Islam war in erster Linie asketisch. Die früheren Sufis können als fromme Muslime bezeichnet werden, die bestrebt waren, das

¹⁹⁶ Für eine gute Übersicht siehe Nurbakhsh: Sufism (1981), S. 16-41; Frank: „Taṣawwuf is....“ (1984), S. 73-80.

¹⁹⁷ Vgl. Huḡwirī: *The Kashf al-Maḥjūb* (1911), S. 36 ff.

¹⁹⁸ Vgl. Abdulwahhab as-Subkī: *Tabaqāt aṣ-Ṣāfi’iyye al-kubrā*: III:239; zitiert in Goldziher: *Vorlesungen* (1910), S. 166 und Massignon: *Essai* (1922), S. 134.

¹⁹⁹ Vgl. Nicholson: *A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism* (1906), S. 303-348.

²⁰⁰ Vgl. Ernst: *Sufism* (1997), S. 19.

²⁰¹ Vgl. ebenda, S. 21.

religiöse Leben, wie in Koran und Sunna beschrieben, zu verinnerlichen. Das wollene Gewand war schon im ersten und zweiten Jahrhundert das Anzeichen der Weltentsagung und Frömmigkeit. Der Ausdruck *labisa 'š-šūf* (er zog sich das Wollkleid an) wurde in der früheren Literatur öfters zur Bezeichnung der Asketen und der weltverzichtenden Leute (*zuhhād*) verwendet. Später gewann dieser Ausdruck die Bedeutung von „er wurde Sufi“; auch in der späteren Literatur wurde das Sufiwerden gewöhnlich durch *šūf*-Tragen (*labisa šūfan*) ausgedrückt. Auch im persischen Gebrauch wurde der Asket im Sinne von „der in Wolle Gekleidete“ als *pašmina pūš* (im Arabischen *lābisa 'š-šūf*) bezeichnet.²⁰²

Es wird bei Ibn Ishāq überliefert, dass ein *šūfī* aus der Ferne kam, die Kaaba zu umkreisen. Nach diesem Bericht wurde die Bezeichnung *šūfī* auch vor dem Islam für fromme und tugendhafte Menschen verwendet.²⁰³ Einer Aussage von al-Quṣayrī zufolge kam die Bezeichnung *šūfī* vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts der Hidschra zur allgemeinen Verwendung.²⁰⁴ Es wird von Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728) überliefert, dass er einen *šūfī* bei der Kaabaumkreisung gesehen hat.²⁰⁵ Nach einer anderen Überlieferung hat er 70 Gefährten des Propheten gesehen, die an der Schlacht Badr teilnahmen; sie trugen alle ein Wollgewand (*šūf*).²⁰⁶ Nach Ġāmī wurde der Beiname *šūfī* ähnlich wie beim heutigen Gebrauch zuerst für Abū Hāšim al-Kūfī (gest. 776), einem Zeitgenossen von Sufyān at-Tawrī (gest. 778), angewandt. Ġāmī sagt über al-Kūfī: „Vor ihm gab es angesehene Männer für die Askese und Frömmigkeit und der guten Taten auf dem Pfad des Gottvertrauens (*tawakkul*) und auf dem Pfad der Liebe; jedoch war er der Erste, der *šūfī* genannt wurde.“²⁰⁷ Ġāmī berichtet, dass auch der erste Konvent im zweiten Jahrhundert in Ramla (in Palästina) von ihm errichtet wurde.²⁰⁸

²⁰² Nöldeke stellt aus diesen Beispielen fest, dass der Sufi seinen Namen von *šūf* (Wolle) hat (vgl. Nöldeke: *Šūfī* (1894), S. 48; Nicholson: *Sufis* (1921), XII:10).

²⁰³ Vgl. Sarrāğ: *Schlaglichter* (1990), S. 60.

²⁰⁴ Vgl. Nicholson: *Origin and Development of Sufism* (1906), S. 305.

²⁰⁵ Vgl. Sarrāğ: *Schlaglichter* (1990), S. 60.

²⁰⁶ Vgl. Kalābādī: *The Doctrine of the Šūfīs* (1977), S. 7.

²⁰⁷ Cāmī: *Nefahāt* (2005), S. 153. Nach Meier darf niemand, der vor Sufyān at-Tawrī gestorben ist, als *šūfī* bezeichnet werden (vgl. Meier: *Abū Sa'īd* (1976), S. 354).

²⁰⁸ Abdullāh Harawī gibt in seinem *Ṭabaqāt as-Šūfiyya* die gleiche Auskunft. Nach Ibn Taymiyya wurde das erste Konvent im gleichen Jahrhundert in Basra, Abadān, gebaut (vgl. Kara: *Tekke* (2011), 40:368; Massignon: *Essai* (1922), S. 135). Das älteste und wichtigste Werk über die Geschichte und Funktionen der Konvente ist *Asrār at-Tawhīd* (Die Geheimnisse der Einheit) von Muḥammad ibn Munawwar, dem Enkelsohn von Abū Sa'īd Abū l-Ḥayr (gest. 1049). Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī

Massignon fügt diesen Namen einige weitere Beispiele aus den ersten drei Jahrhunderten hinzu wie z.B. den Chemiker Ġābir bin Ḥayyān al-Kūfī aṣ-Ṣūfī (gest. 815) und seinen Schüler Ṣā'ih al-ʿAlawī aṣ-Ṣūfī, den Schüler von Ibn Adham (gest. um 782) Ibrāhīm bin Baššār al-Ḥorāsānī aṣ-Ṣūfī, den Muʿtazilit ʿĪsā bin Hayṭam aṣ-Ṣūfī, den Schüler von al-Muḥāsibī (gest. 857) Abū Ḥamza Muḥammad bin Ibrāhīm aṣ-Ṣūfī usw.²⁰⁹

Massignon gibt Beispiele von den ersten Spuren der organisierten Bewegungen im Sufismus ab der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts der Hidschra wie z.B. von den ersten Predigten und Zusammenkünften zum Gottesgedenken (*dikr* und *samāʿ*), den kleinen, *ribāṭ* und *ḥānqāh* genannten Konventen, den zu den Sufis zugehörigen Kanzeln und Vortragspodien in den Moscheen.²¹⁰ Yahyā ibn Muʿāḍ (gest. 871) war derjenige, der zum ersten Mal in den Moscheen öffentlich über den Sufismus unterrichtete und die Gottesliebe in Versen formuliert vorgetragen hatte.²¹¹

In den klassischen Handbüchern des Sufismus sind über die Sufi-Zusammenschlüsse viele Berichte zu finden, dass sie in Gruppen und Massen auftraten. Kattānī (gest. 934) sah in Mekka einmal ca. 3000 Scheichs und Derwische zusammen; unter ihnen herrschten gute Charaktereigenschaften und Altruismus.²¹² Wie Anṣārī mitteilte, „ging Abū Turāb (gest. 859) einmal mit 300 Ledereimerträgern (d.h. Sufis) durch die Wüste.“²¹³ Einem anderen Bericht nach wurde al-Ḥallāğ einmal von 400 Scheichs nach Mekka begleitet.²¹⁴ Aḥmad bin Ḥiḍrawayh (gest. 854-5) soll mit 1000 Schülern von Balḥ aus al-Baṣṭāmī besucht haben.²¹⁵

3.2 Die ältesten Quellen des Sufismus

Die Sufis haben viele verschiedene Arten von Schriften hinterlassen wie die theoretisch abgehandelten Traktate und Bücher, die die Analyse der mystischen

widmete den 13. und 15. Kapitel seines Werks *ʿAwārif al-Maʿārif* den Konventen. Über die ersten Konvente siehe auch: Meier: Abū Saʿīd (1976), S. 302 ff.

²⁰⁹ Vgl. Massignon: Essai (1922), S. 132-133.

²¹⁰ Vgl. ebenda, S. 134 f.

²¹¹ Vgl. ebenda, S. 238.

²¹² Vgl. Sarrāğ: Schlaglichter (1990), S. 285; Meier: Abū Saʿīd (1976), S. 296.

²¹³ Anṣārī: Ṭabaqāt, zitiert in Meier: Abū Saʿīd (1976), S. 297.

²¹⁴ Vgl. Daylāmī: Sīrat-i Ibn-i Ḥafīf; Meier: Abū Saʿīd (1976), S. 297.

²¹⁵ Vgl. Sahlağī: Nūr; Meier: Abū Saʿīd (1976), S. 297.

Stationen und Zustände beinhalten, die Sufi-Biographien – sogenannte *Ṭabaqāt*-Literatur über das Leben und die Lehren der bekannten Sufis –, Traktate über die Sufi-Institutionen und Praktiken wie die *Adab*-Bücher, die Korankommentare der Sufi-Gelehrten usw.

Die Texte der klassisch-islamischen Spiritualität können in vier Phasen untersucht werden²¹⁶:

1. Der Koran und die Sunna²¹⁷ des Propheten zählen, wie für alle Muslime, zu den ersten und wichtigsten Quellen für die Sufis²¹⁸; sie vertreten die Ansicht, dass die Denk- und Lebensweise in jeder Hinsicht dem Koran entsprechen soll; jede Passage des Koran soll ins Leben integriert werden. Es gibt auch viele besondere Passagen, die für die Sufis eine gewichtige Rolle spielen und von ihnen öfters kommentiert wurden wie z.B. der Lichtvers (Sure 24:35)²¹⁹, die Erschaffung Adams als Stellvertreter Gottes auf Erden, seine Geschichte mit Satan, die Geschichte von Joseph (Sure 12), Maria und die Geburt Jesu als der Geist und das Wort Gottes, die Geschichte von Moses und Ḥiḍr (Sure 18:60-82), usw. Die koranischen Angaben über die Himmelfahrt des Propheten (*mi'rāğ*) oder die nächtliche Reise (*isrā'*) (Sure 17:1), die Vision in der 53. Sure (Vers 1-18) und die zugehörigen Erzählungen in den Hadithen boten Anlass zu den zahlreichen Interpretationen in der Tradition des islamischen Denkens und der Spiritualität, die viele symbolische Darstellungen des geistigen Weges enthalten. Die Reisemotive, worauf die Begriffe wie *ṭarīqa* und *sulūk* im Sufismus hinweisen, finden ihre schönste und tiefste Form in der Erzählung der Himmelfahrt.²²⁰

2. Die frühe Phase des Sufismus, die von der Zeit von Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728) bis zu al-Niffarī (gest. 965) reicht, beinhaltet die Aussprüche und die Schriften der früheren führenden Sufi-Persönlichkeiten wie Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728), Ǧa'far aṣ-

²¹⁶ Vgl. Sells: *Early Islamic Mysticism* (1996), S. 17.

²¹⁷ Unter dem Begriff Sunna wird die Lebensweise des Propheten und seine Aussprüche verstanden.

²¹⁸ Vgl. Knysh: *Ṣūfism and the Qur'ān* (2006), S. 137-159; Sells: *Early Islamic Mysticism* (1996), S. 18 ff. (*The Qur'ān and pre-Sufi Spirituality*); Nasr: *The Quran as Foundation of Islamic Spirituality* (1985), S. 3-10; Brohi: *The Spiritual Significance of the Quran* (1985), S. 11-23; Chittick: *The Quran and Sufism* (2015), S. 1737-1749.

²¹⁹ Siehe für die Sufi-Kommentare des Lichtverses: Böwering: *The Light Verse* (2001), S. 113-144.

²²⁰ Die Werke und Erzählungen Ibn 'Arabī über die Himmelfahrt des Propheten und über seine eigene *mi'rāğ*-Erfahrungen werden in zwei Artikeln von James W. Morris ausführlich behandelt: Morris: *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj*, Part I (1987), S. 629-652; Morris: *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj*, Part II (1988), S. 63-77.

Şādiq (gest. 765), Rābi‘a al-‘Adawīyya (gest. 801), Ḥārīt al-Muḥāsibī (gest. 857), Abū Yazīd (Bāyazīd) al-Bisṭāmī (gest. 875), Sahl ibn ‘Abdallāh at-Tustarī (gest. 896), Abū l-Qāsim al-Ġunayd (gest. 910), usw.. Die Hinterlassenschaft dieser einflussreichen Sufis der Frühzeit erreicht uns größtenteils durch ihre Sprüche, die mündlich weitergegeben und als Sprüchesammlungen in den Werken späterer Sufi-Autoren zusammengestellt wurden. Trotz des Reichtums dieser frühen Periode der islamischen Mystik ist der Zugang zu diesen früheren Schriften weitaus schwieriger, denn es gibt keine ausreichenden Arbeiten und Übersetzungen.

3. Die Phase der Konsolidierung und Systematisierung beginnt mit Abū Naṣr as-Sarrāğ (gest. 988) aus Tūs, dessen Werk *Kitāb al-Luma’ fī t-taṣawwuf*²²¹ als älteste uns erhaltene Quelle dieser formativen Periode der Sufi-Literatur gilt.²²² As-Sarrāğ überliefert hierin die verschiedenen Themen wie Begriffe des Sufismus, die mystischen Stationen und Seelenzustände, die Askese der Prophetengefährten, das Verstehen und Befolgen des Koran und der Sunna durch die Worte, Gedichte oder Schriften der bekannten Sufis. Die darauf folgende Quelle *Kitāb at-Ta’arruf* gehört zu dem Zeitgenossen as-Sarrāğs, dem hanafitischen Rechtsgelehrten al-Kalābādī (gest. 990).²²³ In dieser Quelle mit ähnlichem Inhalt erwähnt al-Kalābādī zusätzlich die Namen der bekannten Sufis. Das dritte theoretische Werk über die Lehren und Prinzipien des Sufismus *Qūt al-Qulūb* (Die Nahrung der Herzen) gehört Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 996). As-Sulamī (gest. 1021) uns erhaltenes biographisches Werk *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya*²²⁴, die Klassen der Sufis, wo er das Leben und die Lehren bekannter Sufis wiedergibt, unterteilt die Sufis ab dem Ende des 8. Jahrhunderts in fünf Generationen und zählt dabei insgesamt 105 Namen auf. Dieses Werk von as-Sulamī und das *Ḥilyat al-Awliyā’*, der Schmuck der Heiligen, von Abū Nu‘aym al-Isfahānī (gest. 1037) gehören zur Gattung der sogenannten *Ṭabaqāt*-Literatur²²⁵,

²²¹ Die Übersetzung ins Deutsche von Richard Gramlich: Schlaglichter über das Sufitum. Stuttgart 1990; Teilübersetzung ins Englische: Arberry, A.J.: Pages from the Kitāb al-Luma’ of Abu Nasr al-Sarraj. London 1947.

²²² Vgl. Arberry: Sufism (1979), S. 67.

²²³ Vgl. Arberry: The Doctrine of the Ṣūfis (1977), S. xi.

²²⁴ As-Sulamī, Abd ar-Raḥmān: Kitāb Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya. Ed. Johannes Pederson. Leiden: E.J. Brill, 1960.

²²⁵ Al-Huğwirī erzählt von einem *Ṭabaqāt-Werk* von Ḥakīm at-Tirmidī (gest. 898); vgl. Huğwirī: Kashf al-Maḥjūb (1911), S. 46. Nach Massignon ist dieses, nicht erhaltene Werk mit dem Titel „*Tārīḥ al-Maṣāyih*“ das erste Sufi *Ṭabaqāt*-Buch (vgl. Massignon: Essai (1922), S. 258).

einer der ältesten Formen muslimischer Geschichtsschreibung.²²⁶ Die *Risāla* von al-Quṣayrī (gest. 1074), dem Schüler as-Sulamīs, das erste im Westen analysierte Werk und am weitesten verbreitete Handbuch der frühen Mystiker, und das erste persisch verfasste Handbuch des Sufismus *Kašf al-Maḥḡūb* (Die Enthüllung des Verhüllten) von al-Huḡwirī (gest. 1072) gehören zu den ersten und wichtigsten Handbüchern des Sufismus, die auch zu dieser formativen Phase des Sufismus gehören.²²⁷

4. Die späteren Werke des Sufismus, wie z.B. von Rūmī (gest. 1273), Ibn ‘Arabī (gest. 1240) und ‘Aṭṭār (gest. 1230) aus dem 13. Jh, gehören zu den am weitesten verbreiteten und gelesenen Schriften der Sufī-Literatur. Englische Versionen von Rūmī sind die heute noch meistverkaufte Gedichtssammlung im englischsprachigen Raum. In den letzten Jahren wurden viele Schriften von Ibn ‘Arabī editiert und übersetzt. Die bekannte Ibn Arabi Society in Oxford publiziert Bücher und ein Journal, zusätzlich organisiert sie zwei internationale Konferenzen pro Jahr.²²⁸

Die Werke der zwei Persönlichkeiten dieser Epoche, Ibn ‘Arabī und Mawlānā Ḡalāluddīn Rūmī sind besonders reich an der Symbolik der Weiblichkeit mit zahlreichen Aspekten und auch gegensätzlichen Bildern. Auf der menschlichen Ebene geben sie in spirituellen und wissenschaftlichen Bereichen den Frauen die gleiche Stellung wie Männern. Die tiefe und ausführliche Interpretation des Prophetenwortes: „Mir wurden lieb gemacht von der Welt Frauen und Wohlgeruch, und mein [inneres] Augenlicht liegt im Gebet“²²⁹ bildet das abschließende und wichtigste Kapitel von Ibn ‘Arabīs Werk *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Die Siegelsteine der Weisheiten), welches als Quintessenz seiner Werke gilt.²³⁰

²²⁶ Diese Form *Ṭabaqāt* ist als Teil der Hadithkritik entstanden und wurde später zum Muster für die Sufī-Biographien. Für den geschichtlichen Überblick der *Ṭabaqāt* Form siehe Rosenthal: A History of Muslim Historiography (1968), S. 93-95; Gilliot: *Ṭabaqāt* (1960-), X:7-10; Humpreys: Islamic History: A Framework for Inquiry (1991), S. 187-208.

²²⁷ Vgl. Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 129ff.

²²⁸ Vgl. Sells: *Early Islamic Mysticism* (1996), S. 5.

²²⁹ Siehe al-Nasā’ī: Sunan (1991), V:280 (‘*Iṣrat an-nisā’*’, 1); „*ḥubbiba ilayya mina d-dunyā an-nisā’ wa-t-ṭīb wa-ḡu’ila qurrat al-‘aynī fī ṣ-ṣalāt*.“

²³⁰ Siehe dazu Ibn al-‘Arabī: Bezels (1980), S. 269-284.

3.2.1 Frauen in den ersten Quellen

Die Geschichte des Sufismus kennt von Anfang an bis heute viele Frauengestalten, die am spirituellen Leben sowohl als Schülerinnen als auch als Wegweiserinnen – auch in der streng asketischen Atmosphäre der frühen Sufi Bewegung – aktiv beteiligt waren; ihre Anzahl ist nicht zu unterschätzen. Auch bei der Entwicklung des Sufismus haben sie eine wichtige und öffentliche Rolle gespielt. Die Autoren von *Ṭabaqāt*-Büchern wie as-Sulamī, Ibn al-Ğawzī (gest. 1200)²³¹, Abdurrahmān Ğāmī (gest. 1492) haben in ihren Werken viel von ihnen erzählt. Trotzdem konnte die Mitwirkung und Funktion der Sufi-Frauen in den klassischen Quellen des Sufismus, möglicherweise auch aufgrund der Beachtung ihrer Intimsphäre, nicht ausreichend dargestellt werden. Eine Überlieferung bei as-Sulamī von ‘Ā’iša bint Aḥmad al-Marwaḏīya weist auf eine solche Denkweise hin: „Verheimlichung ist angemessener für die Frauen als die Enthüllung, denn Frauen sind nicht geeignet sich herauszustellen (*li-annahunna ‘awrāt*).“²³² Dass die Frauen in muslimischen Gesellschaften, je nach Ort und Zeit, ein zurückgezogeneres Leben geführt haben, ist ein weiterer Grund, warum Mystikerinnen auch hohen Ansehens der Aufmerksamkeit der Biographen entkommen konnten.²³³

Die biographischen Bücher des Sufismus, deren Autoren fast immer männlich sind²³⁴, führen Hunderte von Männerbiographien an, während deutlich weniger Namen von Sufi-Frauen erwähnt werden. Es gibt auch viele Frauenpersönlichkeiten in den Sufi-Erzählungen, deren Namen nicht aufgeführt wurden, obwohl dieses nicht nur für Frauen gilt, jedoch vornehmlich.

Al-Quṣayrī, in dessen Familie sich viele Scheichinnen befanden²³⁵, beschäftigt sich im ersten –biographischen – Teil seiner *Risāla* mit Biographien von 83 Sufis, die alle männlich sind. Er erwähnt im theoretischen Teil seines Werkes mehrfach namentlich nur Rābi‘a al-‘Adawiyya (gest. 801) und auch andere Frauen, jedoch ohne Benennung ihrer Namen.

²³¹ Ibn al-Ğawzī: *Ṣifāt aṣ-Ṣafwa*. Bayrut: Dār al-ma‘rifa, 1979.

²³² Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 258.

²³³ Vgl. Chodkiewitz: *Female Sainthood* (1994), S. 14.

²³⁴ Eine Ausnahme bildet unter den uns erhaltenen Werken die autobiographische Schrift von der Sufi-Meisterin und Rechtsgelehrten ‘Ā’iša al-Bā‘ūniyya aus dem 15. Jh.; siehe dazu Th. Emil Homerin: *Writing Sufi Biography: The Case of A’ishah al-Ba’uniyyah* (d. 922/1517) (2006), S. 389-99.

²³⁵ Vgl. Meier: *Abū Sa‘īd* (1976), S. 355.

Ein anderes Beispiel ist *Kitāb at-Ta'arruf* von al-Kalābādī – es ist eher ein Lehrbuch des Sufismus als eine Biographie –, wo wir auch nur den Namen von Rābi'a al-'Adawiyya finden. Al-Kalābādī schließt das eröffnende Kapitel seines Werkes mit dem Gedicht einer Sufi-Frau ab, ohne ihren Namen zu erwähnen; diese Anführung findet nach einer Erörterung des Wortes „*ṣūfī*“ statt, um die wahren Eigenschaften eines Sufis zu veranschaulichen²³⁶; mit diesem Gedicht wurde der große Sufi Ḍū'n-Nūn von einer Sufi-Frau belehrt, was eigentlich die Essenz des Sufismus und wer der wahre Sufi sei. Obwohl mit dieser Überlieferung al-Kalābādī seine Achtung für diese Frau äußerte, bleibt die Identität dieser Frau geheim. Sie war Fāṭima von Nišābur, die, wie as-Sulamī berichtet, die großen Sufis Ḍū'n-Nūn al-Miṣrī (gest. 860) und Bāyazīd al-Biṣṭāmī (gest. 875 oder 877-78) unterrichtete.²³⁷

Ibn al-Ğawzī kritisiert in seinem Buch diese Geheimhaltung der Namen. Er vergleicht sein eigenes Buch mit dem des Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (gest. 1037), der in seinem biographischen Werk *Ḥilyat al-Awliyā'* nur 30 Seiten seiner sechs bändigen Kairo-Ausgabe den Frauen widmete – und diese waren nur Frauen der *ṣahābiyyāt*, der Zeitgenossinnen des Propheten.²³⁸ Er kritisiert Abū Nu'aym, dass in seinem Buch sehr wenige Sufi-Frauen aufgeführt sind; dieses bewirke indirekt auch eine mangelnde Information über bestimmte Sufi-Männer; wenn z.B. Sufyān at-Ṭawrī erwähnt wird, der von Rābi'a stark beeinflusst wurde, jedoch diese nicht, so würde auch das Leben des Sufyān at-Ṭawrī mangelhaft beschrieben bleiben, weil er ihre Lehre befolgte.²³⁹ Ibn al-Ğawzī selbst hatte auch eine Meisterin, Šuhda bint al-'Ibarī (gest. 1178), die in ihrer Zeit eine der Führenden in der Hadithwissenschaft war.²⁴⁰

As-Sulamī, der Lehrer von al-Quṣayrī, spielte unter den Sufi-Autoren der klassischen Zeit eine besondere Rolle, da die beiden wohl wichtigsten uns von dieser Zeit überlieferten *Ṭabaqāt*-Werke *Ṭabaqāt aṣ-Šūfiya*²⁴¹ und *Dikr an-Niswa al-*

²³⁶ Vgl. Kalābādī: *The Doctrine of the Šūfis* (1977), S. 11.

²³⁷ Vgl. Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 16. Die gleiche Erzählung in unterschiedlicher Form – auch mit lobenden Worten, aber ohne Namen – ist im Korankommentar von al-Maybūdī zu finden: al-Maybūdī: *Kaṣṣa al-Asrār* (2014), S. 709f. Siehe für Fāṭima von Nišābur: Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 142-145.

²³⁸ Vgl. Chodkiewicz: *Female Sainthood in Islam* (1994), S. 13.

²³⁹ Vgl. Ibn al-Ğawzī: *Šifāt aṣ-Šafwa* (1994), I:13.

²⁴⁰ Vgl. Bell: *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (1979), S. 12.

²⁴¹ Sulamī: *Ṭabaqāt aṣ-Šūfiya*. Ed. Johannes Pedersen. Leiden: E.J. Brill, 1960.

Muta‘abbidāt aṣ-Ṣūfiyyāt (Gedenkschrift für die weiblichen Sufi-Gottesverehrerinnen) as-Sulamī angehören.²⁴²

Er war nicht der erste Sufi-Autor, der die *Ṭabaqāt*-Gattung verwendete und Sufi-Frauen dokumentierte. In seinem Werk *Dikr an-Niswa* hatten vier von in Überlieferungsketten zitierten Namen ihre eigenen *Ṭabaqāt*-Werke.²⁴³ Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Burğulānī von Bagdad (gest. 852)²⁴⁴, dessen Werk *Kitāb ar-Ruhbān* (Das Buch der Mönche) heißt, erscheint in 10 Sufi-Frauen-Biographien als Quelle für as-Sulamī. Ein anderer Sufi-Autor Ibn al-Ġunayd (gest. 883-84) war eine im Iraq bekannte Autorität zur Geschichte des Sufismus. Das Werk von Ġa‘far al-Ḥuldī (gest. 959-60)²⁴⁵ mit dem Titel *Ḥikāyāt al-Awliyā’* (Geschichten der Gottesfreunde) wird von Ḥaṭīb al-Bağdādī „eines der drei Wunder Bagdads“ genannt. Der vierte *Ṭabaqāt*-Autor, der von as-Sulamī mit seinem Werk zitiert wird, ist Abū Sa‘īd ibn al-‘Arabī (gest. 952)²⁴⁶, dessen Werk *Ṭabaqāt an-Nussāk* (Klassen der Asketiker) heisst.

As-Sulamīs Biographien bildeten die Hauptquelle für die spätere biographische Sufi-Literatur.²⁴⁷ Auch in seiner Lebenszeit verfassten Sufis wie Abū Bakr Zāhid Nišābūrī (gest. 953), Abū ‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad Nasawī (gest. 1005) biographische Bücher, die uns nicht erhalten geblieben sind.

As-Sulamī hinterließ außer seinen biographischen Büchern²⁴⁸ auch viele Traktate über Sufi-Institutionen und Praktiken wie *Kitāb al-Futuwwa*²⁴⁹, *Kitāb Ādāb aṣ-Ṣuḥba*

²⁴² Das nur über die Sufi-Frauen geschriebene Werk von as-Sulamī *Dikr an-Niswa al-Muta‘abbidāt aṣ-Ṣūfiyyāt* wird in manchen Studien als ein Anhang von *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya* angegeben (vgl. Roded: *Women in Islamic Biographical Collections* (1994), S. 92; Smith: *Rābi‘a the Mystic* (1928), S. 12). Für die diesbezügliche Diskussion siehe Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 44.

²⁴³ Vgl. Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 52.

²⁴⁴ Über al-Burğulānī siehe Andrae: *In the Garden of Myrtles* (1987), S. 8-12 und 32; al-Bağdādī: *Ta‘rīḥ Bağdād* (1931), II:222 f., wo Aḥmad ibn Ḥanbal al-Burğulānī als eine zuverlässige Quelle für die Information über die muslimischen Asketen zitiert (vgl. Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 52).

²⁴⁵ Über Ġa‘far al-Ḥuldī siehe Sulamī: *Ṭabaqāt* (1960), S. 434-9; al-Iṣfahānī: *Ḥilyat al-Awliyā’* (1974-), X:381-2; Ibn al-Ġawzī: *Ṣifāt aṣ-Ṣafwa* (1979), II:468-69.

²⁴⁶ Über Abū Sa‘īd ibn al-‘Arabī siehe Sulamī: *Ṭabaqāt* (1960), S. 443-48; Abdel-Kader: *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd* (1976), x-xii.

²⁴⁷ Sein Werk wurde nach einem halben Jahrhundert von ‘Abdullāh Anṣārī von Herat (gest. 1089) ins Persische übersetzt. Im 15. Jh. wurde diese Übersetzung von ‘Abdurrahmān Ġāmī (gest. 1492) in seinen *Nafaḥāt al-Uns* revidiert und ergänzt (vgl. Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 130).

²⁴⁸ Diese sind 5 Bücher. Für eine Liste der publizierten Bücher as-Sulamīs siehe: Böwering: *al-Sulamī* (1960-), IX:812.

(Das Buch über die Regeln der geistigen Gesprächsführung)²⁵⁰, *Kitāb 'Uyūb an-Nafs wa-Mudāwātuhā* (Das Buch über die Mängel der Triebseele und ihrer Heilung), *Kitāb Ġawāmi' Ādāb aṣ-Ṣūfiyya* (Das Buch über die gesamten Regeln des Sufi-Benehmens)²⁵¹, *Manāhiğ al-'Ārifīn*²⁵² (Die Methoden/Wege der Gotterkenner), *Darağāt al-Mu'āmalāt*²⁵³ (Stationen des vorbildhaften Verhaltens), *Risālat al-Malāmatiyya*²⁵⁴ (Sendschreiben über die *Malāmatiyya* (die Leute des Selbsttadelns)) und ein Korankommentar *Ḥaqā'iq at-Tafsīr*²⁵⁵ (Die Wirklichkeiten der Koranauslegung); darunter befinden sich auch verlorene Bücher wie *Ta'rīḥ aṣ-Ṣūfiyya* (Die Geschichte des Sufismus) und *Sunan aṣ-Ṣūfiyya* (Die Gewohnheiten der Sufis)²⁵⁶. As-Sulamī ist der einzige uns bekannte Autor der klassischen Zeit, der eine nur den Sufi-Frauen gewidmete Biographie hat. Sein Buch wurde erst im Jahre 1991 von Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī entdeckt, und 1993 wurde die erste arabische Edition publiziert.²⁵⁷ Auszüge aus as-Sulamīs Buch über die Sufi-Frauen finden sich in späteren Biographien aus unterschiedlichen Gebieten der islamischen Welt wie z.B. *Ṣifāt aṣ-Ṣafwa* von Ibn al-Ğawzī aus Bagdad (gest. 1201), *Nafaḥāt al-Uns* von Ġāmī aus Herat, und *al-Kawākib ad-Durriyya* (Die glänzenden Sphären) von 'Abd ar-Ra'ūf al-Munāwī (gest. 1622) aus Ägypten.²⁵⁸

Ḥilyat al-Awliyā' von Abū Nu'aym enthält 28 Frauenbiographien, die alle zur Zeit des Propheten lebten.²⁵⁹ Al-Quṣayrī (gest. 1072) erwähnt 83 Männer und keine Frau im biographischen Teil seiner *Risāla*; im theoretischen Abschnitt wird nur Rābi'a al-

²⁴⁹ Sulamī: *The Book of Sufi Chivalry*. Futuwwah. Übers. Sheikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. London [u.a.] 1983; auf Deutsch: *Der Weg zur Vollkommenheit*. Übers. F. Langmayr. Freiburg: Hermann Bauer Verlag, 1985.

²⁵⁰ Sulamī: *Kitāb Ādāb aṣ-Ṣuḥba*. Ed. M. J. Kister. Jerusalem: Central Press, 1954.

²⁵¹ Sulamī: *'Uyūb al-nafs wa-mudāwātuhā and jawāmi' ādāb al-ṣūfiyya*. Ed. by Etan Kohlberg. Jerusalem: Jerusalem Academic Press, 1976.

²⁵² Sulamī: *Manāhiğ al-'Ārifīn*. Ms. Berlin, Nr. 2821, ff. 22r.-28v.

²⁵³ Sulamī: *Darağāt al-Mu'āmalāt*. Berlin 3453, ff. 74v.-79v.

²⁵⁴ Sulamī: *Risālat al-Malāmatiyya*. Hg. von Abū l-'Alā' 'Afīfī in seinem Werk: *Al-Malāmatīya wa-ṣ-Ṣūfiya wa-Ahl al-Futūwa*. Über dieses Werk siehe: Hartmann: *As-Sulamīs Risālat al-malāmatiyya* (1918), S. 157-203.

²⁵⁵ *Ḥaqā'iq at-Tafsīr* ist eine Sammlung der frühen Sufi-Auslegungen. Eine kurze Version wurde mit dem Titel *Ziyādat Ḥaqā'iq at-Tafsīr* publiziert: Böwering, Gerhard: *The Minor Qur'ān Commentary of Abū 'Abd ar-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn as-Sulamī*. Beirut 1995.

²⁵⁶ Vgl. Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 43.

²⁵⁷ Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamī: *Ḍikr an-Niswa al-Muta'abbidāt aṣ-Ṣūfiyyāt*. Ed. Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī. Cairo 1993. Für die Fehler in dieser Edition siehe: Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 45-46.

²⁵⁸ Vgl. Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 43.

²⁵⁹ Vgl. Pedersen: *Abū Nu'aym al-Iṣfahānī* (1960-), I:142-143.

‘Adawiyya namentlich aufgeführt. Ähnlich auch bei al-Huǧwirī (gest. 1072), dessen Werk die älteste persisch geschriebene Quelle des Sufismus ist, befindet sich unter den 109 Biographien keine Frau, außer der Name Rābi‘a al-‘Adawiyya unter den Erzählungen. Das biographische Werk Ibn al-Ġawzīs *Ṣifāt aṣ-Ṣafwa* enthält 240 Sufi-Frauen, ungefähr ein Viertel der gesamten Einträge²⁶⁰; ein Teil davon sind unbekannte Frauen (*‘ābida maǧhūla*). In der Einleitung betont er ausdrücklich die Überlegenheit seines Buches bezüglich der großen Anzahl der erwähnten Sufi-Frauen. Fariduddīn ‘Aṭṭār (gest. 1230) schließt in seinem biographischen Werk *Taḍkirat al-Awliyā’* neben 72 Sufi-Männern nur eine Frau, Rābi‘a al-‘Adawiyya, ein, welches die umfassendste Darstellung des Lebens und der Lehre Rābi‘as in den klassischen Quellen ausmacht. *Nafaḥāt al-Uns* von Ġāmī repräsentiert in seinem Anhang mehr als 30 Sufi-Frauen. Zu den Quellen der etwas späteren Epoche gehören *Rawḍ ar-Rayāḥīn* von Yāfi‘ī (gest. 1367), welche ca. 53 Notizen bezüglich der Frauen enthält und *Rawḍ al-Fā’iq* von Šu‘ayb al-Ḥarīfīš (gest. 1398), in der der Autor ein Kapitel mit dem Namen „*aḥbār al-niswā*“ (Informationen über die Frauen) den Frauen widmet, eröffnet mit den Worten, dass „Gott fromme Männer und fromme Frauen paart, und es wird festgestellt, dass die Angelegenheiten wie spirituelle Zustände, Verzicht, Perfektion und Frömmigkeit ebenso für Frauen wie auch für Männer gelten.“²⁶¹

Die Namen der Sufi-Frauen findet man aufgezählt auch bei: al-Ġāḥiz (gest. 869): *Bayān*, ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamaḍānī (gest. 1131): *Šakwā* und bei Imām aš-Ša‘rānī (gest. 1566): *Ṭabaqāt al-Kubrā*.²⁶²

3.2.1.1 Die Darstellung der Sufi-Frauen in den ersten Sufi-Quellen

Al-Huǧwirī sagt, dass die Erkenntnis Gottes und das Prinzip sowie die Grundlage des Sufismus durchaus auf der Gottesfreundschaft (*walāya*) beruhen und bestätigt auch, dass alle Sufi-Gelehrten sich darüber einig sind.²⁶³ Das Gemeinsame unter den vielen Beinamen *zāhid*, *‘ābid*, *muḥaqqiq*, *nāsik*, *qārī*, *‘arīf*, *ṣūfī*, usw., deren Namen und Geschichten in den Quellen des Sufismus erwähnt wurden, ist, dass sie von den

²⁶⁰ Vgl. Laoust: Ibn al-Djawzi, ‘Abd ar-Raḥmān (1960-), III:751-752.

²⁶¹ Chodkiewicz: Female Sainthood (1994), S. 13.

²⁶² Vgl. Meier: Abū Sa‘īd (1976), S. 354.

²⁶³ Vgl. Huǧwirī: The ‘Kashf al-Maḥjūb’ (1911), S. 210.

Leuten der *awliyā'*, der Gottesfreunde waren.²⁶⁴ Nach dem Ġibrīl-Hadith, in der der Prophet *īmān*, *islām* und *iḥsān* erläutert hatte²⁶⁵, wird *iḥsān*, d.h. Gott anzubeten als ob man Ihn vor sich sieht, als die innerste Dimension der religiösen Erfahrung und als der Zustand der *awliyā'*, der Gottesfreunde, im Sufismus anerkannt.²⁶⁶

Das Wort *walī* ist so alt wie die arabische Sprache; im Koran kommt es in mehr als 80 Versen vor. Es ist die *fa'īl* Form der Wurzel *w-l-y* und bedeutet Naher, Liebender, Freund, Helfer. Gott bezeichnet sich selbst im Koran als *walī*, als einzig wahrer Schützer und Freund der Gläubigen²⁶⁷, wobei im Koran dieses Wort auch für die Bezeichnung von seinen Ihm naheliegenden Dienern und Gottesfreunden verwendet wird.²⁶⁸

Der Koran stellt die Frau vor Gott auf die gleiche Stufe mit dem Mann. Er vermittelt, dass Gott die Frau und den Mann aus einem einzigen Wesen (*min nafsīn wāḥidatin*) schuf²⁶⁹, und schwört auf die Erschaffung beider.²⁷⁰ Gott setzte sie zusammen ins Paradies, Satan verführte beide zusammen, gemeinsam wurden sie aus dem Paradies vertrieben und sind auf die Erde gekommen; ihr Leben auf der Erde begannen sie wieder zusammen.²⁷¹ In vielen Stellen des Koran werden sie beide als *mu'minūn* und *mu'mināt*, *ṣāliḥūn* und *ṣāliḥāt* zusammen berücksichtigt und bei allen Geboten und Verboten der Religion Gott gegenüber gleichrangig verantwortlich gemacht, so wie es in der Sure 33:35 heisst: „Was muslimische Männer und Frauen sind, Männer und

²⁶⁴ Vgl. Uludağ: Veli (2013), 43:25.

²⁶⁵ Vgl. Buḥārī: *īmān*, 37.

²⁶⁶ Vgl. Sarrāğ: Schlaglichter (1990), S. 22.

²⁶⁷ *Al-Walī* wird zu den 99 schönen Namen Gottes im Koran gezählt wie z.B.: „Allah ist der Freund (*walī*) derer, die gläubig sind. Er bringt sie aus der Finsternis hinaus ins Licht.“ (Sure 2:257); „Allah ist der Freund der Gläubigen.“ (Sure 3:68); „Und er ist es, der, nachdem sie (schon) alle Hoffnung aufgegeben haben, reichlichen Regen (vom Himmel) herabkommen und (ihnen) seine Barmherzigkeit zukommen läßt. Er ist der (einzig wahre) Freund und des Lobes würdig.“ (Sure 42:28).

²⁶⁸ Sure 10:62-64: „Die Freunde Allahs brauchen doch keine Angst zu haben, und sie werden nicht traurig sein; die geglaubt haben und gottesfürchtig waren; für sie gilt die frohe Botschaft im diesseitigen Leben und im Jenseits.“

²⁶⁹ Vgl. Sure 4:1: „Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen geschaffen hat, und aus ihm das ihm entsprechende andere Wesen, und der aus ihnen beiden viele Männer und Frauen hat (hervorgehen und) sich (über die Erde) ausbreiten lassen! Fürchtet Allah, in dessen Namen ihr einander zu bitten pflegt, und die Blutsverwandtschaft! Allah paßt auf euch auf.“; Sure 49:13: „Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden (*ṣu'ūb*) und Stämmen (*qabā'il*) gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt.“

²⁷⁰ Sure 92:1-3: „Bei der Nacht, wenn sie (alles mit Finsternis) zudeckt, beim Tag, wenn er (in seiner Helligkeit) erstrahlt, und bei dem, der erschaffen hat, was männlich und was weiblich ist.“

²⁷¹ Vgl. Sure 2:35-37; 7:19-26.

Frauen, die gläubig, die (Allah) demütig ergeben, die wahrhaftig, die geduldig, die bescheiden sind, die Almosen geben, die fasten, die darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist, und die unablässig Allahs gedenken, – für sie hat Allah Vergebung und gewaltigen Lohn bereit.“ Beide werden gleichermaßen für ihre Handlungen belohnt oder bestraft: „Diejenigen aber, die handeln, wie es recht ist, männlich oder weiblich, und dabei gläubig sind, werden in das Paradies eingehen, und ihnen wird (bei der Abrechnung) nicht ein Dattelkerngrübchen Unrecht getan.“ (Sure 4:124); „Ich werde keine Handlung unbelohnt lassen, die einer von euch begeht, männlich oder weiblich. Ihr gehört (ja als Gläubige) zueinander (ohne Unterschied des Geschlechts).“ (Sure 3:195).²⁷² Die Überlegenheit betrifft nicht das Mann- oder Frausein, sondern nur die Frömmigkeit.²⁷³

In gleicher Weise gibt es zahlreiche Überlieferungen von den ersten Zeiten des Islam, wie die Frauen in gesellschaftlichen Angelegenheiten aktiv waren und sogar an den Kämpfen anwesend oder mitbeteiligt waren, obwohl es Araber gab, die es nicht mochten.²⁷⁴

Der Sufismus legt die menschliche Wirklichkeit in sein Zentrum, die bei allen Menschen einzig und gemeinsam ist, egal ob männlich oder weiblich. Nach Ibn ‘Arabī ist die Menschlichkeit eine Gegebenheit, die Frau und Mann vereinigt. Ob männlich oder weiblich, ist das menschliche Wesen das Eine und Gemeinsame. Männlichkeit und Weiblichkeit, so Ibn ‘Arabī in *‘Uqlat al-Mustawfiz* im Kapitel über die menschliche Vollkommenheit (*bāb al-kamāl al-insānī*), sind bloß Akzidentien (*innamā humā a‘rādān*) und gehören nicht zur wesentlichen Natur des Menschseins, sondern sind ein beigefügter, vergänglicher Zustand.²⁷⁵ Das Prophetenwort „die Frauen sind die Zwillingsgeschwister der Männer“ ist dafür ein genügender Beweis nach Ibn Arabī.²⁷⁶ Diesbezüglich erwähnt er wiederum einen Hadith mit gleichem Sinngehalt: „Euer Gott ist Einer und euer Stammvater (Adam) ist einer. Ein Araber

²⁷² Siehe für die Frau im Koran: Stowasser: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (1994); Wadud: *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective* (1999); Rahman: *Major Themes of the Qur'an* (2009), S. 93-7.

²⁷³ Vgl. Sure 49:13: „Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen von einem männlichen und einem weiblichen Wesen, und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt. Als der Vornehmste gilt bei Allah derjenige von euch, der am frömmsten ist.“

²⁷⁴ Vgl. Goldziher: *Muhammedanische Studien* (1889), II:296.

²⁷⁵ Vgl. Ibn ‘Arabī: *‘Uqlat al-Mustawfiz* (1911), S. 46; siehe dazu auch Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:87.

²⁷⁶ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:89.

ist nicht besser als ein Nicht-Araber, und ein Nicht-Araber ist nicht besser als ein Araber, außer in der Frömmigkeit.“²⁷⁷ Darauf folgend rezitierte der Prophet diesen Vers: „Als der Vornehmste gilt bei Allah derjenige von euch, der am frömmsten ist.“ (Sure 49:13). Aus diesem Grund, so Ibn ‘Arabī, haben die Männer im Sinne von Menschsein keine Überlegenheit zu den Frauen.²⁷⁸

Gottesfreundschaft (*walāya*), d.h. die Nähe zu Gott ist für die Sufis ein Zustand jenseits der Männlichkeit oder Weiblichkeit. Sie streben nach der Läuterung der Seele und der Vertiefung im spirituellen Leben, wo es kein Maskulines und Feminines geben kann. *Walāya* hat nichts mit der äußeren Form zu tun, sondern betrifft das Herz und die Sehnsucht nach Gott, der wahre Suchende geht über die Grenzen des Geschlechts hinaus. Auch für Rūmī hat der Geist mit männlich und weiblich nichts zu tun. Er steht über dem Weiblichen und Männlichen.²⁷⁹ Ihm zufolge ist der Mensch ein Auge (des Herzens) und der Rest nur Fleisch; er meint mit diesem Auge einen Blick, der auf den Geliebten [d.h. Gott] gerichtet ist und Ihn sieht.²⁸⁰

In der Einleitung zum Kapitel über Rābi‘a al-‘Adawiyya in seinem *Taḍkirat al-Awliyā’* gibt der Biograph Fariduddīn Aṭṭār (gest. 1230) auf die mögliche Frage, wie eine Frau in den Rang der Sufi-Männer (*ṣaff-i riḡāl*) aufgenommen werden kann, verschiedene Antworten. Ihm zufolge zählen auch Frauen zu den Gottesfreunden (*walīs*) ebenso wie Männer: „Wo auch immer diese Menschen, die Sufis, sind, da haben sie in der Einheit mit Gott kein getrenntes Dasein. Was bleibt denn in der Einheit des Daseins das ‚Ich‘ oder ‚Du‘? Wie könnte es weiterhin ‚Mann‘ und ‚Frau‘ geben? Ebenso sagte Abū ‘Alī Farmaḍī: ‚Prophetie (*nubuwwa*) ist die Essenz, das wahre Sein, die Kraft und Erhabenheit. Dabei gibt es weder Überlegenheit noch Unterlegenheit. Zweifellos ist Heiligkeit (*walāya*) von eben derselben Art.“²⁸¹

²⁷⁷ Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad* (1992), V:411.

²⁷⁸ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:87. Ibn ‘Arabī wiederholt den Vers: „Und die Männer stehen eine Stufe über ihnen (die Frauen)“ (Sure 2:228: *wa-li r-riḡāl ‘alayhinna daraḡa*) in den *Futūḥāt* öfters, jedoch versteht er diese als eine ontologische Stufe (vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:87; IV:307); für einen allgemeinen Überblick über das Thema „Frauen in Ibn ‘Arabī’s Werk“ siehe: Su‘ād al-Ḥakīm: *Ibn ‘Arabī’s Twofold Perception of Woman as Human Being and Cosmic Principle* (2006), S. 1-29.

²⁷⁹ Vgl. Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), I:1975-76.

²⁸⁰ Vgl. ebenda, I:1406.

²⁸¹ Smith: *Rabi‘a von Basra* (1997), S. 20; vgl. auch Sells: *Early Islamic Mysticism* (1996), S. 152.

Aus historischer Perspektive gibt Aṭṭār das Beispiel von ‘Ā’iṣā, der Frau des Propheten und sagt, wenn es zulässig sei, ein Drittel der Religion von ‘Ā’iṣā anzunehmen, wäre es auch zulässig, religiöse Wohltat von einer ihrer Dienerinnen (d.h. Rābi’a) anzunehmen.²⁸² Aṭṭār stützt sich auch auf die Tradition, wonach Maria, die Mutter Jesu, die erste unter den „Männern“ sein wird, wenn am Tage der Auferstehung „O Männer“ gerufen werde. Der Prophet habe gesagt: Gott schaut nicht auf deine äußere Gestalt. Es kommt nicht auf die äußere Gestalt an, sondern auf das innere Ziel des Herzens.²⁸³

Der Sufismus wird auch als *‘ilm ar-riḡāl* „Wissenschaft über die Männer“ bezeichnet. In den Biographien wird öfters von den Frauen gesprochen, die den Rang der Männer erlangt haben. Der indische Sufi Farīd al-Dīn Gang-i Šakar (gest. 1265) verweist auf eine fromme Frau als „ein in der Form einer Frau gesandten Mannes“²⁸⁴.

Ibn ‘Arabī wiederholt in vielen Stellen seiner *Futūḥāt*, dass mit allem, was er unter dem Namen „(Gottes-)Männer (*riḡāl*)“ aufführt, auch Frauen gemeint sind. Als einer von ihnen gefragt wurde, wieviele die *Abdāl*²⁸⁵ sind, antwortete er: „Vierzig Seelen“. Als er wieder gefragt wurde: „Warum hast du nicht vierzig Männer gesagt?“ antwortete er: „Manchmal gibt es auch Frauen unter ihnen.“²⁸⁶ Beide können, so Ibn ‘Arabī, einschließlich des höchsten Ranges „*quṭb*“ (Pol), alle Stufen der geistigen Hierarchie erreichen.²⁸⁷ Es wird auch die Tochter des Propheten Fāṭima von einigen Theologen als erster Quṭb, die höchste Stellung der *Awliyā*’-Hierarchie, genannt.²⁸⁸ Ihm zufolge können auch Frauen, genauso wie Männer, die Vollkommenheit (*kamāl*) erreichen.²⁸⁹ Der Koran und die Hadithe bezeugen die Vollkommenheit von Āsiya, der Frau des Pharao, und Maria, der Mutter Jesu, und mit ihrer besonderen Stellung die Möglichkeit, dass auch Frauen zu den höchsten Stufen des geistigen Lebens

²⁸² ‘Ā’iṣā, die Frau des Propheten, ist bekannt als eine geachtete Autorität für die Sunna des Propheten. Genauso wie Frauen baten die angesehenen Männer auch um ihre Meinung in religiösen Fragen.

²⁸³ Vgl. Smith: Rabi’a von Basra (1997), S. 20.

²⁸⁴ ‘Abd al-Ḥaqq Muḥaddiṭ Dihlawī: Aḥbār al-Aḥyār, zitiert in Jamal: Female and Feminine (1988), S. 211.

²⁸⁵ In der Heilighierarchie sind unter dem *Quṭb* vier *Naqībs* (Helfer) und unter ihnen die 40 *Abdāl*.

²⁸⁶ Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:7; II:180. Das wird später auch von Ġāmī (gest. 1492) in seinem *Nafahāt* weitergegeben: Cāmī: *Nefahātū’l-Üns* (2005), S. 844.

²⁸⁷ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:89.

²⁸⁸ Überliefert von al-Munāwī (vgl. Goldziher: *Muhammedanische Studien* (1889), II:300).

²⁸⁹ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:708.

aufsteigen können.²⁹⁰ Kastalānī (gest. 1517) zählt in seinem Buḥārī-Kommentar im Bezug auf den Hadith, wo der Prophet die Vollkommenheit von Āsiya und Maria bezeugt²⁹¹, zwei kontroverse Meinungen der Gelehrten auf: 1. Der Ausdruck „Vollkommenheit“ in dem Hadith beinhaltet nicht das Prophetentum (*nubuwwa*), sondern besagt, dass sie in den weiblichen Tugenden die höchste Stufe erreichen können. 2. Dieser Hadith schließt auch ihr Prophetentum ein.²⁹² Auch Ibn ‘Arabī zufolge gehört das Prophetentum zum Bereich der Vollkommenheit und ist auch gültig für die Frauen.²⁹³ Fāṭima bint Ibn al-Muṭannā (gest. 1198/1199) aus Iṣbīliya (Sevilla), eine von den ersten Lehrmeistern Ibn ‘Arabī und eine „göttliche Mutter“ (*al-umm al-ilāhiyya*²⁹⁴) für ihn, der er bis zu ihrem Todestag diente, Šams Umm al-Fuqarā’, die er in Maršāna (Marchena in der Nähe von Sevilla) getroffen hatte, eine Person, die er als „Atem des Barmherzigen“ bezeichnete, Umm al-Zahrā’ in Iṣbīliya (Sevilla) und Gulbahār in Mekka gehören zu den Frauen, die Ibn ‘Arabī persönlich kannte, in den *Futūḥāt* als „von den Aufrichtigsten“ (*ṣādiq*) bezeichnete und in seinen biographischen Büchern *Rūḥ al-Quds* und *al-Durrat al-Fāḥira* erwähnte.²⁹⁵ Wie er in seinem Dīwān bemerkt hat, waren vierzehn von fünfzehn Personen, denen er eine *ḥirqa*²⁹⁶ (Flickerrock) verlieh, Frauen.²⁹⁷

²⁹⁰ Vgl. ebenda, II:468; II:180; Chodkiewicz: *Female Sainthood* (1995), S. 15. Über Frauen im Koran und in der Überlieferung siehe: Stowasser: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (1994).

²⁹¹ Vgl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*: Nr. 3411.

²⁹² Vgl. al-Qastalānī: *Iršād as-sārī li-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (o.J.), V:390.

²⁹³ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:447.

²⁹⁴ Ebenda, II:348. Diesen Ausdruck *al-umm al-ilāhiyya* kann man mit dem Ausdruck „spiritueller Vater“ im Sufismus vergleichen (vgl. al-Suhrawardī: *Die Gaben der Erkenntnisse* (1978), S. 93).

²⁹⁵ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Sufis of Andalusia* (1971), S. 142-146. Das Buch beinhaltet die Übersetzung zweier biographischer Bücher von Ibn ‘Arabī, nämlich *Rūḥ al-Quds* und *al-Durrat al-Fāḥira*, von R.W.J. Austin mit der Einleitung und den Noten; *Futūḥāt* (1972-), IV:236 (OY). Außer Šams Umm al-Fuqarā’ und Fāṭima bint Ibn al-Muṭannā sind ihre Biographien nicht einbezogen in islamische Biographien. Siehe für Šams Umm al-Fuqarā’: Kaḥḥāla: *A‘lām al-Nisā’* (1958), II:303, für Fāṭima bint Ibn al-Muṭannā: Ibn ‘Arabī: *Sufis of Andalusia* (1971), S. 25 f., 143 ff.; Ġāmī: *Nafaḥāt al-Uns* (1373), S. 628-9; Meḥmed Zihnī Efendi: *Mashāḥir al-Nisā’* (1982), II:120; siehe dazu auch Kūçuk: *From his Mother Nūr al-Anṣāriyya to his Ṣayḥ Fāṭima bt. Ibn al-Muṭannā* (2012), S. 685-708.

²⁹⁶ Nach Ibn ‘Arabī bedeutet *ḥirqa* Wohlerzogenheit (*adab*), spirituelle Unterhaltung (*suḥbat*) und sich (mit guter Moral) qualifizieren. Man nennt es „die Kleidung der Frömmigkeit (*taqwā*)“. Ein Šūfī-Scheich bekleidet damit den Novizen, den er auf dem Pfad vervollkommen will (vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:187). Nach Kubrā „darf der Novize vom Scheich erst dann mit der *ḥirqa* bekleidet werden, wenn er weiß, dass er dafür die nötige Beharrlichkeit und in den Mühsalen und Drangsalen der Pfadschreiter und im geistlichen Kampf und in den Exerzitien dieser Leute tatsächlich die nötige Standhaftigkeit aufbringen wird“ (Meier: *Fawā’ih* (1957), S. 35). Siehe zur Verleihung des Flickerocks auch: Meier: *Abū Sa‘īd* (1976), S. 356-60.

²⁹⁷ Vgl. Schimmel: *Meine Seele* (1995), S. 45.

Die ältesten Handbücher des Sufismus zeigen, dass die Frauen als *walīya* (feminine Form von *walī*: Gottesfreund), schon sehr früh in der islamischen Geschichte gewirkt haben und *walāya* (Gottesfreundschaft) als Würde Frauen genauso wie Männern verliehen wurde. Bezüglich ihrer *walāya* und ihrer Kompetenz im Sufismus finden wir eine komplette Gleichstellung zwischen den Geschlechtern²⁹⁸, auch wenn bei der Überlieferung in den Biographien unterschiedliche Standpunkte vorhanden sind. Es ist bekannt, dass in der Frühzeit des Sufismus, d.h. im achten und neunten Jahrhundert, wo die Askese als Ideal herrschte, die Frau mit den niedrigen Stufen der menschlichen Seele (*nafs*), mit der Welt und dem Weltlichen identifiziert wurde. Die Frau galt für die Asketen manchmal als ein Gegenstand des Verzichts, u.a. wegen des Koranverses in der Sure 3:14, wo es heisst: „Den Menschen erscheint es herrlich, zu lieben, wonach man Lust hat: Frauen, Söhne, Zentner von Gold und Silber, markierte Pferde, Vieh und Saatfelder. Das ist der Genuß des diesseitigen Lebens.“; die Frau wird in diesem Vers an erster Stelle diesseitiger Güter und Genüsse genannt. Im Islam ist die Ehe die Sunna des Propheten und das Zölibat ist gegen sein Vorbild und seine Tradition. Es wird vom Propheten überliefert, dass er sagte: „Eine gar vortreffliche Hilfe für die Religion ist eine fromme Frau.“²⁹⁹ Dennoch bevorzugten es manche Sufis, unverheiratet zu bleiben.³⁰⁰ Al-Ġazzālī zählt das Weib unter den sechs Dingen auf, die zu verzichten sind, wobei er jedoch auch von Sahl b. ‘Abdullāh zitiert: „Dem Herrn der Verzichtenden waren die Frauen lieb geworden, wie sollten wir da auf sie verzichten?“³⁰¹ *Nafs* und *dunyā* (Welt) sind weibliche Wörter im Arabischen. Wie Ruzbihān Baqlī sagt: „Sollte der Asket sich nicht um dieses Weib Welt kümmern, sondern ihr den Stein ‚Armut ist mein Stolz‘ in den

²⁹⁸ Vgl. Smith: *The Women Saint* (1927), S. 130.

²⁹⁹ Es gibt zahlreiche solcher Hadithe zum Lob der frommen Frauen wie z.B.: „Das ganze Diesseits ist Hab und Gut, doch das Beste Hab und Gut des Diesseits ist eine fromme Frau“ (Gramlich: *Al-Ġazzālīs Lehre* (1984), S. 224). Auch im Koran heisst es in der Sure 24:32: „*Und verheiratet diejenigen von euch, die ledig sind, und die Rechtschaffenen von euren Sklaven und Sklavinnen. Wenn sie arm sind, wird Allah sie durch seine Huld reich machen. Er umfaßt (alles) und weiß Bescheid.*“; Sure 30:21: „*Und zu seinen Zeichen gehört es, daß er euch aus euch selber Gattinnen geschaffen hat, damit ihr Frieden bei ihnen findet. Und er hat bewirkt, daß ihr einander in Liebe und Güte zugetan seid. Darin liegen Zeichen für Leute, die nachdenken.*“

³⁰⁰ Wo Sufis nicht heirateten, so Meier, hatte das seine besonderen Gründe; es gab zwei berühmte Sufis, von denen man mit Sicherheit weiß, dass sie ehelos blieben: Ibrāhīm ibn Adham und Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Rābi‘a al-‘Adawiyya war auch eine der Ausnahmen, die nicht geheiratet hatten (vgl. Meier: *Die Wandlung des Menschen* (1954), S. 119; Schimmel: *Women in Mystical Islam* (1982), S. 146; Elias: *Female and Feminine* (1988), S. 214; Roded: *Women in Islamic Biographical Collections* (1994), S. 98; Andrae: *Islamische Mystiker* (1960), S. 53ff.).

³⁰¹ Gramlich: *Al-Ġazzālīs Lehre* (1984), S. 501-502. Al-Ġazzālī behandelt zuzüglich die Nutzen von Weib und Kind in dem Kapitel von seinem *Ihyā’* über die Ehe.

Mund werfen und sich dreimal von ihr scheiden.“³⁰² Das Prinzip in diesen Aussagen findet einen Ausdruck bei ad-Dārānī, als er sagte: „Alles, was dich von Gott ablenkt, Weib, Geld oder Kind, ist für dich unheilvoll.“³⁰³

Hiermit überlieferten die Biographien der Gottesfreunde von Anfang an die Geschichten der frommen Sufi-Frauen, ihre guten Taten und ihre Wunder. Die den Sufis abgeneigten Theologen eiferten auch gegen diese weiblichen Persönlichkeiten und ihre Verehrung.³⁰⁴ Ein Beweis für ihren Einfluss und ihre hohe Stellung ist, so Smith, dass die Sufis selber einer weiblichen Gestalt den ersten Rang unter den ältesten Mystikern gaben und sie öfters repräsentativ für die erste Entwicklung des Sufismus bezeichneten, so dass ohne ihren Namen die Geschichte des Sufismus unvollständig bleibt.³⁰⁵ Sie war Rābi‘a al-‘Adawiyya (gest. 801)³⁰⁶, mit deren Namen auch as-Sulamī sein Buch über die Sufi-Frauen eröffnet.³⁰⁷ Sie wurde 714 oder 717-18 in Basra geboren. Es gibt kaum eine Quelle, die nicht über sie berichtet.³⁰⁸ Aṭṭār (gest. 1220)³⁰⁹ betont in seinem biographischen Werk *Taḍkirat al-Awliyā’* ihre

³⁰² Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 607.

³⁰³ Gramlich: *Al-Ġazzālī’s Lehre* (1984), S. 501.

³⁰⁴ Vgl. Goldziher: *Muhammedanische Studien* (1889), II:299.

³⁰⁵ Vgl. Smith: *The Women Saint* (1927), S. 131.

³⁰⁶ Rābi‘a al-‘Adawiyya ist die erste Sufi-Frau, über die im Westen zum ersten Mal eine ausführliche akademische Abhandlung verfasst wurde; dieses ist die Dissertation von Frau Margaret Smith gewesen, die durch Nicholsons Anregung an der Universität London verfasst wurde: Smith, Margaret: *Rābi‘a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge 1928. Dieses Werk wurde später in reorganisierter Version veröffentlicht: Smith, Margaret: *The Life and Work of Rābi‘a and Other Women Mystics in Islām*. Oxford 2001. Deutsche Übersetzung: Smith, Margaret: *Rābi‘a von Basra: „O mein Herr, Du genügst mir“*. Rābi‘a von Basra und andere heilige Frauen im Islam. Bonn 1997. Für einen Überblick siehe auch Smith [u.a.]: *Rābi‘a al-‘Adawiyya al-Ḳaysiyya* (1960), 8:354-56. Für eine komplette (englische) Übersetzung von Farīduddīn al-‘Aṭṭār’s Darlegung über Rābi‘a in *Taḍkirat al-Awliyā’* siehe: Sells: *Early Islamic Mysticism* (1996), S. 151-70.

³⁰⁷ As-Sulamī erwähnt in seinem Werk *Dīkr an-Niswā* zusätzlich zwei weitere gleichnamige Sufi-Frauen, von denen einer Rābi‘a al-Azdiyya aus Basra (S. 128), die Frau von ‘Abd al-Wāḥid ibn Zayd (gest. 793), die andere Rābi‘a (Rabī‘a) bint Ismā‘īl (gest. 844) aus Damaskus (S. 138), die Frau von Aḥmad ibn Abī l-Ḥawārī ist; dies zu wissen ist wichtig, da aufgrund der Namensgleichheit in der Literatur Verwechslungen aufgetreten sind. Wie ihr Zeitgenosse al-Ġāḥiz (erster Überlieferer von Rābi‘a) bemerkte, Rābi‘a, Mu‘āḍa al-‘Adawiyya (vgl. Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 88) und Umm al-Dardā, die Frau des bekannten Asketen und Gefährten des Propheten Abū l-Dardā sind die drei bedeutenden weiblichen Gestalten des Sufismus der damaligen Zeit in Basra (vgl. Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 74; Küçük [u.a.]: *Rābia* (2007), 34:380-382).

³⁰⁸ Vgl. Quṣayrī: *Sendschreiben* (1989), S. 154, 175, 206, 277, 356, 368, 450; Kalābādī: *The Doctrine of the Ṣūfīs* (1977), S. 83, 93, 159; Sarraġ: *Schlaglichter* (1990), S. 457, wo as-Sarraġ Rābi‘a als eine Gottesfreundin (walīya) erwähnt.

³⁰⁹ Farīduddīn Muḥammad al-‘Aṭṭār ist der große persische Dichter und Mystiker. Sein persisches *Ṭabaqāt*-Werk *Taḍkirat al-Awliyā’* umfasst 72 Heiligenbiographien, beginnt mit Ġa‘far aṣ-Ṣādiq und endet mit al-Ḥallāġ. Dieses Werk enthält die umfassendste Darstellung des Lebens und der Lehre

Einzigkeit bezüglich ihrer Verbindung mit Gott und ihrer Erkenntnis (*ma'rifa*); sie ist die „in Liebe und glühender Sehnsucht entbrannte Frau..., verzehrt von ihrem Verlangen (nach Gott)“, „die Stellvertreterin Marias, die auch von Männern akzeptiert wurde“³¹⁰. Sie war nicht verheiratet und wird in der Literatur als pure Asketin vorgestellt, obwohl sie eine große Rolle darin spielte, reine und bedingungslose Gottesliebe als den Höhepunkt des Sufismus in dem asketisch betonten Verständnis des Sufismus ihrer Zeit einzuführen.³¹¹ Sie war nicht die Erste unter den Sufis, die von der Gottesliebe gesprochen hat, jedoch ist mit ihr dieses Verständnis ins Zentrum des Sufismus gerückt, wie auch Nicholson über sie bemerkte: „Mit Rābi'a begann die Liebe, die unauslöschliche Flamme, schwelend in der Asche der zeremoniellen Religion und auch in den dunkelsten Zeitaltern die Fackeln der Mystik entzündend, die muslimischen Herzen zu erobern.“³¹² Ihre von Aflākī in seinem *Manāqib al-ʿĀrifīn* (Tugenden der Gotterkenner) erzählte Geschichte ist bekannt, wo sie mit einem Eimer Wasser in der einen, und einer brennenden Fackel in der anderen Hand durch Basra lief und sagt: „Ich will Wasser in die Hölle gießen und Feuer ans Paradies legen, damit diese beiden Schleier verschwinden und die Menschen Gott nicht aus Furcht vor der Hölle oder aus Hoffnung aufs Paradies anbeten, sondern allein um Seiner urewigen Schönheit willen.“³¹³ Auf diese Weise unterscheidet sie zwei Paradieserlebnisse³¹⁴; als sie eines

Rābi'as unter den klassischen Quellen. Über die Werke und Gedankenwelt von ʿAṭṭār siehe Ritter: Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār (1978).

³¹⁰ ʿAṭṭār: *Taḥkīr al-Awliyāʾ*, zitiert in Smith: Rābi'a von Basra (1997), S. 121.

³¹¹ Vgl. Roded: *Women in Islamic Biographical Collections* (1994), S. 92. Ibn ʿArabī (gest. 1240) teilt die Leute des Sufi-Pfades in drei Gruppen auf: die Leute von *zuhd* (Verzicht), die Leute von *ṭarīqa* (Sufi-Pfad) und die Leute von *ḥaqīqa* (Wahrheit) (vgl. Ibn ʿArabī: *Futūḥāt* (1911), III:34); dies ähnelt der allgemeinen Einteilung des mystischen Wegs in der Religionswissenschaft als *via purgativa*, *via illuminativa* und *via unitiva* (vgl. Schimmel: *Die Zeichen Gottes* (1995), S. 123-148). Den Beginn des Sufi-Pfades bilden Enthaltsamkeit und die Läuterung der Seele. Bezüglich der Askese haben die Sufis zwei Wege befolgt: Manche Sufis haben ihren Weltverzicht und ihre Askese auf den Anfang ihres mystischen Pfades beschränkt, wie Abū Saʿīd Abū l-Ḥayr und Sahl at-Tustarī. Für die Beispiele aus der frühen Phase des Sufismus gegen Leistungen des Weltverzichts siehe Meier: Abū Saʿīd (1976), S. 118f. Es gibt auch Sufis, zu denen auch Rābi'a gehört, die bis zum Ende ihres Lebens ein asketisches Leben geführt haben (vgl. Smith: Rābi'a von Basra (1997), S. 110). Es gibt auch Studien, die versuchen, „Mystisches“ und „Asketisches“ präzise voneinander zu unterscheiden und auch Rābi'a in die asketische, nicht in die mystische Kategorie einzuführen (vgl. Melchert: *The Transition from Ascetism to Mysticism* (1996), S. 61).

³¹² Nicholson: *Selected Poems* (1898), S. XXVII; Smith: Rābi'a von Basra (1997), S. 122. Aus diesem Grunde ist nach Massignons Einschätzung mit Rābi'a das Ende der asketischen Zeit im Sufismus gekommen (vgl. Massignon: *Essai* (1922), S. 191).

³¹³ Aflākī: *Manāqib al-ʿĀrifīn*; zitiert in Schimmel: *Meine Seele* (1995), S. 32. Diese Geschichte durch Joinville, dem Vertreter Ludwigs IX., ins Abendland gebracht, wurde im 1640 erschienenen Buch von Camus „*Carité ou la Vraie Charité*“ wiedererzählt.

Tages gefragt wurde, was sie zum Paradies zu sagen habe, antwortete sie: „Erst der Nachbar, dann das Haus“ (*al-ġār tumma d-dār*). Nach ihrem Verständnis des Sufismus war die Lust am Anblick des Antlitz Gottes, dem Herrn des Paradieses, der Lust an paradiesischen Gütern und Schmuck sowie der Höllenangst überlegen.³¹⁵

Ihre Liebe zum Schöpfer ließ keinen Raum im Herzen für die Liebe gegenüber den Geschöpfen.³¹⁶ Sufyān aṭ-Ṭawrī sagte eines Tages zu Ġaʿfar b. Sulaymān³¹⁷: „Bring mich zur Meisterin (*muʿaddiba*), denn wenn ich von ihr getrennt bin, finde ich keine Ruhe.“ Als sie ihr Haus betraten, sagte Sufyān: „O Gott, gewähre mir Sicherheit!“ daraufhin weinte Rābiʿa. Er fragte: „Was lässt dich weinen?“ „Du ließ mich weinen“, antwortete sie. „Wie?“ fragte er, sie antwortete: „Hast du nicht gelernt, dass wahre Sicherheit von der Welt (*salāma min ad-dunyā*) bedeutet, alles loszulassen, was in ihr ist. Wie kannst du so etwas fragen, während du noch mit der Welt verschmutzt bist?“³¹⁸ Ihr zufolge ist die Frucht der Gotterkenntnis (*maʿrifa*), mit dem Herzen allezeit zu Gott gewandt zu sein (*iqbāl*).³¹⁹ Rābiʿa zufolge kann *tawḥīd*, die Einheit mit Gott, durch die Gottesliebe erreicht werden. Diesbezüglich legt sie den Vers 5:59 aus, wo es heisst: „Er (Gott) liebt sie und sie lieben Ihn.“ Als sie gefragt wurde, was die Liebe ist, antwortete sie: Liebe kommt aus der Ewigkeit und führt in die Ewigkeit, und in den siebenzigtausend Welten ist niemand zu finden, der einen Tropfen davon trinkt, bis dass er schließlich versunken ist in Gott, und daher stammt der Ausspruch: „Er (Gott) liebt sie und sie lieben Ihn.“³²⁰

Rābiʿa hatte viele Anhänger und Nachfolger. Wie ʿAṭṭār sagt: sie war von großen Persönlichkeiten ihrer Zeit hochgeachtet und war ein eindeutiger Beweis für die in ihrer Zeit Lebenden.³²¹ Es gibt zahlreiche Narrative zwischen ihr und den verschiedenen bekannten Sufi-Persönlichkeiten, die von ihrer Lehre und ihrem Rat

³¹⁴ Für Paradies der Erkennen oder der Gottnahen siehe auch Gramlich: Al-Ġazzālīs Lehre (1984), S. 79.

³¹⁵ Vgl. Gramlich: Al-Ġazzālīs Lehre (1984), S. 667 und 80; Massignon: Essai (1922), S. 194.

³¹⁶ Vgl. Sulamī: Early Sufi Women (1999), S. 78.

³¹⁷ Ġaʿfar b. Sulaymān (gest. 794-5) war ein großer Hadithüberlieferer und eine wichtige Quelle über Rābiʿa.

³¹⁸ Sulamī: Early Sufi Women (1999), S. 76-77.

³¹⁹ Vgl. ebenda, S. 76.

³²⁰ ʿAṭṭār: Taḍkirat al-Awliyāʾ, zitiert in Smith: Rābiʿa von Basra (1997), S. 124.

³²¹ Vgl. Smith: Rābiʿa von Basra (1997), S. 70.

profitieren wollten, wie Ibrāhīm bin Adham (gest. 782)³²², Mālik bin Dīnār (gest. 748), Sufyān at-Tawrī (gest. 777/8)³²³, ‘Abd al-Wāḥid Amīr, Šaqīq Balḥī (gest. 809), Rabāḥ al-Qaysī (gest. 796), Šālīḥ al-Murrī (gest. 792/93)³²⁴ und Sufi-Frauen wie ‘Abda bint Abū Šawāl, Laylā al-Qaysiyya und Maryam al-Bašriyya³²⁵, letztere hat ihr auch gedient. Sufyān at-Tawrī ersuchte sie auch um Rat bei Rechtsfragen. Er verwendet für Rābi’a den Ausdruck *mu’addiba* (Erzieherin), der ein Synonym zu *šayḥ* darstellt.³²⁶ Beide at-Tawrī und Šu’ba ibn al-Ḥaḡḡāḡ (gest. 781/2)³²⁷ überlieferten Rābi’as Weisheitsworte (*min ḥikmatihā*)³²⁸, auch al-Muḥāsibī (gest. 857) zitierte ihre Worte.³²⁹ Weiterhin wurde ihre Lehre von den späteren Theologen und Sufi-Gelehrten einschließlich al-Ġazzālī³³⁰, Abū Sa’īd Abū l-Ḥayr³³¹ und Ibn ‘Arabī weitergeführt. Die Werke von Dū’n-Nūn al-Miṣrī, einem der ersten Autoren der Geschichte des Sufismus, zeigen, dass er neben der Sufi-Literatur seiner Zeit auch die Gedichte von Rābi’a beherrschte.³³²

Ihre Geschichten bei ‘Aṭṭār’s biographischem Werk *Taḍkirat al-Awliyā’*, welches die umfangreichste Darstellung über Rābi’a umfasst, übermitteln die elementaren Themen der Sufi-Praxis wie *tawakkul* (Gottvertrauen), *riḍā* (Wohlgefallen), *faqr* (Armut), *tawḥīd* (Einheitsbekenntnis), *šidq* (Aufrichtigkeit, aufrichtige Liebe zu Gott) und *ma’rifa* (Gotteskenntnis). Massignon zählt die Begriffe wie *tagallī* (Selbstoffenbarung Gottes), *tafḍīl al-walī* (die Überlegenheit des Gottesfreundes) und

³²² Ibrāhīm bin Adham ist einer der prominentesten Persönlichkeiten des frühen Sufismus, Meister von Šaqīq al-Balḥī. Rūmī erzählt seine Legende in seinem Maṭnawī ausführlich. Zur Biographie siehe ‘Aṭṭār: Muslim Saints and Mystics (1966), S. 62-79; Jones: Ibrahim ibn Adham (1960-), III:985-86.

³²³ In allen Biographien von Rābi’a erscheint Sufyān at-Tawrī als ein naher Freund und treuer Besucher ihres Hauses. Er ist einer der wichtigsten Persönlichkeiten der formativen Periode des islamischen Rechts und schrieb auch ein Korankommentar. Über sein Leben siehe al-Iṣfahānī: Ḥilyat al-Awliyā’ (1974-), VI:356-93; Ibn al-Ġawzī: Šifāt aṣ-Šafwa (1979), III:147-152.

³²⁴ Prediger, Koranrezitator und Hadithüberlieferer der frühen Zeit islamischer Tradition. Er hatte seine eigene Moschee; er lehrte dort Koranwissenschaften (vgl. Ibn Ḥallikān: Wafayāt (1977-8), II:494).

³²⁵ Vgl. Sulamī: Early Sufi Women (1999), S. 84.

³²⁶ Vgl. ebenda, S. 76.

³²⁷ Hadithüberlieferer und Gefährte von Sufyān at-Tawrī. Er war Haupt (*mawlā*) eines arabischen Klans. Siehe al-Iṣfahānī: Ḥilyat al-Awliyā’ (1938), VI:144-209.

³²⁸ Vgl. Sulamī: Early Sufi Women (1999), S. 74.

³²⁹ Vgl. Smith: Harith al-Muhasibi (1935), S. 215.

³³⁰ Vgl. Smith: Rābi’a (1997), S. 124.

³³¹ Vgl. ebenda, S. 126.

³³² Dū’n-Nūn al-Miṣrī ist einer der ersten Autoren des Sufismus, der über die geistigen Zustände und Stationen im Sufismus geschrieben hat (vgl. Massignon: Essai (1922), S. 189).

hulla (Gottesfreundschaft) zu ihren wichtigen prinzipiellen Thesen, die später ausgeführt und weiterentwickelt wurden.³³³

Eine andere prominente weibliche Gestalt der frühen Periode war Faṭīma an-Nīšābūriyya (gest. 849), die aus einer der ältesten Familien von Ḥurāsān kommt. Sie war nach as-Sulamī eine der größten Gnostikerinnen (*min al-‘arīfāt al-kabīrāt*)³³⁴, deren Erzählung und Gedicht von al-Kalābāḍī in *Kitāb at-Ta‘arruf* ohne Namen zitiert wurde, um die Bedeutung des Terminus „*ṣūfī*“ darzulegen.³³⁵ Abū Yazīd und Ḡunayd bewunderten ihre Aussagen und ihre Erfahrung in den höchsten geistigen Stationen.³³⁶ Sie belehrte Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (gest. 875 oder 877/78)³³⁷ und den großen Sufī aus Ägypten Dū‘n-Nūn al-Miṣrī (gest. 861).³³⁸ Dū‘n-Nūn bat auch bei dogmatischen Angelegenheiten um ihren Rat.³³⁹ Als er gefragt wurde, wer die ausgezeichnetste Person ist, die er je kannte, antwortete er: „Ich habe bisher noch keinen kennengelernt, der ausgezeichnet ist als eine Frau, die ich in Mekka sah und die Fāṭīma an-Nīšābūriyya genannt wurde. Sie sprach wunderbar über Themen, die sich auf die Deutung des Koran beziehen.“³⁴⁰

Über Fāṭīma an-Nīšābūriyya überlieferte Raṣīd ad-Dīn Maybudī – ein persischer Zeitgenosse von Ibn ‘Arabī – von Dū‘n-Nūn in seinem Kommentar des Koranverses: „Die Gläubigen sind doch Brüder“ (49:10)³⁴¹, dass er sagte: sie war eine Frau, die in Form einer Frau erschien, die doch innerlich mehr als tausend Männer war; sie hatte ihr eigenes Sein im Sein des Geliebten und ihre Attribute in den Attributen des Geliebten verloren.³⁴² Über sie sagt er: Sie ist eine von den Freunden Gottes (*waliyya min awliyā’ Allāh*) und mein [männlicher] Meister (*ustādī*)³⁴³. Aṭ-Ṭanāḥī, der 1991 as-Sulamīs Werk *Ḍikr an-Niswa* entdeckte und die erste Edition auf Arabisch publiziert hat, lehnt diese Verwendung des Wortes als einen grammatischen Fehler

³³³ Vgl. Massignon: Essai (1922), S. 195.

³³⁴ Vgl. Sulamī: Early Sufi Women (1999), S. 142.

³³⁵ Vgl. Cornell: Early Sufi Women (1999), S. 20.

³³⁶ Vgl. Chodkiewicz: Female Sainthood (1994), S. 13.

³³⁷ Al-Ḡunayd sagte über ihn: Abū Yazīd hatte denselben Rang unter uns wie Gabriel unter den Engeln. Al-Huḡwīrī bezeichnete ihn als einen der zehn Imae des Sufismus (vgl. as-Sulamī: Ṭabaqāt (1960), S. 60-67; Huḡwīrī: The Kashf al-Mahjūb (1911), S. 100-13).

³³⁸ Siehe Smith: Dhu ‘l-Nūn (1960-), II:242.

³³⁹ Vgl. Sulamī: Early Sufi Women (1999), S. 142.

³⁴⁰ Ebenda, S. 144.

³⁴¹ Maybudī meint hier, dass die Bruderschaft der Gläubigen in Anfanglosigkeit begründet ist; sie ist nicht an Form, Lehm und Wasser gebunden, sondern liegt in Glaube und Frömmigkeit.

³⁴² Vgl. Maybudī: Kashf al-Asrār (2014), S. 709.

³⁴³ Sulamī: Early Sufi Women (1999), S. 144.

ab³⁴⁴; allerdings verwendet as-Sulamī diesen Ausdruck *ustādī* wieder in maskuliner Form auch für eine (Frau-) Šūfī Ḥukayma ad-Dimašqiyya, als „der Meister“ von Rābi‘a bint Ismā‘īl, wahrscheinlich um ihre autoritative und lehrende Funktion in der Sufi-Lehre zu betonen.³⁴⁵ Die Frau, die den Rang der „(Gottes-)Männer“ (*riḡāl*³⁴⁶) erreicht hat, wird auch bei ‘Aṭṭār geschildert, wenn er von Rābi‘a erzählt: „Wenn eine Frau auf dem Pfad Gottes ein ‚Mann‘ wird, dann ist sie ein Mann und niemand kann sie danach noch eine Frau nennen.“³⁴⁷

Abū Yazīd al-Bisṭāmī (gest. 875 oder 877/78) lobpreist auch Umm ‘Alī [Fāṭima], die Frau von Aḥmad ibn Ḥaḍrawayh, mit der er im Gespräch war und um deren Rat er auch bei dogmatischen Themen ersuchte, als „einen der Männer in der Kleidung einer Frau“³⁴⁸. Wie der Spruch der Sufis: „*Ṭālib al-mawlā muḍakkar*“ (Wer den Herrn sucht, ist männlich)³⁴⁹ andeutet, wiesen Mann oder Männlichkeit im Sufismus auf denjenigen hin, der auf dem Pfad zu Gott voranschreitet, indem er beim Kampf mit den niederen Eigenschaften der Seele (*nafs*) sich durch Stärke und Erfolg auszeichnet, oder denjenigen, der sich von seiner niederen Seele, die weiblich ist, befreit. Jedoch ist diese Bezeichnung nicht absolut und bedeutet nicht, dass sie nicht als Frauen angesehen oder akzeptiert wurden. Abū Yazīd al-Bisṭāmī sprach von Fāṭima al-Niṣābūriyya: „In meinem ganzen Leben habe ich nur einen [wahren] Mann und eine [wahre] Frau gesehen: Die Frau war Fāṭima al-Niṣābūriyya. Wann immer ich sie von einem der geistigen Ränge (*maqāmāt*) informiert habe, hatte sie ihn selbst

³⁴⁴ Vgl. Sulamī: *Dīkr an-Niswā al-Muta‘abbidāt aṣ-Šūfiyyāt* (1993), S. 19; Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 45.

³⁴⁵ Vgl. Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 126.

³⁴⁶ *Riḡāl* (Männer) ist auch ein Terminus in der Hadithwissenschaft; *riḡāl al-ḥadīṭ* (Männer der Überlieferung) als Fachausdruck umfasst auch die Frauen als Autoritäten der Hadithe.

³⁴⁷ ‘Aṭṭār: *Muslimische Heilige und Mystiker* (2002), S. 34; Sells: *Early Islamic Mysticism* (1996), S. 155.

³⁴⁸ Siehe Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 168-171; Huḡwirī: *The ‘Kashf al-Mahjūb’* (1911), S. 120; Roded: *Women in Islamic Biographical Collections* (1994), S. 101. Bei ‘Aṭṭār und al-Huḡwirī wird Fāṭima an-Niṣābūriyya, nicht Umm ‘Alī [Fāṭima], als Frau von Aḥmad ibn Ḥaḍrawayh dargestellt; auch bei Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 605. Für die Erzählung über Fāṭima an-Niṣābūriyya siehe Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 142-145.

³⁴⁹ Diese Aussage wird Jamāluddīn Hānswī (gest. 1260) zugeschrieben, der zu Chishti-Ṭarīqa gehört. Der komplette Satz lautet: *ṭālib ad-dunyā mu‘annaṭ, ṭālib al-āḥira muḥannaṭ, ṭālib al-mawlā muḍakkar*: Derjenige, der diese Welt sucht, ist weiblich; wer das Jenseits sucht, ist zweigeschlechtlich (ein Hermaphrodit) und wer den Herrn sucht, ist männlich. Der letzte Teil wurde mehrmals für die frommen Frauen im indischen Bereich angewandt (vgl. Schimmel: *Women in Mystical Islam* (1982), S. 147; Schimmel: *Meine Seele* (1995), S. 75).

erfahren (*kāna al-ḥabar lahā 'iyānan*).³⁵⁰ Diese einzig wahre Frau war ihm beim Erreichen und Erfahren aller geistigen Stationen vorangegangen.³⁵¹

As-Sulamī's Werk enthüllt dem Leser die Verwendung eines Ausdrucks in seiner Zeit, der Sufi-Frauen als Praktizierende von *futuwwa* bezeichnet. Umm 'Alī [Fāṭima], die Frau von Aḥmad ibn Ḥaḍrawayh, war bekannt in *futuwwa*³⁵² (Jungmannschaftlichkeit/Sufi-Rittertum). As-Sulamī überliefert von Abū Ḥaḍḥ (gest. 883-4), dass er gesagt habe: „Früher mochte ich die Geschichten über die Praxis von weiblichen *futuwwa* (*niswān*³⁵³) nicht, bis ich Umm 'Alī, der Frau von Aḥmad ibn Ḥaḍrawayh begegnete. Dann habe ich erfahren, dass Gott Seine Erkenntnis (*ma'rifa*) gewährt, wem Er will.“³⁵⁴ Als ihr Mann erstaunt und eifersüchtig darüber reagierte, dass sie ihren Schleier aufmachte und sich mit Abū Yazīd al-Bisṭāmī unterhielt, antwortete sie: „Du bist mein natürlicher Gatte, er ist aber mein religiöser Gefährte, mit dir komme ich zu meinem Wunsch, durch ihn aber zu Gott.“³⁵⁵

In as-Sulamī's Buch *Dīkr an-Niswā* werden die weiblichen Praktizierenden von *futuwwa*³⁵⁶ im Sufismus mit dem Wort *niswān* bezeichnet, welches mit dem maskulinen Term *fityān* (Plural von *fatā*: edler junger Mann) übereinstimmt. Die Überlieferung von Abū Ḥaḍḥ lässt erkennen, dass dieses Wort *niswān* für die *futuwwa* praktizierenden Frauen, welches as-Sulamī in vielen Stellen seines Werkes

³⁵⁰ Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 145.

³⁵¹ Vgl. Shaikh: *Sufi Narratives* (2012), S. 51.

³⁵² Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort *futuwwa* die ehrenvollen Eigenschaften, die den ritterlichen jungen Mann (*fatā*) kennzeichnen. Nach Ibn 'Arabī bezeichnet das Wort *futuwwa*, Jungmannschaftlichkeit, den Rang von Kraft und Stärke, worin keine Schwäche vorhanden ist (vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:241); er identifiziert *futuwwa* mit guter Moral, deren Grundlagen sind, die Mitmenschen sich selbst gegenüber vorzuziehen oder die Gebote Gottes den Begierden des Menschen vorzuziehen. Es bezeichnet ein Ideal, nämlich die Moral des Propheten und seiner Gefährten zu verwirklichen und damit ein „Vollkommener Mensch“ zu werden (vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:231 ff.). Es wird charakterisiert als Altruismus, also andere über sich selbst zu stellen (*īṭār*), welches nach al-Ġazzālī die höchste Stufe von *saḥā* ist, was sich in Freigiebigkeit, Uneigennützigkeit, Selbstentsagung und Nachsichtigkeit gegen die Fehler anderer zeigt (vgl. Arendonk: *Futūwa* (1927), S. 130).

³⁵³ *Niswā*, die Verkleinerungsform von *nisā'* (Frau) bezeichnet bei as-Sulamī eine besondere Kategorie von Frauen, die sich durch ihr Gottesdienertum unterscheiden. *Niswān* als eine Variation von *niswā* deutet um eine Stufe höher den weiblichen Praktizierenden von *futuwwa* an (vgl. Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 66).

³⁵⁴ Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 169.

³⁵⁵ Huḡwīrī: *The 'Kashf al-Mahjūb'* (1911), S. 120; vgl. auch Roded: *Women in Islamic Biographical Collections* (1994), S. 101.

³⁵⁶ *Fatā* (Plural: *fityān*) bedeutet im Arabischen wörtlich tapferer junger Mann. Dieses auch im Koran in positiven Zusammenhängen vorkommendes Wort – u.a. in der Sura 60:21; 18:10-13; 18:60-62 – bedeutet idealer, edler und vollkommener Mann, von selbstloser Großzügigkeit und Gastfreundschaft.

verwendete, älter als as-Sulamīs Beleg ist. In seinem *Kitāb al-Futuwwa*³⁵⁷ beschreibt as-Sulamī *futuwwa* als einen der grundlegendsten Begriffe des Sufismus. Es ist „das Befolgen der Gebote der vollkommensten Hingabe, alles Böse aufzugeben und im Handeln und im Denken, im Sichtbaren und im Geheimen die höchste Stufe des guten, tugendhaften und frommen Verhaltens zu erlangen“³⁵⁸. Nach al-Huḡwirī gibt es für jede Zeit, für jede Station und für jeden Zustand ein entsprechendes Benehmen (*adab*); derjenige, der sich verpflichtet, die gebotenen Handlungen zu den gebotenen Zeiten durchzuführen hat den Rang der Männer erreicht.³⁵⁹ So ist die *futuwwa* als ein Idealbild im Sufismus zu verstehen.

Eine wichtige Persönlichkeit unter den muslimischen Frauen, die als *walīya* verehrt und als spirituelle Meisterin anerkannt wurde, war al-Sayyida Nafīsa (gest. 824), eine Enkelin des Propheten, die mit dem Sohn von Imam Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765) verheiratet war. Sie war berühmt wegen ihrer Kenntnisse des Koran, der Sunna und des islamischen Rechts, so dass sie auch von ihrem Zeitgenossen aṣ-Ṣāfiʿī (gest. 820), dem großen Rechtsgelehrten, öfters besucht wurde, um von ihr die Traditionen zu sammeln. Ihre Grabstätte ist bis heute ein von Männern und Frauen vielbesuchter Ort in Kairo.³⁶⁰

In as-Sulamīs Buch über die Sufi-Frauen *Dīkr an-Niswa al-Mutaʿabbidāt aṣ-Ṣūfiyyāt*, das eine Hauptquelle auch für die späteren Frauenbiographien bildet, werden Sufi-Frauen, so wie der Titel des Buches verrät, in erster Linie mit ihrem Dienertum, d.h. mit ihrer Gottergebenheit, ihrer Gottesverehrung und ihrem Gottesdienst (*taʿabbud*) hervorgehoben.³⁶¹ Wie im Koran erwähnt wird, hat Gott die Dschinn und die Menschen nur dazu geschaffen, daß sie Ihm dienen (*illā li-yaʿbudū*).³⁶² As-Sulamī zufolge, so in seinem Traktat über die Armut, sind die essentiellen Eigenschaften des Gottesdienertums (*ʿubūdiyya*), (d.h. Armut³⁶³ und

³⁵⁷ Dieses ist das erste uns bekannte Buch über die *Futuwwa*; es bringt viele verschiedene Definitionen dieses Wortes von Sufi-Autoritäten und Hadithen als Grundlagen des Sufismus zusammen.

³⁵⁸ Sulamī: *Der Sufi-Weg zur Vollkommenheit* (1985), S. 46.

³⁵⁹ Vgl. Huḡwirī: *The ʿKashf al-Mahjūbʿ* (1911), S. 41-42.

³⁶⁰ Vgl. Strothmann: *Nafīsa* (1960-), VII:879; siehe dazu auch Hoffman: *Muslim sainthood, women, and the legend of Sayyida Nafisa* (2000), S. 107-144.

³⁶¹ Vgl. Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 54.

³⁶² Sure 51:56: „Und ich habe die Dschinn und Menschen nur dazu geschaffen, daß sie mir dienen.“

³⁶³ Nach as-Sulamī ist die wahre Armut sich von der Welt und alles, was darin ist, zu befreien und im Äußeren und Inneren nur von Gott abhängig zu sein. Die materielle Armut ist damit nicht die wahre

Bedürftigkeit) im Eigentlichen der Zustand des Propheten und der Auserlesenen seiner Umma.³⁶⁴ Er zitiert von Umm 'Alī: „Wem das Wissen des wahren (Gottes-)Dienertums (*'ubūdiyya*) zuteil wird, der wird bald zum Wissen der Herrlichkeit (*rubūbiyya*) gelangen.“³⁶⁵ Fuṭayma, die Frau von Ḥamdūn al-Qaṣṣār, kommentiert diesen beliebten Hadith: „Wer sich selbst kennt, erkennt seinen Herrn“ (*man 'arafa nafsahu fa-qad 'arafa Rabbahu*) wie folgt: „Wenn eine Person sich selbst wirklich kennt, ist ihre einzige Eigenschaft Gottesdienertum und sie ist stolz auf nichts außer ihren Meister.“³⁶⁶ As-Sulamī überliefert auch von der Schwester ad-Dārānīs, dass sie sagte: „Die Sufis (*fuqarā'*) sind alle tot, außer demjenigen, den Gott durch die Ehre der Genügsamkeit (*'izz al-qanā'a*) und durch die Zufriedenheit an seiner Armut (*riqā bi-faqrihi*) belebt hat.“³⁶⁷

Im Gegensatz zu den jungfräulichen Heiligen im Christentum waren viele der Sufi-Frauen bei as-Sulamīs Biographie, anders als die Vorstellung in manchen Studien über die weiblichen Gestalten im Sufismus³⁶⁸, verheiratet, hatten Familien und lebten in einer verpflichtenden sozialen Umgebung. Manche von denen waren Frauen prominenter Politiker und Sufi-Gelehrter ihrer Zeit, wobei manche Sufi-Frauen wiederum ein unabhängiges Leben führten und reisten, um Wissen zu erlernen. Cornell schildert ausführlich in der Einleitung zu as-Sulamīs Werk die Besonderheiten verschiedener Schulen des weiblichen Asketismus ab der zweiten Hälfte des 9. Jh. Die größte Gruppierung befand sich in Basra und ihrer Umgebung wie in der Hafenstadt al-Ubulla; sie wurde von Mu'āḍa al-'Adawiyya (gest. 702 oder 720)³⁶⁹ gegründet, einer verheirateten Frau und Mutter. Eine weitere große Gruppierung war in Nīšābūr und der umgebenden Region. Diesen folgen Gruppierungen in Syrien, Bagdad, Damaghan, Ägypten und Khurasan.³⁷⁰

Es gab zahlreiche Sufi-Persönlichkeiten, die auch eine hohe Reputation in den religiösen Wissenschaften hatten. Bei der Schilderung as-Sulamīs waren viele Sufi-

Armut (vgl. Sülemī: Sülemī'nin Risaleleri (1981), S. 142, 143, 16). Wie es im Koran heisst: „*Allah ist derjenige, der reich ist. Ihr aber seid die Armen.*“ (Sure 47:38; ähnlich auch 35:15).

³⁶⁴ Vgl. Sulamī: Kitāb Bayān Zalāl al-Fuqarā' wa-Mawāḡib Ādābihim, in: Sülemī: Sülemī'nin Risaleleri (1981), S. 142-156. Auch nach Ibn 'Arabī ist das wahre Dienertum ein Rang, der eigentlich zum Propheten gehört (vgl. Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), II:214).

³⁶⁵ Sulamī: Early Sufi Women (1999), S. 244.

³⁶⁶ Ebenda, S. 206.

³⁶⁷ Ebenda, S. 194.

³⁶⁸ Vgl. Elias: Female and Feminine (1988), S. 209.

³⁶⁹ Vgl. Sulamī: Early Sufi Women (1999), S. 88; Uraler: Muāze el-Adeviyye (2005), 30:340-41.

³⁷⁰ Vgl. Cornell: Early Sufi Women (1999), S. 48, 60 ff.

Frauen mit ihrem hohen Rang an Wissen und Erfahrung im Sufismus die Gefährtinnen ihrer angesehenen männlichen Kollegen; sie unterrichteten sie und kritisierten sie gelegentlich. Der Hadith, dass Gott die Frauen mangelhaft an Verstand und Religion (*nāqiṣāt 'aql wa-dīn*) geschaffen hat, wird auch von Sufi-Gelehrten überliefert, unter denen auch al-Kalābādī und as-Sulamī sind.³⁷¹ Berger sieht diesen Hadith bei as-Sulamī als widersprüchlich zu einem anderen Hadith im gleichen Werk, wo es heisst, dass der Prophet, als er gefragt wurde, wem man am meisten Achtung erweisen müsse, antwortete: „Zu deiner Mutter. Und dann? Zu deiner Mutter. Und dann? Zu deiner Mutter, dann zu deinem Vater und dann stufenweise zu deiner anderen Verwandtschaft.“³⁷² Sich hauptsächlich auf diesen ersten Hadith stützend folgert Berger, dass as-Sulamīs Werk „keinerlei Anhaltspunkt dafür biete, dass ihm die Integration von Frauen in die sufische Gemeinschaft besonders am Herzen gelegen hätte. Im Gegenteil, Frauen stellen für den Sufi eine Gefahr dar, die es zu meiden gilt.“³⁷³ Er erwähnt in seiner Studie über as-Sulamī seine Biographie über die Sufi-Frauen nicht, welche in den 90er Jahren erst neu entdeckt und veröffentlicht wurde. In anderen Studien, die as-Sulamīs Biographie über die Sufi-Frauen kennen, wird dieser Hadith in seinen Werken, dass Gott die Frauen mangelhaft an Verstand und Religion geschaffen habe, nicht erwähnt und as-Sulamī als Autor dargestellt, der ausdrücklich der populären Vorstellung, dass die Frau Mängel hinsichtlich der Religion und des Intellekts besitzt, widerspricht.³⁷⁴ Tatsächlich überliefert as-Sulamī von den Sufi-Frauen, dass diese einen hohen Rang an Intellekt (*'aql*) und Religion (*dīn*) erreichten; er führt die beiden Schwestern von Sulaymān ad-Dārānī an, die ein hohes Niveau an Intellekt und Religion aufwiesen. Lubāba al-Muta'abbida aus Jerusalem, die Zeitgenossin von Rābi'a bint Ismā'īl, wird von as-Sulamī auch als Spezialistin in *fiqh al-'ibādāt*, d.h. in Rechtsfragen zum Gottesdienst, bezeichnet; sie belehrte einen Mann, welche Gebete während der Pilgerfahrt nach Mekka zu verrichten seien.³⁷⁵ Auch in *Ṣifāt aṣ-Ṣafwa* zitiert Ibn al-

³⁷¹ Vgl. Sulamī: *Ādāb* (1950), S. 51; zitiert in Berger: *Geschieden von Allem* (1998), S. 91; Kalābādī: *The Doctrine* (1977), S. 68-69. Siehe für den Hadith: Muslim: *īmān*, 34; Buḥārī, *ḥayḍ*, 6.

³⁷² Sulamī: *Ādāb* (1954), S. 50; zitiert in Berger: *Geschieden von Allem* (1998), S. 91.

³⁷³ Berger: *Geschieden von Allem* (1998), S. 93.

³⁷⁴ Vgl. Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 63; Shaikh: *Sufi Narratives* (2012), S. 46. Cornell kritisiert al-Kalābādī wegen der Erwähnung dieses Hadithes.

³⁷⁵ Vgl. Cornell: *Early Sufi Women* (1999), S. 63.

Ğawzī einige fromme Frauen nur aufgrund ihres Wissens über das (islamische) Recht.³⁷⁶

3.3 Sufi-Frauen als geistige Wegweiserin (*muršida*) und *Šayḥa*

Obwohl es innerhalb des Sufismus Stimmen gibt, die belegen, das auch Frauen zur Wahrheit gelangen, jedoch andere dorthin nicht führen können³⁷⁷, berichten die biographischen Bücher von vielen Frauen als *muršida* und *šayḥa*, die erziehende, lehrende und auch in den Institutionen wie *ribāṭ*, *ḥanqāh* und *takka* leitende Funktionen im Sufismus ausgeübt haben. Diese waren fromme und gebildete Frauen, die Gebete, Koranrezitationen und Versammlungen beim Gottesgedenken leiteten.

Der Geschichts- und Hadithwissenschaftler Samʿānī (gest. 1166) erwähnt in seinem Werk *al-Muntaḥab*³⁷⁸ mehrere Scheichinnen aus der Familie al-Qušayrīs, seine Frau Fāṭima (ʿālima, zāhida und šūfiya), die die Tochter seines ersten Lehrmeisters Abū ʿAlī ad-Daqqāq (gest. 1015) war, seine Tochter Amatallāh Māhak, seine Enkelin Ğalīla bint Abī Naṣr ʿAbdarraḥīm b. ʿAbdalkarīm und deren Schwester Ḥurra.³⁷⁹ Es wird überliefert, dass in Nīšābūr Abū Saʿīd in einer Versammlung eine Weisheit ad-Daqqāqs bespricht und sich unter den Zuhörerinnen seine Tochter Fāṭima, die Gattin al-Qušayrīs befand; Abū Saʿīd bezeichnet sie als einen Splitter ad-Daqqāqs, ein lebendiges Stück von ihm.³⁸⁰

As-Sulamī erzählt wiederholt in seinem Werk über die Sufi-Frauen als Gefährtinnen, Lehrerinnen und Kritikerinnen von bedeutenden Sufi-Männern ihrer Zeit, wie z.B. Fāṭima al-Nīšābūriyya, die Abū Yazīd al-Bisṭāmī und Ḍūʿn-Nūn al-Miṣrī belehrte, Rābiʿa al-ʿAdawiyya und al-Waḥaṭiyya Umm al-Faḍl³⁸¹, deren öffentliche Lehrversammlungen in Nīšābūr von vielen Sufi-Scheichs und Imamen besucht wurden, sowie von Šaʿwāna aus Ubulla, „die den Menschen predigte und ihnen den Koran rezitierte. Ihre Versammlungen waren von Asketen, Gottesdienern und

³⁷⁶ Vgl. Roded: *Women in Islamic Biographical Collections* (1994), S. 96.

³⁷⁷ Vgl. Küçük: *Mevlevî Hanım ve Şeyhler* (2007), S. 70.

³⁷⁸ as-Samʿānī, Abī Saʿīd: *al-Muntaḥab min muʿğam šuyūḥ*. Ed. Muwaffaq b. ʿAbdullāh b. ʿAbd al-Qādir. 4 Bd. Riyad 1996.

³⁷⁹ Vgl. Meier: *Abū Saʿīd* (1976), S. 355.

³⁸⁰ Vgl. ebenda, S. 53.

³⁸¹ Vgl. Sulamī: *Early Sufi Women* (1999), S. 226.

denjenigen, die Gott nah sind (*zuhhād wa-l- 'ubbād wa-l-mutaqarraba*), besucht.³⁸² In der biographischen Literatur werden vom 10. bis zum 16. Jh. ca. 20 Frauen als Predigerinnen aufgezählt, mit der Betonung ihrer Frömmigkeit und ihrem Wissen, um sie von den irreführenden Ungebildeten und Scharlatanen zu unterscheiden.³⁸³

Vom zwölften Jahrhundert an wurden Konvente für Männer und Frauen in den östlichen Ländern des Islam wie Bagdad, Damaskus, Mekka, Medina und Kairo gegründet. Manche von diesen sind von Frauen gebaut und gestiftet worden.³⁸⁴ In den Biographien wird von Frauen berichtet, die als *šayḥa* diese Konvente leiteten. Unter diesen gab es auch einige Frauen, die im Zölibat lebten, während die anderen verheiratet waren. Es gab eine Leiterin des Zāhiriyya-Ordens in Mekka, die mit ihrer Wohltätigkeit, ihrem Wissen und ihren Predigten derart hervortrat, dass ihr Sohn ihr zugeschrieben wurde und als *ibn aš-šayḥa*, Sohn der Meisterin, bekannt war.³⁸⁵ Āmina Ḥātūn, die Tochter von Awḥad ad-Dīn al-Kirmānī, die ausgebildete Theologin war und den Koran auswendig wusste, leitete im 13. Jahrhundert als *šayḥa* 17 Konvente in Damaskus.³⁸⁶

Die Mevlevî-Tradition kennt viele Frauen, die als spirituelle Meisterinnen fungierten und auch offiziell als *šayḥa* ernannt worden waren, wie die Hauptquellen der Mevlevî-Tradition *Menākibu'l-ārifīn* von Ahmed Eflākī und *Sefīne-i Nefīse-i Mevlevîyân* von Sâkīb Mustafa Dede (gest. 1735) berichteten. Die Töchter von Sultan Veled (gest. 1312), dem Sohn Rūmīs, Şeref Hatun und Mutahhara Hatun³⁸⁷, waren geistige Lehrerinnen (*muršida*), die viele Anhänger hatten. Die Stellvertreterin von Ulu Ârif Çelebi (gest. 1319-20), dem Sohn von Sultan Veled, Ârife-i Hoş-Likâyı Konevî war in Tokat (in Anatolien) offiziell als *šayḥa* ernannt worden. Destinâ Hatun (gest. 1630) und die Tochter von Küçük Ârif Çelebi (gest. 1640), Güneş Han, waren *šayḥa* der Mevlevî-Tekke in Afyon Karahisar. Die Mevlevî-Tekke in Kütahya

³⁸² Ebenda, S. 107.

³⁸³ Vgl. Roded: *Women in Islamic Biographical Collections* (1994), S. 105.

³⁸⁴ Vgl. Marçais: *Ribât* (1913-), S. 1150-1153; siehe zu den ersten Konventen für Frauen: Meier: Abū Sa'īd (1976), S. 355-356; Goldziher: *Muhammedanische Studien* (1889), S. 300-302; Schimmel: *Meine Seele* (1995), S. 46-47.

³⁸⁵ Vgl. Roded: *Women in Islamic Biographical Collections* (1994), S. 106.

³⁸⁶ Vgl. Meier: Abū Sa'īd (1976), S. 355.

³⁸⁷ Rūmī nannte Şeref Hatun *ābida* ([Gottes]Dienerin) und Mutahhara Hatun *ārifa* (Erkennerin), vgl. Eflākī: *Ariflerin Menkıbeleri* (1987), II:250.

wurde zwischen den Jahren 1601-1689 von Kâmile Hatun und danach von ihrem Sohn und ihrer Tochter geleitet.³⁸⁸

4. Das Universum: Die Welt der Schöpfung

In der Sufi-Literatur sind viele Texte bekannt, in denen das Weibliche mit den niedrigen Stufen der menschlichen Seele (*nafs*), mit der zu tadelnden Welt und dem Weltlichen identifiziert wird. Es wird erkennbar, dass diese Auffassung des Weiblichen, welche in unterschiedlichen Zeitabschnitten der Sufi-Tradition in zahlreichen Texten vorzufinden ist, bis zu den Werken und Lehrreden Ken'ân Rifâîs, dem Sufi-Gelehrten des 20. Jahrhunderts, reicht.

Auch für Ken'ân Rifâî gleicht die niedere Welt einem hinterlistigen Weiblichen. In gar keinem Wert dieser Welt gibt es Treue. Sie ist ein Schleier und ein Hindernis, das einen vom Sehen anderer Welten abhält.³⁸⁹ Andererseits jedoch ist die Welt und das diesseitige Leben eine dem Menschen gewährte, große Gelegenheit und Gabe Gottes, da sie eine Lehrstätte der Gotterkenntnis darstellt; alles was man erwirbt, wird in dieser Lehrstätte erworben.

Obwohl sich die Welt (*dunyâ*) – etymologisch das Niedrigste bedeutend – auf der niedrigsten der Schöpfungsstufen befindet, kann sie für Ken'ân Rifâî zum erhabensten aller Orte und zur höchsten aller Stufen werden, dadurch dass sie der Ort ist, an dem die Gottesliebe gelebt wird. Auch Ibn 'Arabî erläutert die wahre Erhabenheit in seinem einflussreichen Werk *Fuṣūṣ al-Hikam* als jene, die durch das göttliche Wissen erlangt wird.

Der die Männlichkeit und Weiblichkeit als ontologische Stufen auffassende Ibn 'Arabî³⁹⁰ deutet den Vers: „*Die Männer stehen eine Stufe über ihnen* [den Frauen].“ (Sure 2:228) in ähnlicher Weise und betont damit die Relation dieser höheren Stufe mit dem Vorrang im Schöpfungsprozess und der Kausalität.³⁹¹ Denn Eva wurde aus Adam erschaffen. Während derjenige, der die Männlichkeit und die Weiblichkeit in

³⁸⁸ Für detaillierte Information über die weiblichen Nachfolger und *ṣayḥas* von Rūmī siehe Küçük: Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler (2007), S. 69-78.

³⁸⁹ Vgl. Ken'ân Rifâî: Listen (2011), S. 70.

³⁹⁰ Vgl. Ibn 'Arabî: Futūḥāt (1911), IV:307.

³⁹¹ Vgl. ebenda, III:11.

den Vordergrund stellt, die Männlichkeit der Weiblichkeit vorherrschen lässt, wird derjenige, der das Menschsein beachtet, die Frauen den Männern anschließen. Tatsächlich schließt auch der Prophet in Bezug auf die Vollkommenheit die Frauen den Männern an.³⁹²

4.1 Das Bild der „weiblich-verführerischen Welt“ in den älteren Sufi-Quellen

Der Koran bezeichnet das Diesseits als eine betörende Nutznießung.³⁹³ Irreführung, die Ablenkung vom eigentlichen Ziel und Vergänglichkeit sind nach dem Koran die wesentlichen Eigenschaften des diesseitigen Lebens. Es ist die einen zum Vergessen bringende Ausschmückung. Die Sufi-Literatur ist auch voll von negativen Vorstellungen der Welt, wobei es nicht selten ist, dass die Welt mit hässlichen, bösen, negativen Frauenbildern gleichgesetzt wird. Der Koran erwähnt die Frauen an erster Stelle der begehrten Güter des Diesseits: *„Verlockend ist den Menschen gemacht worden die Liebe zu dem, was man begehrt: Frauen, Söhne, ganze Zentner von Gold und Silber, gekennzeichnete Pferde, Vieh und Ackerland. Dies ist Nutznießung des diesseitigen Lebens.“* (Sure 3:14).

Rūmī (gest. 1273) ist einer der zahlreichen Autoren, der diese Bilder öfters in den Geschichten seines Maṭnawī und seinen Erzählungen, wie z.B. in seinem Prosawerk *Fīhi mā fīhi*³⁹⁴, verwendet hat. Er erzählt in seinem Maṭnawī die Geschichte eines Prinzen, der sich in eine hässliche alte Frau, die ihn mit einem Zauber verhext hatte, verliebte. Diese neunzig Jahre alte, stinkende Hexe hatte den Prinzen so verführt, dass er ein Jahr lang besessen von ihr blieb. Welches Heilmittel sein Vater, der König auch anwandte, die Liebe des Prinzen zur Hexe wurde nur noch größer. Es gab in der Zauberei keine Hexe ihresgleichen. Schließlich konnte dem Prinzen nur ein Zauberer helfen, den der König fand, einen Arzt, der mit einem wirksamen Heilmittel kam. Dieses war so wirksam wie die Hand des Moses, die auf Befehl des Schöpfers die Magie der Zauberer des Pharaos vollständig zunichte machen konnte.

Rūmī erklärt, dass der Prinz in dieser Geschichte das Kind Adams und sein Vater Adam, der Statthalter Gottes, war. Die Hexe stellt wiederum die irdische Welt dar, welche die Menschen verzaubert und zum Gefangenen ihrer Farben und

³⁹² Hinweis auf die Hadithe des Propheten: Saḥīḥ al-Buḥārī 3411, 3431; vgl. auch Ibn ‘Arabī: Futūḥāt (1911), I:486.

³⁹³ Vgl. Sure 3:185.

³⁹⁴ Rūmī: Von Allem und vom Einen (1988).

Ausschmückungen macht. Die Ärzte versinnbildlichen die Propheten und die Gottesfreunde, die mit ihren besonderen Heilmitteln, ihrem besonderen Wissen und der Weisheit unmittelbar von Gott die Menschen behandeln und sie so von der irdischen Liebe zur himmlischen sich hinwenden lassen.³⁹⁵

Die islamische Literatur ist, beginnend mit den Hadithen, sehr reich an Schriften, die sich mit dem Tadel der irdischen Welt (*ḡamm ad-dunyā*) befassen. Schon seit den früheren Zeiten des Sufismus haben die Asketen und die Sufis das irdische Leben und seine Genüsse heftig kritisiert, um die Gläubigen vor dessen Illusion und seinen Betrug zu warnen. Dabei haben sie die Welt des Öfteren als eine Frau personifiziert, die nicht ihre menschlichen, höheren Werte, sondern die negativen, begehrenden und hinterlistigen Eigenschaften ihrer Weiblichkeit in den Vordergrund stellt.

Rūmī weist auf einen Hadith hin, in dem der Prophet selbst die Welt eine Zauberin nannte.³⁹⁶ Wie es auch im Koran heißt, schmückte Gott für die Menschen (*zuḡyina li-n-nās*) die Liebe zu den begehrenswerten Gütern des Diesseits, zu denen Frauen, Söhne, Zentner von Gold und Silber, markierte Pferde, Vieh und Saatfelder gehören.³⁹⁷ Die anziehende Wirkung dieser Ausschmückung und ihre Ablenkung der Menschen von ihrem eigentlichen Ziel im diesseitigen Leben ist der Grund des Verzichts, den der Koran an vielen Stellen verlangt. Wie der hanbalitische Gelehrte Ibn Qayyim al-Ġawzīya (gest. 1350) bemerkte, ist „der Koran voll von Aufforderungen zum Verzicht auf das Diesseits und Aussagen über dessen Gemeinheit und Bedeutungslosigkeit und sein Zu-Ende-Gehen und baldiges Dahinschwinden und von Erweckungen des Verlangens nach dem Jenseits und Aussagen über dessen Adel und Unaufhörlichkeit“.³⁹⁸

Das Wort *dunyā* ist ein feminines Wort im Arabischen, welches „diesseitiges Leben“ bedeutet; es ist die Elativform der Wurzel *d-n-w*, welche „die Nähe und das Nahesein“ ausdrückt, oder der Wurzel *d-n-y*, die „niedrigsein, gemein und verächtlichsein“ bedeutet; so bringt das Wort die Bedeutungen „Nächste“ und „Niedrigste“ zum Ausdruck.³⁹⁹

³⁹⁵ Für die komplette Geschichte siehe Rūmī: Maṭnawī (1999-), IV:3085-3241.

³⁹⁶ Vgl. Rūmī: Maṭnawī (1999-), IV:3193; Forūzanfār: Aḡādīṭ-e Maṭnawī (1361), Nr. 418; siehe auch Bayhakī: Šu‘ab al-īmān, Folio 632^{a-b}; Ḥākim: Mustadrak (1334-), IV:311.

³⁹⁷ Vgl. Sure 3:14.

³⁹⁸ Ibn Qayyim al-Ġawzīya: Madāriġ as-Sālikīn; zitiert in Gramlich: Weltverzicht (1997), S. 11.

³⁹⁹ Ibn Manzūr: Lisān al-‘Arab (1994), XIV:272-273.

Rūmī vergleicht diese Welt mit einem alten hässlichen Weib, das sein abscheuliches zahnloses Gesicht anmalt und sogar ein paar Stückchen aus einem zerrissenen schön illuminierten Koran auf ihre Falten und Runzeln klebt, um hübscher auszusehen und die Männer zu betrügen und zu verführen.⁴⁰⁰ Auch bei ‘Aṭṭār gleicht die Welt einer stinkenden, gräulichen, alten Vettel, die täglich tausende von Ehemännern umbringt.⁴⁰¹ Doch ist es der Erkennen, der diese Welt als eine alte, stinkende, hässliche Frau erkennt, d.h. ihr wahres Gesicht hinter ihrer Ausschmückung, in ihren wesentlichen Eigenschaften von Vergänglichkeit, Verdorbenheit und Wertlosigkeit erfasst. Man sollte das Unbeständige nicht zum Zweck seines Lebens machen. Der Koran betont die Vergänglichkeit des irdischen Lebens und bezeichnet es als vorübergehende Nutznießung (Sure 13:26); die Nutznießung des Diesseits ist kurz bemessen (Sure 4:77), auch wenn es sich über Jahre erstreckt (Sure 26:205); es hat im Hinblick auf das Jenseits nur wenig zu bedeuten (Sure 9:38).

Der Koran betont immer wieder die Vergänglichkeit und Wertlosigkeit dieser Welt gegenüber dem Leben im Jenseits, insbesondere für diejenigen, die sagen: *„Es gibt nur unser diesseitiges Leben, und wir werden (dereinst) nicht auferweckt.“* (Sure 6:29; auch 23:37). Das Leben im Jenseits ist das Ewige, Wahre und Geschätzte.⁴⁰² *„Vermögen und Söhne sind Flitter des diesseitigen Lebens. Was bleibenden Wert hat, (nämlich) gute Taten, werden bei deinem Herrn besser belohnt und lassen (bei ihm) eher Gutes erhoffen.“* (Sure 18:46). Die Verse dieser Art betrachten die Sufis als Indiz für ihr Verständnis vom Tadel der Welt und der Askese (*ḡamm ad-dunyā wa-t-tazahhud*). Die Aussage eines der ersten Sufi-Gelehrten Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728), die auch von al-Ġazzālī zitiert wird, schildert die Haltung der Sufis von Anfang an gegenüber diesem vergänglichen Wohnort des Menschen. Denn er sagt: *„Ich habe Leute angetroffen und bin mit Gemeinschaften verkehrt, die sich über etwas Diesseitiges nicht freuten, wenn es auf sie zukam, und ihm nicht nachtrauerten, wenn es ihnen den Rücken kehrte. Das Diesseits war in ihren Augen geringwertiger als Staub.“*⁴⁰³

Was die Menschen täuscht und sie das Jenseits vergessen lässt, ist der Schmuck des diesseitigen Lebens und ihre täuschende Erscheinung. Gott warnt die Menschen im

⁴⁰⁰ Vgl. Rūmī: Maṭnawī (1999-), VI:1268ff.; Schimmel: Mystische Dimensionen (1985), S. 607.

⁴⁰¹ Vgl. Ritter: Das Meer der Seele (1978), S. 46.

⁴⁰² Vgl. im Koran die Suren 4:77; 9:38; 13:26; 29:64; 40:39; 87:17; 93:4.

⁴⁰³ Ḡazzālī: Iḥyā’; zitiert in Gramlich: al-Ġazzālīs Lehre (1984), S. 472.

Koran gegenüber ihrer Verführung: „*Laßt euch ja nicht durch das diesseitige Leben betören!*“ (Sure 31:33; 35:5). Mit ihrer Kunst erscheint sie den Menschen auf dem ersten Blick als ein verlockendes, junges Weib, dann kommt sie mit ihrem wahren Gesicht als hässliche, alte Hexe ans Licht. „In dieser schönen Gestalt wird sie den Menschen am jüngsten Tage vorgestellt, und sie werden gefragt werden, ob sie in der hässlichen alten Frau die Welt wiedererkennen, mit der sie einander vorgeprahlt, um die sie einander beneidet und gehasst haben.“⁴⁰⁴ Nach dem Koran ist das diesseitige Leben nichts als eine Nutznießung, durch die man sich betören lässt (Sure 3:185). ‘Alī b. al-Ḥusayn (gest. 680) wurde gefragt: „Welcher Mensch befindet sich in der größten Gefahr? Er antwortete: Wer das Diesseits nicht als Gefahr für sich sieht.“⁴⁰⁵

Das Krummsein ist eine der Eigenschaften dieser weiblichen Welt in der Sufi-Literatur. ‘Aṭṭār (gest. 1220) stellt sie als ein altes Weib mit krummem Rücken dar, „das jeden Tag 100.000 Ehemänner umbringt. Es schmückt sich jeden Tag anders und stellt jeden Augenblick 100 Männern nach.“⁴⁰⁶ Sie ist krumm; denn alles, was von Gott ablenkt, entfernt den Menschen von seinem geraden Weg zu seinem Herrn. Auch ad-Dārānī (gest. um 850) kennzeichnet das Diesseits als alles, was einen von Gott ablenkt.⁴⁰⁷ Sufyān at-Tawrī sagt: „Das Diesseits ist ein Haus des Krummseins, nicht des Geradeseins, ein Haus der Betrübnis, nicht der Freude. Wer es kennt, freut sich über keinen Überfluss und ist über keine Not traurig.“⁴⁰⁸ Auch für den Koran ist das diesseitige Leben nichts als Spiel und Zerstreuung (Sure 6:38; 57:20). Rāḡib al-Iṣfahānī (gest. 1108) beschreibt Zerstreuung (*lahw*) als eine den Menschen von seinen eigentlichen Zielen und Aufgaben abbringende Beschäftigung.⁴⁰⁹ Wie die Mystiker meinten, ist „die Welt die Hure, in deren Umarmung der Mensch seine Bestimmung vergessen und jenen Komplex der Triebseele, des gefallenen Ichs, erzeugt und ernährt hat.“⁴¹⁰ ‘Aṭṭār’s Erzählung von Jesus schließt alle diese bisher genannten unterschiedlichen Bilder der weiblichen Welt ein: „Jesus, der schon immer einmal die Welt zu sehen gewünscht hat, begegnet eines Tages einem

⁴⁰⁴ Makkī: Qūt al-Qulūb; zitiert in Ritter: Das Meer der Seele (1978), S. 47; siehe auch Uludağ: Sufi Gözüyle Kadın (2007), S. 24.

⁴⁰⁵ Ibn Qutayba: ‘Uyūn al-Aḥbār; zitiert in Gramlich: Weltverzicht (1997), S. 104.

⁴⁰⁶ ‘Aṭṭār: Muṣibatnāme; zitiert in Ritter: Das Meer der Seele (1978), S. 47.

⁴⁰⁷ Vgl. Ḡazzālī: Iḥyā’; Makkī: Qūt al-Qulūb, zitiert in Gramlich: al-Ḡazzālī’s Lehre (1984), S. 481.

⁴⁰⁸ Ḡazzālī: Iḥyā’; Makkī: Qūt al-Qulūb, zitiert in Gramlich: al-Ḡazzālī’s Lehre (1984), S. 472.

⁴⁰⁹ Vgl. al-Iṣfahānī: Mufradāt (1322), II:90.

⁴¹⁰ Meier: Die Wandlung des Menschen (1955), S. 117.

hässlichen alten Weibe, zahnlos, mit krummem Rücken, weißen Haaren, blauen Augen (Unglücksma), schwarzem Gesicht, übelriechend, aber mit einem in hundert Farben schillernden Gewande angetan. Ihre eine Hand ist bunt bemalt, die andere aber mit Blut beschmiert; ihr Gesicht ist verschleiert. Auf Jesu Frage, wer sie sei, antwortet sie, sie sei die Welt, die er zu sehen begehrt habe. Es entspinnt sich ein Gespräch zwischen beiden, indem sie erklärt, sie sei verschleiert, weil sich ihr niemand nähern würde, der ihr wahres Antlitz sähe. Die bunten Kleider, die bemalte Hand seien dazu da, die Menschen zu verführen. Die andere Hand sei rot vom Blute der Männer, die sie getötet habe. Jesus fragt, ob sie denn kein Mitleid mit ihren Opfern verspüre. Sie sagt, sie wisse nicht, was Mitleid sei, sie wisse nur von Blutvergießen usf. Schließlich wendet sich Jesus von diesem unheilvollen Wesen ab.⁴¹¹

In Rūmīs oben angeführter Geschichte im Maṭnawī hatte die alte Hexe den Prinzen so verführt, dass er ein Jahr lang bei ihr gefangen blieb und sich nicht befreien konnte. Für die Sufis gleicht die Welt einem Gefängnis, das sie vom Geliebten fernhält. Die Welt ist das natürliche Ziel für die Begierde, doch ist sie wie ein Gefängnis für die Seele des Frommen. Einem Hadith zufolge ist die Welt das Gefängnis des Gläubigen und das Paradies des Ungläubigen.⁴¹² Wie al-Ġazzālī bemerkte, versteht man unter einem Gefängnis eine Stätte, die den Eingekerkerten daran hindert, zu den geliebten Dingen hinzueilen.⁴¹³ Deshalb fordert Mālik b. Dinār (gest. 748-9): „Bindet euch vom Diesseits los, Fessel um Fessel.“⁴¹⁴ Rūmī deutet den 23. Vers der 12. Sure „Yūsuf“ auch in diese Richtung: Zuleicha schloss alle Türen über Joseph ab und lud ihn zu sich ein; Zuleicha war hier die Welt, die der Seele (Joseph) alle Türen schloss. Obwohl alle sichtbaren Türen geschlossen waren, konnte sich Joseph doch befreien, weil er mit seinem festen Gottvertrauen versucht hatte, einen Fluchtweg zu finden. Rūmī sagt: „Schloss und Tür öffneten sich, und der Weg war frei. Als Joseph Gott vertraute, entkam er. Auch wenn die Welt keinen sichtbaren Ausgang hat, musst du doch wie Joseph unerschrocken umherlaufen,

⁴¹¹ ‘Aṭṭār: *Ilāhīnāme*; zitiert in Ritter: *Das Meer der Seele* (1978), S. 47.

⁴¹² Siehe Wensinck: *Concordance*, I:377; vgl. Ken’ān Rifāī: *Sohbetler* (2000), S. 560; Ritter: *Das Meer der Seele* (1978), S. 50; für die Welt als Gefängnis bei al-Muḥāsibī siehe van Ess: *al-Muḥāsibī* (1961), S. 54.

⁴¹³ Vgl. Gramlich: *al-Ġazzālīs Lehre* (1984), S. 350.

⁴¹⁴ Abū Nu’aym: *Ḥilyat al-Awliyā’*; zitiert in Gramlich: *Weltverzicht* (1997), S. 104.

damit das Schloss geöffnet und der Ausgang frei wird, und die Raumlosigkeit dein Wohnort wird.“⁴¹⁵

Sich von diesem Gefängnis zu befreien ist nur durch das Licht der Rechtleitung möglich; wenn in einem Herz, so al-Ġazzālī, das Licht der Rechtleitung erstrahlt, wird sein geistiges Auge geöffnet, „zeigt sich ihm solche Pracht und Schönheit und Vollkommenheit, dass diesseits der Anfänge ihres Aufleuchtens alle Schönheit und Anmut hässlich erscheint und er alles, was ihn abhält, sie zu schauen und ihr anzuhängen, als äußerst schwere Last empfindet. Das Äußere des Diesseits zeigt sich ihm in Gestalt einer schönen Frau, die hochmütig sich wiegend einherstolzisiert, während sein Inneres sich enthüllt als eine missgestaltete Alte, die geknetet ist aus dem Lehm der Verächtlichkeit und gestaltet in der Gussform des abschreckenden Beispiels. Sie hüllt sich in ihr Kleid, um mit geschickter Magie und List ihr hässliches Inneres zu verstecken. Sie hat ihre Schlingen auf den Wegen der Männer gelegt, und sie erjagt sie mit allerlei List und Tücke. Sodann begnügt sie sich bei ihnen nicht damit, das sie den für die Vereinigung vereinbarten Orten fernbleibt, sondern bindet sie, während sie die Vereinigung ausschließt, mit Ketten und Fesseln an und plagt sie mit vielerlei Heimsuchungen und abschreckenden Qualen. Doch wenn sich den Erkennern die Hässlichkeit ihres geheimen Innern und ihrer Taten enthüllt haben, verzichten sie auf sie voller Abscheu. Sie entsagen ihr, sie entsagen der Prahlerei und der wetteifernden Besitzanhäufung, und sie wenden sich mit ihrem innersten Streben der Hoheit der Erhabenheit (Gottes) zu, vertrauensvoll von ihr eine Vereinigung erwartend, von der es keine Trennung gibt, und eine immerwährende Schau, über die kein Schwinden und Vergehen kommt.“⁴¹⁶

4.2 Der Schöpfungsprozess: Das Sein und die Stufen des Seins (*marātib al-wuġūd*)

Wahrlich sind wir weiblich, wegen dessen, was Er in uns hervorbringt.

*So preisen wir Gott, dass es im Universum (fī l-kawn) keinen Mann gibt.*⁴¹⁷

Ken’ân Rifâi klärt in seinen Lehrreden über die Stufen des Seins auf, mit dem Ziel, die Schöpfung und ihr Verhältnis zu Gott verständlich zu machen; denn für die Sufis

⁴¹⁵ Rūmī: Maṭnawī (1999-), V:1105-1108.

⁴¹⁶ Gramlich: al-Ġazzālī’s Lehre (1984), S. 397.

⁴¹⁷ Ibn ‘Arabī: Futūḥāt (1911), IV:445.

hängt die Erkenntnis Gottes vom Erkennen des Seienden ab, entsprechend dem Vers: „Wir werden sie an den Horizonten und in ihnen selbst unsere Zeichen sehen lassen, bis es ihnen deutlich wird, daß es die Wahrheit ist.“ (Sure 41:53). Außerdem ist das Erkennen der Stufen des Seins für die Durchschaubarkeit des spirituellen Pfades von großer Bedeutung.

Neben der Lehre von der „Einheit des Seins“ (*waḥdat al-wuḡūd*) ist eine der wichtigsten Lehren der Ibn ‘Arabī-Schule die der „Stufen des Seins“ (*marātib al-wuḡūd*), durch welche Ibn ‘Arabī viele grundlegenden Themen des Sufismus wie die Einheit des Seins, das Wesen und die Beschaffenheit der Schöpfung, den Übergang vom Einen zur Vielheit der Erschaffenen, den Pfad der Seele und die Stufen, die sie während der Wiederkehr zum Einen durchlaufen, erklärt. Ibn ‘Arabī stellte den Schöpfungsakt als eine Reihe von Eröffnungen oder Offenbarungen dar. Diese Doktrin, wonach sich das absolute Sein Gottes auf jeder verschiedenen Rangstufe in einer besonderen Weise manifestiert, wurde später nach Ibn ‘Arabī zuerst von seinem engsten Schüler und Schwiegersohn Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī (gest. 1274) systematisiert und von wichtigen Nachfolgern der Schule wie Sa‘īd ad-Dīn al-Farḡānī, Mu‘ayyid ad-Dīn al-Ġandī (beide gest. um 1300), ‘Abd ar-Razzāq al-Kāšānī (gest. 1329 oder 1335-6) und Dāwūd al-Qaysarī (gest. 1350) mit unterschiedlichen Nuancen und Einzelheiten interpretiert.⁴¹⁸

Ibn ‘Arabī interpretiert die Weiblichkeit als ein universales Prinzip, in welchem die Weiblichkeit vom Anfang des Schöpfungsprozesses an alle Stufen und alles Existierende durchdringt. Die Männlichkeit wird charakterisiert durch die Beeinflussung und Einwirkung, die Weiblichkeit wiederum durch Widerspiegelung, Hervorbringung ins Dasein und Manifestierung, d.h. durch Empfänglichkeit und Erzeugung. Alles Empfängliche und Beeinflusste im Dasein befindet sich in der Stufe der Weiblichkeit, auch wenn es männlich ist. Von der Stufe der Einheit aus, die von den Philosophen als erste Ursache bezeichnet wird und den Anfangspunkt der Erschaffung darstellt, bildet jede Stufe ein wirkendes Prinzip und Ursprung für die nachkommende Stufe und einen Offenbarungsort und einen Spiegel für die Vorherige. Mit anderen Worten schildert jeder dieser Manifestationsorte für universale Wirklichkeiten, die unterschiedlich als Stufe (*martaba*), Welt (*‘ālam*)

⁴¹⁸ Siehe Chittick: *The Five Divine Presences* (1982), S. 107-128.

oder Präsenz (*ḥaḍra*) genannt werden, einen Übergang und das Verhältnis zwischen der nächsthöheren und der niedrigeren Stufe; somit sind sie, während sie einerseits männlich sind, andererseits weiblich.

Um auf die ontologische Beziehung und Interaktion zwischen verschiedenen Seinsstufen, Namen oder möglichen Dingen aufmerksam zu machen, verwendet Ibn 'Arabī den Begriff Eheschließung (*nikāḥ*). Alle Abgeleiteten gehen hierbei durch einen sinnlichen oder einen mentalen *nikāḥ* aus Prämissen hervor. Diese Bezeichnung macht darauf aufmerksam, dass manche Stufen oder Wirklichkeiten beeinflussend und aktiv sind, wobei andere beeinflusst und empfänglich sind. Diese Beziehung zwischen dem aktiven, männlichen und dem rezeptiven, manifestierenden, femininen Teil wird verglichen mit der Fortpflanzung und Vermehrung im weltlichen Leben. Der natürliche Geschlechtsakt wird natürlicher *nikāḥ* genannt, während Ibn 'Arabī im geistigen, verborgenen Bereich von *nikāḥ ḡaybī*, dem *nikāḥ* der Bedeutungen und Seelen, spricht.⁴¹⁹ Demzufolge können Seelen genau wie die Körper nur durch *nikāḥ* in Erscheinung treten.⁴²⁰ Wenn von Fortpflanzung und Kontinuität die Rede ist, stellt jeder Beeinflussende den Vater, und jede Beeinflusste und Hervorbringende die Mutter dar, wobei das Ergebnis dieser Relation als Kind bezeichnet wird.

Während unzählige Stufen und verschiedene Einteilungen dieser Stufen im Sufismus vorhanden sind, sprechen al-Qūnawī und seine Schüler von fünf oder sechs universalen Stufen. Die göttliche Essenz hat, so al-Kāšānī, fünf Herabsendungen in Richtung der sichtbaren Welt, d.h. der Welt der sinnlichen Wahrnehmungen, die fünf Eheschließungen genannt werden.⁴²¹ In der Sufi-Literatur gibt es keine festgelegte und einheitliche Beschreibung der fünf göttlichen Präsenzen; sogar die Werke der genannten Befolger von Ibn 'Arabī weisen trotz zeitlicher und wissentlicher Nähe Unterschiede in der Klassifizierung und Deutung auf.⁴²² Der Koran bekundet im allgemeinsten Sinne zwei Hauptbereiche des Daseins, das Sichtbare (*aš-šahāda*) und das Unsichtbare (*al-ḡayb*). Diese beiden Bereiche werden durch den Statthalter Gottes auf Erden zusammengeführt, wie al-Qūnawī folgend

⁴¹⁹ Vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:656.

⁴²⁰ Vgl. ebenda, IV:337.

⁴²¹ Vgl. Kāšānī: *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (1966), S. 333-334; Murata: *Tao of Islam* (1992), S. 194.

⁴²² Vgl. Chittick: *The Five Divine Presences* (1982), S. 107-128.

ausführt: „Die Stufen sind zahlreich, sie sind reduzierbar auf das Unsichtbare, das Sichtbare, und die Wirklichkeit, welche diese beiden umfasst.“⁴²³ Die von al-Qūnawī dargelegten Stufen, in absteigender Reihenfolge gegliedert und in jeder Stufe mit zunehmender und vervollkommnender Offenbarwerdung, sind wie folgt aufgereiht:

1. Die Welt der Bedeutungen oder die Stufe des Wissens.
2. Darauffolgend die Welt der Geister (*'ālam al-arwāḥ*), wobei diese beiden die unsichtbaren Stufen darstellen.
3. Weiterhin folgen die Welt der imaginären Exemplare (*'ālam al-miṭāl*) und
4. Die Welt der Sinne, d.h. die materielle Welt (*al-'ālam al-ḥissī*), in der die Manifestation der Existenz vervollständigt wird; diese letzten beiden stellen die sichtbaren Stufen dar. Durch diese offenbart sich das absolute Sein in seinen Einzelheiten.
5. Die fünfte, allumfassende (*ḡāmi'*) Präsenz, die menschliche Gattung, ist der Ort, wo sich alle Stufen vereinigen.⁴²⁴

Der Tradition von al-Qūnawī folgend, geht Ken'ān Rifāī von fünf Präsenzen (*hazarāt-ı hams*) aus; doch die Welt der Bedeutungen steht hier nicht an erster Stelle wie bei al-Qūnawī, sondern wird an die zweite Stelle gesetzt. Die erste Determination (*taayyün-ü evvel*) ist nach Ken'ān Rifāī die Stufe der absoluten Einheit Gottes (*ahadiyyet*). Auf diese Weise wird die Präsenz der Einheit in zwei Relationen ausgedrückt, die Ähnlichkeit zur Aufteilung al-Farḡānīs, dem Schüler al-Qūnawīs, aufweist, der auch an den Anfang der fünf Stufen seines Lehrers eine sechste, die Stufe der absoluten Einheit, hinzugefügt hat.⁴²⁵

4.2.1 Die Präsenz der Einheit: *Ḥaqīqa Muḥammadiyya*

Die Sufis, insbesondere und deutlicher nach Ibn 'Arabī, haben die Ausdrücke *an-Nūr al-Muḥammadī* (das *Muḥammadanische* Licht) oder *al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya* (die *Muḥammadanische* Wirklichkeit) verwendet, um das erste

⁴²³ Qūnawī: *I'ḡāz al-Bayān fī tafsīr umm al-Qur'ān* (1949), S. 113; Chittick: *The Five Divine Presences* (1982), S. 110.

⁴²⁴ Vgl. Qūnawī: *al-Fukūk* (2014), S. 99, 173; Konevī: *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları* (2003), S. 40, 109.

⁴²⁵ Vgl. Chittick: *The Five Divine Presences* (1982), S. 116.

Offenbarwerden der schöpferischen Kraft, den ersten Spiegel, die Präsenz der Union oder den höchsten Namen Gottes (*al-ism al-a'ẓam*) zu bezeichnen⁴²⁶, die wir als die Offenbarung Gottes zu Sich Selbst oder als das Erkennen Seiner Selbst verstehen können. Dies stellt einen fundamentalen Aspekt dar, um die Ausströmung der gesamten Existenz aus dem Einen zu erklären. *Al-Ḥaqīqa al-Muḥammadīya* ist das Erste, was in der Existenz ans Licht kommt, und der erste Schritt zur Erkenntnis Gottes. Jede Benennung bedeutet eine Bestimmung (*ta'ayyun*). *Al-Ḥaqīqa al-Muḥammadīya* ist das erste Bezeichnete und Intelligible, welches der göttlichen unerkennbaren, unvergleichbaren und undefinierbaren Essenz am nächsten steht.⁴²⁷ Jede Benennung und Systematisierung bedeutet eine Begrenzung der Unendlichkeit und Ewigkeit Gottes. Andererseits jedoch ist unsere Erfahrung und Erkenntnis Gottes nur mit Seinem Offenbarwerden, mit diesen Benennungen, bestimmten Eigenschaften und Qualitäten möglich. Es ist nicht möglich Gott zu erkennen, so wie Er in Sich Selbst ist.

Diese von Ken'ân Rifâî als die entzückende Schönheit (*dilber*) oder die Wahrheit „Leylâ“⁴²⁸ (*hakikat Leylâsı*) bezeichnete und somit mit dem Merkmal der Weiblichkeit charakterisierte erste Präsenz bildet den Anfang des Schöpfungsaktes. Somit tritt die erste Bestimmung mit dem weiblichen Merkmal hervor. Für Rûmî ist der Koran, der von ihm im *Maṭnawî* und *Fîhi mā fîhi* als Spiegel zu dieser Stufe der Einheit gedeutet wird, wie eine verschleierte Braut; gleichsam spricht er zu denen, die sich nur mit seiner äußeren Form oder seiner förmlichen Schönheit beschäftigen: „Ich bin nicht dieses hübsche Liebchen!“⁴²⁹

Sahl at-Tustarî (gest. 896), Ḥusayn b. Mansûr al-Ḥallâğ (gest. 922), Ibn 'Arabî (gest. 1240), Abdulkarîm al-Ğîlî (gest. 1424) sind einige der vielen wichtigen Namen, die in ihren Werken die Auffassung von *an-Nûr al-Muḥammadî* oder *al-Ḥaqīqa al-Muḥammadīya* behandelt haben. Das Wort *nûr* (Licht) als Gegensatz zur Finsternis wurde beschrieben als etwas, was die Dinge erläutert und den Augen die

⁴²⁶ Vgl. Gardet: *Ḥaqīqa* (1960-), III:75; Macdonald: *Ḥaqīqa* (1927), II:237.

⁴²⁷ Vgl. Ibn 'Arabî: *Futūḥāt* (1911), I:118.

⁴²⁸ Leila (Leylâ) und Madschnun sind das berühmteste Liebespaar des islamischen Orients, das noch heute in vielen Kulturkreisen bekannt und in Liedern, Geschichten und Gedichten gefeiert wird. Qais verfiel in Liebe, als er Leila gesehen hatte, deshalb wurde er Verrückter (Madschnun) genannt. Die Liebe Madschnuns symbolisiert im Sufismus die ewige Sehnsucht und das Streben nach Gott.

⁴²⁹ Vgl. Rûmî: *Von Allem und vom Einen* (1988), S. 365; Rûmî: *Maṭnawî* (1999-), I:2021; Ken'ân Rifâî: *Listen* (2011), S. 252.

Wirklichkeit aufzeigt.⁴³⁰ Diese Bezeichnung der Stufe wird als ein ontologisch-kosmologischer Begriff verstanden und gilt als der vollkommenste Erscheinungsort, in welchem sich Gott offenbart. Sie schildert nicht die geschichtliche Gestalt des Propheten, d.h. seine Existenz in Raum und Zeit. Für diese höchste Stufe wird die Bezeichnung Licht (*nūr*) oder Wirklichkeit verwendet, mit der Andeutung auf einen von Sufis sehr beliebten Hadith, wo es heißt: „*Ich war ein verborgener Schatz und wünschte erkannt zu werden.*“ Die Wirklichkeit und die Namen Gottes erscheinen und breiten sich durch dieses Licht aus und werden erkannt; somit unterstreicht das Wort *nūr* die Offenbarwerdung. Ken’ân Rifâi zufolge weisen die Ausdrücke *an-Nūr al-Muḥammadī* oder *al-Ḥaqīqa al-Muḥammadīya* darauf hin, dass das Erkennen dieser Wirklichkeit mit dem Propheten Muḥammad und dem Koran vervollkommen wurde.⁴³¹ Diese Stufe ist die Quelle alles Seins und aller Erkenntnis. Die Sufis bringen zum Ausdruck, dass *an-Nūr al-Muḥammadī* oder *al-Ḥaqīqa al-Muḥammadīya* schon vor der Schöpfung, sogar vor Adam im Sein und in der Einheit Gottes existierte. Der Hadith: „*Ich war Prophet, als Adam sich zwischen Wasser und Ton befand.*“⁴³² wird von vielen Sufis als ein Beweis für die Urewigkeit von *al-Ḥaqīqa al-Muḥammadīya* angeführt.⁴³³ Ibn ‘Arabī sagt: „Der Schöpfungsakt begann mit ihm und vollendete sich in ihm. Er war also Prophet, während Adam noch teils Wasser teils Lehm war. Ferner war er durch seine elementare Konstitution das Siegel der Propheten.“⁴³⁴ In diesem Zusammenhang überliefert Rūmī einen Hadith, in dem der Prophet darauf hindeutet, dass seine Wirklichkeit und sein Licht das Erste und das Letzte ist: „*Wir sind die Letzten und die Ersten.*“⁴³⁵

Ein anderer, öfters überlieferter Hadith erläutert die Stellung des Menschen und sein Verhältnis zu dieser ersten Stufe der Einheit; er besagt: „Gott schuf Adam nach

⁴³⁰ Vgl. Ibn Manẓūr: *Lisān al-‘Arab* (1994), V:240, „Nūr“.

⁴³¹ Vgl. Büyükkasoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 246.

⁴³² Buḥārī, LXXVIII:119 (vgl. Ibn ‘Arabī: *Die Weisheit der Propheten* (2005), S. 47).

⁴³³ In einer anderen Version heißt es „zwischen Geist und Körper“ (Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad* (o.J.), IV:66; V:59, 379; Tirmidī: *manāqib*, 1). Al-Ġazzālī zufolge bedeutet dieser Hadith, dass Gott das Prophetentum Muḥammads schon in der Urewigkeit bestimmte, bevor Er Adam oder irgendein anderes Geschöpf erschuf. Afīfī behauptet, dass auch das Prophetentum aller anderen Propheten vor Adams Erschaffung in der Urewigkeit bestimmt wurde und dieser Kommentar von al-Ġazzālī die besondere Stellung des Propheten hierin nicht erhellt (vgl. Afīfī: *Ta’liqāt* (1980), S. 322).

⁴³⁴ Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (1980), S. 214.

⁴³⁵ Forūzanfār: *Aḥādīṭ-e Maṭnawī* (1361), Nr. 332; Buḥārī: *ḡum’a*, 1; Kāšānī: *Laṭā’if* (2000), S. 246.

Seinem Bilde“ (*‘alā šūratihī*).⁴³⁶ Nach Ibn ‘Arabī’s Auffassung ist der Mensch „das Buch seines Herrn“⁴³⁷. Ihm zufolge sind das Universum, der Koran und der Mensch Spiegel füreinander. Der Mensch ist der kleine Koran, gegenüber dem Universum, das den großen Koran darstellt. Ibn ‘Arabī meint, dass wie der Mensch der Mikrokosmos ist, der den ganzen Kosmos in sich zusammenbringt, so ist auch der Koran das allumfassende Buch (*kitāb ḡāmi*), das alle Bücher in sich sammelt. Der Gedanke von Mikro- und Makrokosmos geht auf griechische Quellen zurück. Nach diesem Gedanken, mit dem sich die Philosophen seit früher Zeit beschäftigten – wie z.B. auch in den Texten der Iḥwān aṣ-Ṣafā’ („den Lauteren Brüdern“⁴³⁸) – ist der Mensch ein Mikrokosmos, ein kleines Universum, *‘ālam ṣaḡīr*, insofern alle seine Kräfte und seine ganze Beschaffenheit genaue Entsprechungen im Makrokosmos (*‘ālam kabīr*), dem Universum, zeigen. Die esoterischen Korankommentare der Sufis (*ta’wīl*) entstammen aus dieser Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, entsprechend dem Vers: „*Wir werden sie an den Horizonten und in ihnen selbst unsere Zeichen sehen lassen, bis es ihnen deutlich wird, daß es die Wahrheit ist.*“ (Sure 41:53). Der Mensch ist in Wirklichkeit eine umfassende Kopie (*nusha ḡāmi’a*) des Makrokosmos und reflektiert diesen als Mikrokosmos.

Für Rūmī ist diese Erklärung, dass der Mensch ein Mikrokosmos ist, eine solche, wo die Form des Menschen in den Vordergrund gestellt wird. Er befasst sich in seinem Maṭnawī mit der Frage, warum die Philosophen sagen, dass der Mensch der Mikrokosmos (*‘ālam-i aṣḡar*) ist, während die Sufis sagen, der Mensch sei der Makrokosmos (*‘ālam-i akbar*). Nach Ken’ān Rifā’i ist der Mensch, der hier als Makrokosmos beschrieben wird, nicht irgendein Mensch, sondern der vollkommene Mensch. Er sagt: „Der Makrokosmos (*ālem-i kübrā*) ist in der Wirklichkeit das Herz des vollkommenen Menschen. Dass der vollkommene Mensch den Größten der Reiche in einer schlichten Form, in einem anspruchslosen Körper wie jeder andere trägt, ist zweifelsohne eine Macht und Weisheit Gottes.“⁴³⁹ Auch nach Ibn ‘Arabī ist der wahre Mensch ein allumfassendes Wort (*kalima ḡāmi’a*) und das Abbild des

⁴³⁶ Buḥārī: Isti’dān, I; Muslim: Birr, 115; Ḡanna, 28; Forūzanfār: Aḥādīṭ-e Maṭnawī (1361), Nr. 346; das Possesivpronomen „Seine“ ist von einigen Gelehrten auch als „seine“, also als Adams Form, interpretiert worden.

⁴³⁷ Ibn ‘Arabī: Futūḥāt (1911), III:352.

⁴³⁸ Vgl. Giese: Ichwān as-Safā (2005), S. XXXIX-XLII.

⁴³⁹ Ken’ān Rifā’i: Listen (2011), S. 321.

Universums; alles, was sich im Universum befindet, ist ein Teil von ihm. Der wahre Mensch ist nicht ein Teil des Universums.⁴⁴⁰

Der Grund dafür liegt darin, so Rūmī, dass die Philosophie sich auf die phänomenale Form des Menschen beschränkt, während der Sufismus mit der Wirklichkeit seines wahren Wesens verbunden ist. Auch wenn der Mensch der Erscheinung nach auch ein Nachkomme Adams ist, ist er in Wirklichkeit doch „der Vorvater aller Vorväter“⁴⁴¹. Rūmī sagt: „Du bist der Form nach der Mikrokosmos, doch in Wirklichkeit bist du der Makrokosmos. Äußerlich gesehen ist der Zweig der Ursprung der Frucht, innerlich gesehen entstand der Zweig wegen der Frucht. Warum hätte der Gärtner den Baum einpflanzen sollen, wenn es den Wunsch und die Hoffnung auf die Frucht nicht gegeben hätte. Der Baum wird in Wirklichkeit also aus der Frucht geboren, auch wenn der Erscheinung nach die Frucht vom Baum erzeugt wird. Deswegen hat [Muḥammad] Muṣṭafā gesagt: ‚Adam und die folgenden Propheten folgen mir unter meinem Banner.‘^{442,443} Auch für Ken’ân Rifâi bestand dieses Wesen „*al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*“, als der Ursprung und die Bedeutung der Erschaffenen, schon vor der Schöpfung. Die ganze Welt der Schöpfung gilt als Vorbereitung auf sein Kommen und den Koran. Er sagt:

„Die Welt ist ein Abbild des Menschen. Der Mensch ist ein großes Universum, die Welt ein kleines.“⁴⁴⁴ „Auch wenn der Mensch als Menschengeschlecht dem Universum entstammt, ist er jedoch im Hinblick auf seine Wirklichkeit (mânâ) der Vater des Universums.“⁴⁴⁵ „Eigentlich manifestierte sich dieses Universum bereits vor dem Gesandten Gottes, doch ist er der Sinn und Zweck des Universums. In dem Satz: ‚Ich war der Sohn des Universums, aber bin schon vor meinem Vater entstanden‘ liegt diese Bedeutung. Der Geist Muḥammads existierte schon vor dieser Schöpfung. Das Universum ist nichts anderes als die Vorbereitung auf ihn. Ja, der Frucht

⁴⁴⁰ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:136.

⁴⁴¹ Im *Maṭnawī* wird diese Aussage von Rūmī als Hadith überliefert: „*Wenn ich der Erscheinung nach auch ein Nachkomme Adams bin, bin ich in Wirklichkeit doch der Vorvater aller Vorväter.*“ (Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), IV:527; *Forūzanfār: Aḥādīṭ-e Maṭnawī* (1361), Nr. 333).

⁴⁴² *Forūzanfār: Aḥādīṭ-e Maṭnawī* (1361), Nr. 331; *Tirmidī: Sunan*, XII:102; *Aḥmad b. Ḥanbal: Musnad*, I/295.

⁴⁴³ Vgl. Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), IV:521-525.

⁴⁴⁴ Kenan Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 419.

⁴⁴⁵ Ebenda, S. 433.

gehen die Einpflanzung des Baumes, die Zweige und Äste, Blätter und Blumen voraus. Aber der Zweck von Zweig und Ast besteht in der Frucht. Somit besteht die Intention des ganzen Daseins, das sich vor dem Gesandten Gottes manifestierte, im Geist von Muḥammad (*Rūḥ Muḥammadī*).⁴⁴⁶

Folglich drücken das erste entstandene Licht, die erste entstandene Wirklichkeit, das erste erschaffene universale Intellekt (*kullī akīl*) all dieselbe Bedeutung aus. Diese Stufe hat aufgrund ihrer verschiedenen Besonderheiten unterschiedliche Namen bei diversen Sufi-Gelehrten. Allein bei Ibn 'Arabī deuten die menschliche Wirklichkeit (*al-ḥaqīqa al-insāniyya*), die Wirklichkeit der Wirklichkeiten (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), der Universalgeist (*ar-rūḥ al-kullī*), der koranische *rūḥ Allāh*⁴⁴⁷ (der Geist Gottes), das höchste Schreibrohr (*al-qalam al-a'lā*), das Wort (*al-kalima*) – wenn es in bestimmter Form, d.h. mit Artikel verwendet wird – und das erste Intellekt (*al-'aql al-awwal*)⁴⁴⁸ auf dieselbe Stufe hin.⁴⁴⁹ Auch bei al-Ġīlī sind der Intellekt, das Schreibrohr und das Licht Muḥammads ein und dasselbe.⁴⁵⁰

As-Suhrawardī erläutert im Kapitel seines Werkes *'Awārif al-Ma'ārif* mit dem Titel „Zum Ursprung der Wissenschaften der Sufis“ den Grund der Bezeichnung des Propheten im Koran als *ummī* (mütterlich) auf ähnliche Weise: „... und so wurde der Gesandte Gottes zum Ursprung in der Schöpfung, und die geschaffenen Dinge sind sein Gefolge [...] Deshalb wird er *ummī* (mütterlich) genannt [...] und sein Stäubchen (*ḍarra*) ist die Mutter der Schöpfung. [...] Gott hat ihn mit Rechtleitung und Wissen gesandt, und von seinem Herzen ging es auf die Herzen (der anderen) und von seiner Seele auf die Seelen (der anderen) über.“⁴⁵¹

Ibn 'Arabī vergleicht die Entstehung der Intellekte aus dem ersten Intellekt mit dem Aufflammen aller Kerzen aus der Ersten. Zwischen der ersten Kerze und seinem Herrn gibt es kein Mittel.⁴⁵² Die Sufis sprechen im Allgemeinen von zwei Schöpfungsarten. Erstere besteht in der Erschaffung ohne ein Mittel, wobei auf diese

⁴⁴⁶ Ebenda, S. 62.

⁴⁴⁷ Sure 4:171; vgl. Profitlich: Die Terminologie Ibn 'Arabīs (1973), S. 81.

⁴⁴⁸ Für die unterschiedlichen Bedeutungen des Intellekts in der Schule Ibn 'Arabīs siehe 'Irāqī: Divine Flashes (1982), S. 28 (in der Fußnote von W. Chittick).

⁴⁴⁹ Vgl. Afīfī: Makaleler (2000), S. 79.

⁴⁵⁰ Vgl. Ġīlī: Hakikat-i Muhammediye (2010), S. 233.

⁴⁵¹ Suhrawardī: Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 31-32. Für die Bedeutung des Ausdrucks *ummī* siehe Paret: Der Koran (Kommentar und Konkordanz) (2001), S. 21.

⁴⁵² Vgl. Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), II:66 f.

Weise nur die Wirklichkeit Muḥammads erschaffen wird. Die zweite Art ist die Erschaffung durch ein Mittel und aus etwas heraus. Hier wird alles außerhalb dieser Wirklichkeit Stehende erschaffen.

Der Koranvers 19:67: „*Bedenkt der Mensch denn nicht, daß Wir ihn zuvor erschaffen haben, da er nichts war?*“⁴⁵³ führt Ibn ‘Arabī zufolge dahin, das erste ins Sein Gebrachte zu betrachten: „Das ist die menschliche Wirklichkeit (*al-ḥaqīqa al-insānīya*) an sich, die jeglichem anderen Ding vorausgeht. Sie ist die Mutter der Dinge insgesamt, aber nicht aus einem Ding entstanden. Sie ist die Ursache aller Dinge, aber sie ist nicht durch ein Ding verursacht worden.“⁴⁵⁴

Ibn ‘Arabī erinnert daran, dass das Wort „*dāt*“ (Essenz), welches auf die erste Singularität (*al-fardiyya al-ūlā*)⁴⁵⁴, auf den Ursprung der Schöpfung, auf die erste Offenbarung und die allumfassende Wirklichkeit „*Ḥaqīqa Muḥammadiyya*“⁴⁵⁵ hinweist, grammatikalisch weiblich ist. In dem sogenannten Ġibrīl-Hadith erklärt der Prophet die Bedeutung des *iḥsān* als „Gott anbeten, als ob man Ihn vor sich sähe“. D.h. man sollte Gott mit dem zweiten Personalpronomen genau gegenüber stellen. Ibn ‘Arabī sagt, dass er manchmal neben der männlichen Du-Form des Pronomen, unter Beachtung der Weiblichkeit der Essenz, die weibliche Du-Form benutzt.⁴⁵⁶ Auch wenn die einzige Überlegenheit der Weiblichkeit nur darin bestünde, dass die Worte *dāt* (Essenz) und *ṣifa* (Attribut) – die beide im Arabischen weibliche Wörter sind – für Gott verwendet werden, wäre es ihm zufolge ausreichend, die Herzen der Frauen zu richten, wenn die unwissenden Männer sie verletzen.⁴⁵⁶

In Kāšānīs Wörterbuch der Begriffe des Sufismus ist die Stufe *Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*, welche die erste Determination (*ta’ayyun*) darstellt, die Stufe der

⁴⁵³ Ibn ‘Arabī: *Rūḥ al-Quds fī Munāṣaḥāt an-Nafs* (Der Geist der Heiligkeit über die Beratung der Seele), Teilübersetzung in: Giese: *Urwolke* (2002), S. 118.

⁴⁵⁴ Nach der Idee Ibn ‘Arabīs stellt die Zahl drei und die Triplizität, die im allgemeinsten Sinne die zwei Pole in der Schöpfung Gott als Essenz, das Universum und das Verhältnis zwischen beiden darlegt, das Hauptprinzip der Manifestation der Erschaffungswelt dar. Er bezeichnet die Einheit dieser drei als Singularität (*fardiyya*), die in *Fuṣūs al-Ḥikam* als dem Propheten Muḥammad zugehörige Weisheit als Hauptthema behandelt wird. Die erste Singularität wiederum entsteht mit der Zuwendung Gottes, um diese erste Stufe zu offenbaren. Diese drei Elemente sind, so Qaysarī, Gott als Essenz oder das absolute Sein, Gott als mit den Namen Genannter und Gott als Sich durch den Atem des Allbarmherzigen Manifestierender (vgl. Murata: *The Tao of Islam* (1992), S. 194). Für die erste Singularität siehe Murata: *The Tao of Islam* (1992), S. 188-89; ‘Afīfī: *at-Ta’liqāt* (1980), S. 319f.

⁴⁵⁵ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:424.

⁴⁵⁶ Vgl. ebenda, III:90.

Einheit und Essenz, die alle Wirklichkeiten der gesamten Namen in sich einschließt und „der grösste Name“ (*al-ism al-a'zam*) genannt wird (*hiya ad-dāt ma'a t-ta'ayyun al-awwal fa-lahu al-asmā' al-ḥusnā kulluhā wa-huwa al-ism al-a'zam*)⁴⁵⁷.

Der Begriff „*dāt*“ drückt für die Sufis manchmal die innere, auf die Ewigkeit Gottes gewandte, einfache Seite dieses ersten Spiegels aus. Diese ist fern von Relationen und kann nicht zu den Erschaffenen einbezogen werden und bedeutet auf diese Weise die Unmanifestiertheit und Unerkennbarkeit Gottes. Gelegentlich stellt sie die auf die nach sich folgenden Stufen blickende Seite dar, die alle Wirklichkeiten der gesamten Erschaffenen in sich zusammenbringt und die Einheit der Namen und Eigenschaften und die Charakterisierung durch diese erklärt. Auch Naḡm ad-Dīn al-Kubrā deutet die Stufe „*dāt*“ als Mutter der gesamten Eigenschaften und als eine diese Eigenschaften zusammenführende Stufe (*fa-inna d-dāt umm aṣ-ṣifāt wa-muḡma'uhā*).⁴⁵⁸

Bei Betrachtung der Funktionen und des Verhältnisses zum Universum stellt diese Stufe auch für Ken'ān Rifāi den Ursprung und die Essenz der gesamten Schöpfung dar. Dieses Universum ist die Widerspiegelung von *Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*. So wie im Koranvers angedeutet: „Wir haben die Himmel und die Erde, und was dazwischen ist, in Wahrheit (*bi-l-ḥaqq*) erschaffen.“ (15:85)⁴⁵⁹, wird aus diesem Grund alles Erschaffene – im Gegensatz zu nichtig (*bāṭil*) – als wahr (*ḥaqq*) bezeichnet. Sein Licht durchfließt die ganze Welt und die gesamte Existenz, die Namen und Eigenschaften entspringen aus dieser Quelle. Er sagt: „Es gibt nichts, dessen Inneres nicht *Ḥaqīqa Muḥammadīya* ist.“⁴⁶⁰

So wie diese Stufe den Anfangspunkt der Schöpfung und der Selbstoffenbarung Gottes kennzeichnet, ist sie im Hinblick auf den Prozess der Vervollkommenung gleichzeitig der letzte zu erreichende Punkt, die Stufe der Einheit, die den vollkommensten Zustand des Menschen darstellt. Die Umsetzung in die Praxis besteht darin, die Selbstoffenbarung Gottes in allem Erschaffenen zu erkennen,

⁴⁵⁷ Kāšānī: *Iṣṭilāḥāt* (1981), S. 60. Ein ähnlicher Begriff bei Kāšānī ist *ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*: die Wirklichkeit der Wirklichkeiten als die alle Realitäten umfassende Einheit: *hiya ad-dāt al-aḥadiyya al-ḡami'a li-ḡami' al-ḥaqā'iq, wa-tusammā ḥaḍrat al-ḡam', wa-ḥaḍrat al-wuḡūd* (vgl. Kāšānī: *Iṣṭilāḥāt* (1981), S. 59).

⁴⁵⁸ Vgl. Kubrā: *Die Fawā'iḥ al-Ġamāl* (1957), S. 46 (arabischer Teil).

⁴⁵⁹ Auch in Sure 6:73: „*Er ist es, der die Himmel und die Erde der Wahrheit entsprechend (bi-l-ḥaqq) erschaffen hat*“; 64:3: „*Er hat die Himmel und die Erde in Wahrheit (bi-l-ḥaqq) erschaffen*“.

⁴⁶⁰ Kenan Rifāi: *Sohbetler* (2000), S. 33.

genauer gesagt alles als *ḥaqq* zu betrachten, wobei das Ziel auf die Welt zu kommen für Ken'ân Rifâî in der Erreichung dieser Erkenntnis besteht.⁴⁶¹

Weil diese Stufe die der Einheit charakterisiert, wo die Zweiheit keinen Platz hat, ist dieses Wissen keines, in dem etwas als ein anderes Objekt erkannt wird. *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* ist eine Realität, mit der nur die Erlebenden vertraut sind. Ken'ân Rifâî meint, nur wenn man aufhört, sich selbst ein getrenntes Dasein einzubilden – wobei man dies im Sufismus als Entwerdung (*fanā*) bezeichnet – befindet man sich in dieser Wirklichkeit:

„Es ist nicht einfach, die *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* zu verstehen. Nur wenn der Mensch sich vervollkommnet, taucht er in das Meer von *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* ein. Dadurch wird er selbst [ein Teil] von *Ḥaqīqa Muḥammadiyya*.

Das Begreifen von *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* übersteigt das Erfassungsvermögen des menschlichen Wesens (*beṣeriyet idrâki*). Begreifen, Wissen erfolgt schließlich entsprechend den Grenzen der menschlichen Natur. Wie gesagt, wenn einer sich von dem Schmutz der menschlichen Natur (*beṣeriyet*) reinigt, seine Vollkommenheit und das Nichtsein findet und seinen Ursprung erreicht, bleibt *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* zurück. *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* bedeutet die Wahrheit (*ḥaqq*). Aus diesem Grund, muss du, um in diesem Meer unterzutauchen, das ‚*lâ*‘⁴⁶² dieses Körpers loswerden. Wenn du es loswirst, schau was zurückbleibt, denke nach!‘⁴⁶³

„Nur wenn wir unsere Sicht in der Sicht des großen Geliebten vernichten und die Erschaffenen mit Seinen Augen betrachten, befreien wir uns vom falschen Sehen, und nur dann sehen wir die Wirklichkeit, den Schönsten, und begreifen, dass alles Schöne und Wertvolle, welches wir sehen und erreichen wollen, in dem Ort liegt, wo wir mit Seinen Blicken betrachten.“⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Vgl. Ayverdi: *Mülâkatlar* (2005), S. 39.

⁴⁶² „*lâ*“: Negationspartikel im Arabischen. Der Ausdruck „das ‚*lâ*‘ dieses Körpers“ deutet auf das diesseitige, vergängliche Dasein des Menschen hin. Nach Rûmî gleicht das „*lâ*“ vom Einheitsbekenntnis, „*lâ ilāha illā llāh*“, einem Schwert, welches alles außer Gott tötet (vgl. Rûmî: *Maṭnawī* (1999-), V:589 (3:33); siehe auch Chittick: *The Sword of Lā and the Fire of Love* (2011), S. 10-27).

⁴⁶³ Ken'ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 518.

⁴⁶⁴ Ken'ân Rifâî: *Listen* (2011), S. 114.

Bei Betrachtung aus der Perspektive der Erkenntnis der Wahrheit ist *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* wie ein reines Licht für alle Propheten und Gottesfreunde als Ursache und universale Quelle aller Offenbarungen und Erkenntnisse. Alle Propheten, der Prophet Muḥammad eingeschlossen, sind Widerspiegelungen der *Ḥaqīqa Muḥammadiyya*. Auch wenn der Prophet Muḥammad für die Muslime das schönste Vorbild und das höchste Stadium der Vollkommenheit darstellt⁴⁶⁵, heißt es im Koran: „Wir machen bei keinem seiner Gesandten einen Unterschied.“ (2:285). Für Ken’ân Rifâî gleicht der erste Prophet Adam dem ersten Moment des Sonnenaufganges, wo die Sonne die Welt nur begrenzt beleuchtet. Die Stadien des Sonnenaufganges vergleicht er mit den folgenden Propheten. Schließlich, genau zu Mittagszeit erreichen die Sonnenstrahlen die Welt aufrecht und umfassen alle Richtungen vollständig. Dies ist der Prophet Muḥammad. Obwohl die Sonne immer dieselbe ist, besteht ein Unterschied in der Versendung ihrer Strahlen.⁴⁶⁶ Die Stufe der Einheit und der Göttlichkeit (*ulūhiyya*) ist ein verborgener Schatz. All die im Herzen und Verstand vorkommenden gedanklichen, sinnlichen und vernunftmäßigen Bilder und Formen sind das Funkeln und die Spiegelungen jenes verborgenen Schatzes. Dieses Funkeln ist die glänzende Spiegelung der göttlichen Attribute, welche die Goldstücke des Schatzes darstellen. Doch dieser Glanz und diese Spiegelungen erleuchten jeden nur soviel, wie seine Veranlagung zulässt.⁴⁶⁷

Ihm zufolge ist „die Quelle der gesamten Wahrheitsworte das Licht Muḥammads (*Nūr Muḥammadī*). Es ist nicht wichtig, woher diese erscheinen. Die Wahrheit ist die Wahrheit, von wem sie auch immer erscheint“⁴⁶⁸. In seinen Lehrreden räumt er öfters den Gedanken der christlichen Mystiker, wie Saint Denis, Saint Bernard, Saint Victor, Jacob Böhme, Emanuel Swedenborg, Pierre-Simon Ballanche, Friedrich Jacobi, und der Philosophen wie Epiktet, Pythagoras, Sokrates und Platon Platz ein. Nach dem Verständnis von Ken’ân Rifâî ist der Sufismus, der ein unentbehrliches Bedürfnis der Menschheit darstellt, ein einheitlicher und fortwährender Prozess, der mit der Erschaffung des Menschen, also mit Adam anfängt, sich fortsetzt, reift und

⁴⁶⁵ Vgl. Sure 33:21: „Ihr habt im Gesandten Gottes ein schönes Vorbild, (und zwar) für jeden, der auf Gott und den Jüngsten Tag hofft und Gottes viel gedenkt.“

⁴⁶⁶ Vgl. die nicht gedruckten Notizen seiner Schülerin Meşkûre Sargut, S. 382; Ken’ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 10.

⁴⁶⁷ Vgl. Ken’ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 265.

⁴⁶⁸ Ebenda, S. 63.

seine Vervollkommnung im Islam erreicht. Der Sufismus trat in allen Orten und Zeiten der Welt in verschiedenen Formen hervor. Er sagt: „Er zeigte sich in Indien, Ägypten, Griechenland, Alexandria, im Judentum, im Christentum und schließlich in vervollkommneter Weise im Islam. Die Wirklichkeit von Muḥammad (*Rūḥ Muḥammadī*) wurde vor allen Dingen erschaffen. Das Licht haben sie alle von der Wirklichkeit Muḥammads empfangen.“⁴⁶⁹

Aus der Sicht der Erschaffung des Menschen erkennt Ibn ‘Arabī die *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* als das vollkommene Abbild des vollkommenen Menschen, der alle Wirklichkeiten der Existenz in sich vereinigt. Aus diesem Grund benennt er diese als den „wahren Adam“ und „die menschliche Wirklichkeit“⁴⁷⁰. Ken’ân Rifâî zufolge ist jeder vollkommene Mensch Erbe dieser Wirklichkeit, und diese vollkommenen Menschen sind Spiegel für das Licht der Sonne der *Ḥaqīqa Muḥammadiyya*. Auch die Worte Rūmī in seinem Gedicht „Die Sonne ist dieselbe, auch wenn sie im Westen aufgeht“⁴⁷¹ weisen für ihn auf dieselbe Bedeutung hin.⁴⁷² Er sagt: „Während sich das große Licht namens *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* von einem Gottesfreund zum anderen bewegt, trifft es, aus ihren Herzen reflektierend, auf die Fenster der Herzen der auf dem Gottespfad Reisenden, dringt ein und erleuchtet die Häuser der Gläubigen.“⁴⁷³

4.2.2 Die Stufen des Seins bei Ken’ân Rifâî

4.2.2.1 Die Darstellung der fünf Präsenzen bei Ken’ân Rifâî

Wie oben erwähnt, hat Ken’ân Rifâî in dieser ersten Offenbarung der *Ḥaqīqa Muḥammadiyya* oder der Stufe der Einheit zwei Relationen unterschieden, *aḥadiyya*

⁴⁶⁹ Ebenda, S. 63, 171, 354, 355, 361, 368.

⁴⁷⁰ Afîfî: *Ta’liqât* (1980), S. 319-20.

⁴⁷¹ *Eflâkî: Âriflerin Menkıbeleri* (1986), I: CXII.

⁴⁷² Vgl. Ken’ân Rifâî: *Îlâhiyât* (2013), S. 41.

⁴⁷³ Ken’ân Rifâî: *Listen* (2011), S. 95; siehe auch Ken’ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 254, 518.

([Gottes]Einzigkeit) und *wāḥidiyya* ([Gottes]Einheit)⁴⁷⁴, die die ersten zwei der fünf Präsenzen darstellen.⁴⁷⁵

Die erste Determination (*ta'ayyūn awwal*) ist die absolute Einzigkeit Gottes (*aḥadiyya*), von der aus sich zuerst die Vielheit der göttlichen Namen und Attribute, dann der geistigen und materiellen Welt entfaltet. Diese höchste Welt wird von den Sufi-Gelehrten Wirklichkeit der Wirklichkeiten (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*) genannt, weil sie als das Innere der Einheit (*bāṭin al-waḥda*), als Quelle und Ursprung alles Seienden anerkannt wird, sich ausbreitet und alle Wirklichkeiten durchdringt. Sie ist die erste Determination der göttlichen Essenz (*ḡāt*).⁴⁷⁶

Für Ken'ān Rifā' besteht das deutlichste Merkmal dieser Stufe darin, dass es in ihr weder Verkörperung oder Umhüllung mit der Existenz noch Erscheinung auf der Ebene des Wissens und Erkennens gibt. *Aḥadiyya* bezeichnet das reine Sein Gottes (*wuḡūd muṭlaq*) und Seine Lebendigkeit jenseits aller Determinationen, sodass hier auch von Begriffen wie Nichtsein⁴⁷⁷ und Sein nicht die Rede sein kann.⁴⁷⁸ Nach Ibn 'Arabī kann hier nicht einmal von der Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit Gottes (*taṣbīḥ* und *tanzīḥ*) gesprochen werden.⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ Nyberg übersetzt *aḥadiyya* als „bloßes Einssein“ (Kleinere Schriften, S. 69) und Nicholson bezeichnet dies als „abstract oneness“ (Studies in Islamic Mysticism, S. 98). *Wāḥidiyya* wird als „Unity in Plurality“ bei Nicholson (S. 98) und bei Bannerth als Einzigkeit übersetzt (vgl. Ḡīlī: Das Buch der vierzig Stufen (1956), S. 74).

⁴⁷⁵ Siehe zu den zwei Aspekten der göttlichen Essenz (*ḡāt*): Qūnawī: Tasavvuf Metafiziki (2004), S. 43.

⁴⁷⁶ Vgl. Kāšānī: Laṭā'if al-I'lām (2000), S. 245, 72, 134, 97.

⁴⁷⁷ Das Gegenteil des Begriffes Nichtsein ist das Sein, welches die Existenz darstellt. Nach dem Verständnis des Sufismus treten durch das Zusammenkommen vom absoluten Sein (*wuḡūd muṭlaq*) mit dem absoluten Nichtsein (*'adam muṭlaq*) die Dinge und die Ereignisse, d.h. die Welt des Daseins, hervor. Das Nichtsein hat keine eigene Existenz, es ist nur der Spiegel des Seins. Des Weiteren wird das Nichtsein (*'adam*) manchmal im Sinne der absoluten Verborgenheit, d.h. für die erste Stufe (*al-a'yān at-tābita*), verwendet; damit ist das göttliche Wesen und das absolute Sein Gottes gemeint, das dem Dasein vorausgeht (vgl. al-Ḡīlī: Vierzig Stufen (1956), S. 45).

⁴⁷⁸ Auch nach al-Qūnawī ist das Erste, welches aus dem Einen hervorgeht, die Selbstoffenbarung (*taḡallī*) des Seins (vgl. Qūnawī: al-Murāsālāt (1990), S. 59f.).

⁴⁷⁹ Allein mit der Essenz Gottes oder mit der ersten Stufe *aḥadiyya* ist die Erschaffung der Welt und die Schöpfung der Vielheit nicht zu erklären. Die Relationen, die Verhältnisse und die Negationen gehören zur darauf folgenden Stufe der Göttlichkeit (*ulūhiyya*), wobei diese in Bezug auf die Göttlichkeit als das Objekt und Korrelat die Dinge (*ma'lūḥ*) verlangt. *Ulūhiyya* bezeichnet bei Ibn 'Arabī üblicherweise Gott, wie wir Ihn begreifen, der alle Namen und Vollkommenheiten umfasst und die Quelle aller Dinge darstellt (vgl. Chittick: The Five Divine Presences (1982), S. 111). Während also die Stufe der Göttlichkeit die Vergleichbarkeit Gottes (*taṣbīḥ*) erlaubt, akzeptiert es die Essenz (*ḡāt*) nicht (vgl. Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), I:41). Die Negation ist auf das Nichtsein

Fern vom Erkennen kann man diese Stufe der absoluten Einheit nur schmecken. Das Sein (*wuğūd*) und das Nichtsein (*‘adam*) sind in der Stufe der absoluten Einheit (*aḥadiyya*) ein und dasselbe und erst in der Stufe der Einheit (*wāḥidiyya*) wird das Nichtsein – nach dem Prinzip, dass alles durch sein Gegenteil erkennbar wird – zum Spiegel des absoluten Seins.⁴⁸⁰

Somit kann nach Ken’ân Rifâî vom Begriff des Nichtseins als erstes in der Stufe von *wāḥidiyya* gesprochen werden, welche bei ihm die zweite Determination darstellt. Diese wird auch als die Stufe der feststehenden Wesenheiten (*al-a’yân at-tābita*) bezeichnet, in der sich in Richtung auf Existenz ein göttlicher Entwurf, eine wissenschaftliche Differenzierung und eine gedankliche Vorbereitung zeigt. Die feststehenden Wesenheiten, die von Ibn ‘Arabî als „die ersten Mütter“ charakterisiert werden⁴⁸¹, gelten als der Ursprung der Namen und Attribute Gottes und als erster Ort der Manifestation. Hier beginnt die Manifestation der von Sufi-Gelehrten in Anlehnung an den berühmten Hadith öfters als „verborgener Schatz“ bezeichneten Namen und Attribute.⁴⁸² Diese sind verborgen, weil sie noch unmanifestiert sind. So wird dieser Rang der feststehenden Wesenheiten zu einem Ort der Offenbarung von Gottes Essenz, Namen und Attributen.⁴⁸³

Der Ausdruck „in der Einheit die Vielheit und in der Vielheit die Einheit“ (*vahdette kesret, kesrette vahdet*) in der Terminologie des Sufismus ist nach Ken’ân Rifâî darin begründet, dass die Stufen *aḥadiyya* und *wāḥidiyya* gegenseitige Spiegel zueinander sind. Da das absolute Sein Gottes zu den feststehenden Wesenheiten ein Spiegel wird, spiegelt sich (mit dieser Abbildung) die Vielheit in der Einheit Gottes (*vahdette*

zurückzuführen, deshalb erlaubt diese Stufe auch den *tanzîh* nicht (vgl. Ibn Arabî: *Fütuhât-ı Mekkiyye* (2006), I:104).

⁴⁸⁰ Vgl. Ken’ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 161.

⁴⁸¹ Vgl. Ibn ‘Arabî: *Futūḥāt* (1911), I:139.

⁴⁸² Vgl. Ken’ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 275. Nach al-Qūnawî wurde der Hadith: „*Ich war ein verborgener Schatz und wünschte erkannt zu werden*“ in der Sprache dieser Stufe gesprochen (vgl. Qūnawî: *I’ğāz al-Bayân* (1969), S. 416). Dieser göttliche Hadith (*ḥadīṭ qudsī*), welchen Ibn ‘Arabî durch Selbstenthüllung als authentisch (*kaşfan ṣaḥīḥ*) bewertet, auch wenn es nach Hadithwissenschaftlern nicht so ist, wurde in unterschiedlichen Formulierungen berichtet; doch er wird nicht in offiziellen Hadithsammlungen erwähnt (vgl. Wensinck: *Concordance* (1936–)); z.B. in al-Farghānî’s Text: „*Kuntu kanzan maḥfiyyan, fa-aḥbabtu an u’rafa, fa-ḥalaqtu l-ḥalqa li-u’rafa*“ (Madārik (1876), I:5). Vgl. auch Rūmî: *Maṭnawî* (1999–), IV:2540; Forūzanfār: *Aḥādīṭ-e Maṭnawî* (1361), Nr. 70. Für die Erläuterung dieses Hadithes siehe Chittick: *Qūnawî on the Oneness of Being* (1981), S. 179 f.; Scattolin: *al-Farghānî’s Commentary* (2006), S. 39ff.

⁴⁸³ Das Innere des aus der Einheit überfließenden Seins (*wuğūd wāḥid fā’id*), d.h. die erste Stufe der Einheit, ist nach al-Qūnawî das absolute Sein, sein Äußeres ist die Stufe der Dinge, die „Erster Intellekt“ genannt wird (vgl. Qūnawî: *al-Murāsālāt* (1990), S. 66f.).

kesret) wider.⁴⁸⁴ Mit dem Ausdruck *Ken'ân Rifâs* ist Allah „die Einzigkeit Seiner Essenz und die Einheit Seiner Attribute“ (*ahadiyyü'z-zât ve vâhidiyyü's-sîfât*).⁴⁸⁵

In dieser Welt der Urewigkeit (*ezel âlemi*), d.h. sowohl in der Welt der *ahadiyet* als auch in der Welt der Einheit der Vielheit (*vahdâniyet*), erfolgen alle Vorbereitungen als Entwurf. Sie sind also in Form von Gedanke und Vorstellung vorhanden, gleichsam wie eine Zusammenfassung. Aber die Wirklichkeiten, die sich dort potenziell im Zustand des Gedankens und der Vorstellung befinden, gehen auf dieser Welt ins Feld der Offenbarung und Anwendung über. Ihre Erscheinung und ausführliche Darlegung erfolgen im diesseitigen Leben.⁴⁸⁶

Ken'ân Rifâs zufolge ist auch die zweite Präsenz *wâhidiyya* nochmal in zwei Relationen denkbar: Das Allintellekt (*akl-ı küll*, ar. *al-'aql al-kullî*) und die Allseele (*nefs-i küll*, ar. *an-nafs al-kulliyya*). Die schöpfende Kraft Gottes offenbart sich als erstes in ihrer Aktivität, die mit der Bezeichnung *al-'aql al-kullî* ausgedrückt wird. Daraus entsteht die Allseele mit empfangender Eigenschaft. Also ist die Allseele die zusammenfassende und wesentliche Manifestion der *Ḥaqīqa Muḥammadiyya*.⁴⁸⁷ Ibn 'Arabī charakterisiert diese Stufe des Allintellekts und die der Allseele als erhabenes Schreibrohr (*al-qalam al-a'lā*) und als wohlverwahrte Tafel (*al-lawḥ al-mahfūz*). Die wohlverwahrte Tafel ist ein Rang des Seins, der das erhabene Schreibrohr verdoppelt. Sie konstituiert die Rezeptivität gegenüber der Aktivität des erhabenen Schreibrohrs, die Weiblichkeit gegenüber der Männlichkeit und die Ausführlichkeit gegenüber der Summe. Die wohlverwahrte Tafel ist die Allseele, und sie entstand aus dem Allintellekt; sie ist – gegenüber dem Allintellekt – wie Eva für Adam, sie wurde aus ihm erschaffen, pflanzte sich mit ihm fort, und dadurch wurden sie zwei. Sie ist der Ort für die Angelegenheiten, die das göttliche Schreibrohr ihr (vor)schreibt.⁴⁸⁸ Obwohl die Tafel gegenüber dem Schreibrohr passiv und empfänglich ist, so ist sie doch für die nach ihr folgenden Dinge aktiv und bewirkend. Folglich ist nach Ibn 'Arabī die Allseele das erste Wesen, welches mit einem zu den Existierenden gehörenden Ehepartner eine Ehe schließt (*nikāḥ*); alles

⁴⁸⁴ Vgl. *Ken'ân Rifâs*: Sohbeter (2000), S. 149, 565.

⁴⁸⁵ Ebenda, S. 452.

⁴⁸⁶ Vgl. ebenda, S. 148.

⁴⁸⁷ Vgl. ebenda, S. 452.

⁴⁸⁸ Vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:399.

was darauf folgt, gehört nun zur Welt der Fortpflanzung, der Intellekt ist sein Vater und die Allseele ist seine Mutter.⁴⁸⁹

Die dritte Präsenz ist die Welt der Geister (*ruhlar âlemi*), in der diese, sich aus dem Allintellekt zu Teilen trennend, als einfache, nichtzusammengesetzte Substanzen ohne Farbe und Form hervortreten. Hier erreicht die Geister die im Koran angeführte Anrede Gottes: „Bin Ich nicht euer Herr?“ (7:172). So wie dieser Vers darauf hinweist, ist diese die Stufe, in der alle Geister sich selbst, ihre Pflicht, und ihren Herrn erkennen. Aus diesem Grund stellt die Welt der Geister den Manifestationsort für die göttliche Eigenschaft von *rubûbiyya* (Herrlichkeit) dar.

Die vierte Präsenz ist die Welt der imaginären Exemplare (*misâl âlemi*), die sich zwischen der irdischen Welt und der Welt der Geister befinden. Hier entwickeln sich die Entitäten aus dem nichtzusammengesetzten hin zum zusammengesetzten Zustand; sie gewinnen eine körperliche Form. Diese Stufe wird auch die Zwischenwelt (*berzah âlemi*) genannt, da sie eine Grenze zwischen der verborgenen und der sichtbaren Welt bildet. Diese ist eine einmalige Welt, welche die förmlichen Schönheiten der Körper und die durchscheinenden Schönheiten der Geister in sich vereint. Die Geister kommen auf diese sterbliche Welt, indem sie die Welt der Imagination durchlaufen. Der Mensch erfährt von dieser Welt anhand von seinen Träumen; somit sieht er und wird überzeugt davon, dass es jenseits dieser Welt der Elemente eine uns nicht greifbare und sichtbare, doch hiermit subtilere und schönere Welt gibt. Die Dinge haben hier Erscheinungsbilder (*hayâl*), jedoch keine materiellen Körper (*cisim*).⁴⁹⁰ Ken'ân Rifâi identifiziert diese Welt mit der Ideenwelt Platons. *Misâl* bedeutet Substanz (*cevher*) und wahres Existierendes; d.h. sie ist der Grund des Lebens und Daseins dessen, was wir auf dieser Welt sehen; diese Erscheinungsbilder stellen die Ideen dar.⁴⁹¹

So gibt es noch eine fünfte Welt, die materielle Welt, die mit den Augen sichtbar und materiell greifbar ist. Diese nennt man auch die Welt der Menschheit, Welt der Formen oder Welt der sinnlichen Gefühle. Der Sinn und Zweck dieser Welt besteht in der Existenz des Menschen; denn dadurch offenbart sich die Wirklichkeit

⁴⁸⁹ Vgl. ebenda, II:429.

⁴⁹⁰ Vgl. Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 17.

⁴⁹¹ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 363.

Adams.⁴⁹² Diese fünfte Welt ist nicht irgendeine Welt, die für uns relevant ist, weil wir uns darin befinden, sondern sie stellt eine Welt dar, die all diese Welten umfasst und offenbart.

In einem der zwei Haupttexte, in dem Ken'ân Rifâi die fünf Präsenzen ausführlich darstellt, nimmt er die ersten Verse aus dem Maṭnawī Rūmīs als Grundlage, auf der er seine Gedanken zu den Stufen der Erschaffung und der Reise des Menschen aufbaut. Rūmī beginnt sein Maṭnawī mit diesen zwei Versen:

„Höre auf die Geschichte der Rohrflöte, wie sie sich über die Trennung beklagt: ‚Seit ich aus dem Röhricht geschnitten wurde, hat meine Klage Mann und Frau zum Weinen gebracht‘.“⁴⁹³

Diese Verse drücken die Erschaffung des Menschen aus; das Röhricht symbolisiert die Welt der Einheit, aus der der Mensch fortgerissen von dieser auf die Welt gekommen ist. Die Rohrflöte wurde in den Maṭnawīkommentaren als „vollkommener Mensch“, der Mann als aktive, bewirkende und die Frau als passive und empfängliche Form ausgelegt. Die sich im menschlichen Körper befindenden Namen und Eigenschaften Gottes beklagten und bejammerten die Trennung von ihrer Heimat. Jedes Teil, welches vom Ganzen getrennt wurde, litt unter der Trennung. In dem Text von Ken'ân Rifâi wird dieser Prozess wie folgt erzählt:

„Hazret (der ehrwürdige) Mevlânâ erzählt von der Sprache der ‚Ney‘ folgendes: ‚Sie haben mich vom Röhricht getrennt, geschnitten. Deshalb weint durch mein Jammergeschrei sowohl Mann als auch Frau.‘

Mit dem Röhricht ist die Erscheinung der göttlichen Angelegenheiten und die Wirklichkeit der Dinge, nämlich die Stufe der absoluten Einzigkeit Gottes (*ahadiyet*) gemeint. Hier sind weder die Angelegenheiten noch die Wirklichkeiten voneinander unterschieden. Hier ist die Stufe [der Aussagen]: ‚Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden‘ und in diesem

⁴⁹² Vgl. ebenda, S. 565; Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 76.

⁴⁹³ Rūmī: Maṭnawī (1999-), I:2.

Moment ,war es nur Gott und nichts mit Ihm⁴⁹⁴. Diese Stufe nennt man auch die erste Verborgenheit (*gayb-ı evvel*).

Da dann die Liebe Gottes sich sehen und zeigen mochte, kam es zur Stufe der zweiten Verborgenheit (*gayb-ı sânî*), also zu der ‚*âyân-ı sâbite*‘ (die feststehenden Wesenheiten). Auf diesem Rang trennten sich die Dinge wissentlich voneinander. Nun für diesen Rang sagt Hazret-i Şeyh Muhiddîn: ,Wir waren auf den Türmen der Namen und Attribute erhabene Buchstaben. Später sind wir auf die Zeilen dieser erbärmlichen Welt heruntergekommen. Danach sind wir das ganze Universum geworden.‘

Aus dem Rang der feststehenden Wesenheiten (*âyân-ı sâbite*) und der Quidditäten der Dinge sind wir mit der Zuneigung und Liebe Gottes in die Welt der Geister übergegangen und in dieser Welt wurden wir folgendermaßen angesprochen: *A-lastu bi-rabbikum?* Bin Ich nicht Euer Herr (*Rabb*)? Jeder sagte nach seinem Verständnis und seiner Veranlagung: Ja, Du bist unser Herr. Die Geister haben sich mit ihren Gleichgesinnten, ihren Artgenossen verstanden, getroffen und geliebt.

Da sowohl Frau als auch Mann sich von ihrem Wesen getrennt haben, jammern sie in dieser Welt.

Aber der schöpfende und hervorbringende Name Gottes hat sie auch hier nicht gelassen, sondern in die Welt der Urbilder (Welt der Imagination) geworfen. Nachdem sie sich eine Weile hier aufgehalten und wieder gejammert haben, wurden der Mann, der den Rang des Verstandes darstellt, und die Frau, die den Rang von *nafs* darstellt, von hier in die Welt der Sterne vertrieben. Nachdem sie sich auch hier eine Weile aufgehalten hatten, kamen sie letztendlich in die Welt der vier Elemente, auf die Erde.

In der Welt der vier Elemente ist durch das Zusammenkommen des Himmels, der die Stufe des Mannes darstellt, und der Erde, welche die Stufe der Frau darstellt, die Pflanzenwelt zum Vorschein gekommen.

⁴⁹⁴ Auch Ibn ‘Arabî überliefert diesen Hadith immer in dieser Form, aber es ist in den Standardquellen nicht zu finden. Bei Buḥārī (*Bad’ al-ḥalq*, 1) heißt es z.B.: „Gott war, und es gab nichts außer Ihm“ (vgl. Chittick: *The Self-Disclosure of God* (1998), S. 435).

Darüber, dass sie von den Sternen auf die Erde herunter geworfen wurden, weinten der Himmel und die Erde.

In einem Hadith heißt es: ‚Der siebenstöckige Himmel weint um denjenigen, der vom Gesegneten zum Erbärmlichen und vom Reichen zum Armen geworden ist.‘

Stellt euch einmal den Anfang dieses Menschen und die Höhen vor, aus denen er losgerissen gekommen ist! Dann führt euch diese Welt die vier Elemente vor die Augen!

Endlich ist er von Pflanze zu Tier, von Tier zu Mensch übergehend zu Verstand und Gedanken gelangt. Dann haben sein Verstand, der den Rang des Mannes darstellt und seine *nafs*, die die Stufe der Frau darstellt, wegen dieser Trennungen geweint. Danach hat sich der Mensch mit Hilfe eines Engels überlegt, woher er gekommen ist, und sagte zu sich: Ich bin hier ein Fremder. Nach dem Verständnis, dass der Glaube von der Heimatliebe herrührt, begann er zu jammern: ‚Ich bin von meinem Ursprung getrennt hierhergekommen...‘ und gelangte zu seinem ihm gewährten Herkunftsort, seinem Wesen. Aber auch da wurde er nicht gelassen. Er kam wieder hierher, um den richtigen Weg zu zeigen (*irşad*). Nun, wenn diese erhabene Person, die so viel gesehen und erlebt hat und so viele Stufen durchlaufen und erstiegen ist, die Schönheiten jener Welten beschreibt, weint ihr Frauen und Männer von ihren Erzählungen. Die Namen und Attribute Gottes, die sich in diesem menschlichen Körper befinden, jammern und stöhnen, weil sie sich von ihrer eigenen Heimat getrennt in der Ferne befinden.

So haben wir eine Reise gemacht und sind wieder an den Ort gelangt, wo wir uns befinden.“⁴⁹⁵

4.2.2.2 Die Bedeutung der göttlichen Präsenzen bei Ken’ân Rifâî

Wir können sagen, dass Ken’ân Rifâî kein Theoretiker ist. Trotz der hohen Bildung, die er genossen hat, zog er lebenslänglich das Lehren dem Verfassen von Werken vor. Als Sufi standen für ihn das Ausbilden von Schülern und an sie gewidmete

⁴⁹⁵ Ken’ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 273.

Lehrreden im Vordergrund. Im Mittelpunkt stand nicht die Theorie des Sufismus, sondern deren Umsetzung ins Leben. Was bedeutete es für ihn, die Beschaffenheit der Existierenden zu verstehen? Welche Relevanz hatten seine Äußerungen zu den Stufen des Seins in Bezug auf das sufische Leben und die geistige Reise des Menschen? Er spricht von den Stufen des Seins, um die Erschaffung des Menschen aus einer einzigen Wirklichkeit, seine Erfahrung auf dieser Welt, seine Hin- und Rückreise und deren Phasen und Zweck zu erläutern. Jede Stufe hat einen für sich eigentümlichen Charakter und seine ganz eigene Erfahrung. Er hebt hervor, warum die niedrigste Stufe im Ablauf der Erschaffung, welche unabhängig von Raum und Zeit begriffen werden muss⁴⁹⁶, die größte Besonderheit hat. Die Idee der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*) ist für ihn keine bloße Theorie, sondern die Grundlage der moralischen Werte, *aḥlāq Muḥammadiyya*, die sich aus dieser Idee entfalten sollten.

4.2.2.2.1 Die Stufen und die Idee der Einheit des Seins

Der griechische Begriff „Kosmos“ für das Universum, bedeutet „Ordnung“, was den Gedanken der Einheit der Schöpfung und ihre Gesamtheit zum Ausdruck bringt.⁴⁹⁷

Einerseits drückt es das einzige Prinzip hinter dieser Welt der Vielheit und der Gegensätze aus. Auch der Koran spricht in seinen Versen davon, dass der Ursprung aller in diesem einzigen Prinzip liegt und daß ihre Rückkehr zu diesem einzigen Prinzip erfolgen wird, d. h. Gott: „*Wir gehören Gott, und wir kehren zu Ihm zurück.*“ (2:156), „*So wie Er euch anfangs gemacht hat, werdet ihr zurückkehren.*“ (7:29). Andererseits hat sich die Erschaffung nach einer gewissen Ordnung und einem Maß vollzogen: „*Wir haben alle Dinge nach Maß erschaffen.*“ (54:49).

Nachdem Ken’ân Rifâi das kosmologische System, welches in der Geschichte der Philosophie meist mit dem Neoplatonismus identifiziert wird, und die fünf Stufen des Seins auf der Grundlage der Erzählungen Ibn ‘Arabîs und seiner Nachfolger bearbeitet hat, verwendet er es in Anbetracht des sufischen Leben vor allem für die

⁴⁹⁶ Vgl. Ibn ‘Arabî: *Futūḥāt* (1911), I:43; Für Ibn ‘Arabî ist „Zeit“ eine Relation, die keine wahre Existenz (*wuḡūd*) hat (vgl. Chittick: *The Self-Disclosure of God* (1998), S. 128f., 203f.). Siehe auch Böwering: *Ibn al-‘Arabî’s Concept of Time* (1994), S. 71-91.

⁴⁹⁷ Vgl. Burckhardt: *Mirror of the Intellect* (1987), S. 17.

Erklärung der Einheit des Seins und der Doktrin vom Einheitsbekenntnis (*tawhīd*). Ihm zufolge bedeutet das sufische Leben die Umsetzung der Bekenntnis der Einheit „es gibt keine Gottheit außer Gott“ (*lā ilāha illā llāh*) im Leben – der Einheit, welche als Grundlehre des Islams gilt –, und eine entsprechende Betrachtung der Welt.⁴⁹⁸ Sonst wird es keinen Unterschied zum Nachplappern eines Papageis oder Grammophons geben, wenn es nur mit Worten wiederholt wird; denn die Erkenntnis, das Wissen und die Liebe eines Menschen finden sich bei ihnen nicht.⁴⁹⁹

Wie auch al-Ġazzālī bestätigt, gibt es einen Unterschied zwischen den gewöhnlichen Leuten (*‘āmm*) und der Elite (*ḥāṣṣ*). Die eigentliche Bedeutung von „es gibt keine Gottheit außer Gott“ ist für die Elite „es gibt keine Existenz außer Ihm (*lā mawǧūda illā llāh*)“.⁵⁰⁰

Der Begriff „*ittiḥād*“ (Vereinigung), für den die Sufis viel kritisiert wurden⁵⁰¹, wird im Wörterbuch von Kāšānī als „die Einswerdung von zwei Wesen“ erläutert, was eigentlich als unmöglich gilt und nur als ein Zustand möglich ist (*taṣyīr ad-dātayn dātān wāḥidatan dālīka muḥālun. Fa-in kāna fa-huwa ḥālun*).⁵⁰² Von den Sufis wird dieser Begriff oftmals verwendet, um die Aneignung der göttlichen Attribute durch den Menschen zu kennzeichnen.⁵⁰³ Ibn ‘Arabī sagt: „Ohne Zweifel gibt es in Wirklichkeit weder Vereinigung noch Teilung. Denn die Vereinigung ist nicht möglich außer zwischen zwei [Dingen], und wenn es nur den Einen gibt, kann es weder Vereinigung noch Teilung geben.“⁵⁰⁴ Ken’ān Rifāī macht am Anfang seiner Rede über die Stufen des Seins⁵⁰⁵ auf die Andersartigkeit des Einheitsverständnisses der Leute des Gesetzes (*ṣeriat ehli*⁵⁰⁶) aufmerksam; für sie gibt es einmal das ewige

⁴⁹⁸ Auch Ibn ‘Arabī versteht die Bedeutung des Einheitsbekenntnisses der Muslime als „es gibt keine Existenz außer Ihm“ (vgl. Weir: *Kitāb al-Alif* von Ibn ‘Arabī (1901), S. 817).

⁴⁹⁹ Vgl. Ken’ān Rifāī: *Sohbetler* (2000), S. 620.

⁵⁰⁰ Al-Ġazzālī: *Miškāt* (1964), S. 60.

⁵⁰¹ Ibn Taymiyya bewertet den Begriff „*ittiḥād*“ als eine das Einheitsverständnis des Islam beschädigende Auffassung. Auch die Lehre „Einheit des Seins“ stellt ihm zufolge dies dar (vgl. Özervarlı: Ibn Teymiyye (1999), 20:407; Laoust: Ibn Taymiyya (1960-), IV:282 f.).

⁵⁰² al-Kāšānī: *Laṭā’if* (2000), S. 67.

⁵⁰³ Vgl. Weir: *Kitāb al-Alif* von Ibn ‘Arabī (1901), S. 814.

⁵⁰⁴ Ebenda, S. 818.

⁵⁰⁵ Siehe Ken’ān Rifāī: *Sohbetler* (2000), S. 564.

⁵⁰⁶ Damit sind Leute gemeint, die sich eher nach dem sichtbaren Wortsinn des Koran, der religiösen Praktiken und gottesdienstlichen Handlungen richten als nach deren tieferen Bedeutungen. Im Sufismus gilt die Scharia als die erste der vier Stufen (*ṣarī’a*, *ṭarīqa*, *ḥaqīqa* und *ma’rifa*) auf dem

Sein Gottes (*qadīm*) und ein nachher Entstandenes (*ḥādīt*). Allerdings lehrt das Bekenntnis der Einheit (*tawḥīd*), dass das Prinzip aller nur auf einem einzigen Sein und einer einzigen Wirklichkeit basiert. Die Leute von *tawḥīd*, d.h. Personen, die ihre Reise im Sufismus vollendet haben, würden sagen: „Das Sein ist Eins und nicht zwei.“ Es gibt nur das Äußere und das Innere dieses einzigen Seins.⁵⁰⁷ Das, was im Sufismus als Gotterkenntnis (*irfān*) bezeichnet wird, bedeutet das Dasein als eins zu sehen. Auch der Vers: „*O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen erschuf, aus ihm seine Gattin erschuf und aus ihnen beiden viele Männer und Frauen entstehen und sich ausbreiten ließ.* (4,1)⁵⁰⁸“ weist auf diesen einzigen Ursprung hin. Ken’ân Rifâî versteht genau wie Ibn ‘Arabî⁵⁰⁹ die Bedeutung des Einheitsbekenntnisses der Muslime (*lā ilāha illā llāh*) als „es gibt keine Existenz außer Gott (*lā mawḡūda illā llāh*)“:

„Gott gewähre uns, das Geheimnis von ‚*lā ilāha illā llāh*‘ (es gibt keine Gottheit außer Gott) zu sehen, zu verstehen und zu verinnerlichen! Denn der Hörende, der Sehende, der Wissende und der Offenbarende ist immer Er.

Lā mawḡūda illā llāh, nämlich es gibt keine Existenz außer Gott.⁵¹⁰ *Lā fā‘ila illā llāh*, nämlich es gibt keinen Handelnden außer Gott. Wir sagen ebenfalls, es gibt keinen außer Gott, der einen bestärkt (*izzetleyici*) und zum rechten Weg leitet. Wenn du all das zusammen tust, offenbart sich *lā ilāha illā llāh* (es gibt keine Gottheit außer Gott).“⁵¹¹

Aus diesem Grund weist Ibn ‘Arabî auf den Hadith hin, in dem der Prophet sagte: „*Wer sich selbst kennt, erkennt seinen Herrn.*“ Er sagte nicht: „Wer sich selbst

Pfad zu Gott. Wie der Mystiker Yunus Emre in einem Gedicht sagt: *Şeriat, tarikat yoldur varana / Hakikat mârifet andan içerü*

Şarī‘a und *ṭarīqa* sind Wege für die Ankommenden / *ḥaqīqa* (Wahrheit) und *ma‘rifa* (Erkenntnis) sind das Innere dessen

⁵⁰⁷ Hinweis auf den Koranvers 57:3: „*Er ist der Erste und der Letzte, der Sichtbare und der Verborgene.*“

⁵⁰⁸ Siehe auch Vers 7:189: „*Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen erschaffen hat, und Er hat aus ihm seine Gattin gemacht, damit er bei ihr wohne.*“

⁵⁰⁹ „From this the meaning of the saying ‚there is no God but God‘ is clear, since there is no god other than He nor existence other than Him, so that there is no other beside Him and no god but He.“ (Weir: *Kitāb al-Alif* von Ibn ‘Arabî (1901), S. 817).

⁵¹⁰ Dieser Ausdruck besagt, dass die Dinge in ihrem Dasein an Gott gebunden sind und keine eigenständige Existenz haben und dass ihre Existenz relativ ist.

⁵¹¹ Ken’ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 566.

vernichtet, erkennt seinen Herrn“, denn er verstand und sah, dass es keinen außer Ihn gibt.⁵¹²

Ken'ân Rifâi beschreibt die Stufe der Einzigkeit Gottes (*aḥadiyya*) mit dem Symbol des Punktes. Er sagt, dass diese Welt, die wir sehen, und diese Schöpfung aus der Erscheinung ein und desselben Punktes bestehen. Der Punkt, der für Ken'ân Rifâi den Rang der absoluten Einzigkeit Gottes (*aḥadiyya*) kennzeichnet, legt für die Sufis den unerkannten und nicht offenbaren Zustand des göttlichen Seins dar. Er weist, wie der bekannte Mystiker und Ibn 'Arabîs Nachfolger 'Abd al-Karîm al-Ġilî (geb. 1365/6) sagt, auf die Essenz Gottes (*dāt*) hin, die hinter den Schleiern Seines Schatzseins verborgen ist. Der Punkt kann mit den Augen nicht wahrgenommen werden, nicht geteilt werden; der Punkt, der gesehen wird, ist nur eine Bezeichnung für Seine Wirklichkeit und Seine unerkannte Substanz.⁵¹³

Gleichzeitig bezeichnet das Symbol des Punktes, dass die eine Essenz Gottes als eine unteilbare Substanz sich in allem, aus verschiedenen Blickwinkeln als ein unterschiedliches Attribut zeigt. Rūmî erläutert dieses mit der Zahl „eins“: „Gott umfasst alles; was immer du Ihm hinzufügst, ist eine Verminderung. Die Zahl Eins ist in allen Zahlen, und ohne sie ist keine Zahl möglich.“⁵¹⁴ Ken'ân Rifâi sagt diesbezüglich Folgendes:

„Im Koran ist der Punkt in jedem Wort vorhanden, wie sich auch der Punkt der Einheit [Gottes] im Koran dieser Existierenden offenbart.“⁵¹⁵ „So wie der Koran aus einem Punkt gebildet ist, ist auch aus einem Tropfen das Meer gebildet. Das Meer ist der Tropfen, der Tropfen ist das Meer, d.h. das Meer entstand aus den Tropfen. Wie der Tropfen im Meer verborgen ist, so ist auch das Meer im Tropfen verborgen.“⁵¹⁶

Dass die Stufe der Einheit der Ursprung aller Dinge ist, erklärt auch die Unerschaffenheit und Urewigkeit des Wissens Gottes. Die feststehenden Wesenheiten (*al-a'yān at-tābita*) stellen die unendlichen Namen und Attribute Gottes dar, d.h. die Stufe des Wissens, die al-Qūnawī als „unsichtbare, leuchtende

⁵¹² Vgl. Weir: *Kitāb al-Alif* von Ibn 'Arabî (1901), S. 818.

⁵¹³ Vgl. Jilî: *Al Kahf wa-r-Rakîm* (2002), S. 174.

⁵¹⁴ Rūmî: *Von Allem und vom Einen* (1988), S. 347.

⁵¹⁵ Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 32.

⁵¹⁶ Ebenda, S. 31.

Präsenz des Wissens⁵¹⁷ bezeichnet. Gott hat alle Dinge auf der Basis Seines Wissens erschaffen. Ken'ân Rifâi zufolge schildert dies die Umfassung alles Existierenden durch das göttliche Wissen. Dass Gott 'alîm „der Allwissende“⁵¹⁸ ist, alle Dinge mit seinem Wissen umfaßt (Sure 65:12) und über die offenbaren und in den Herzen verborgenen Geheimnisse Bescheid weiss⁵¹⁹, kann nur mit der Idee der Einheit des Seins erklärt werden. Wie Ibn 'Arabî sagt, ist das Universum eine göttliche Transkription nach dem Abbild Gottes, des Wahren. Daher sagen wir: Das Wissen Gottes über die Dinge ist Sein Wissen über Sich Selbst. Gott, der Wahre, kennt Sich Selbst, Er kennt das Universum durch Sich Selbst.⁵²⁰

Nach Ken'ân Rifâi ist es unmöglich, den Namen Gottes 'alîm zu begreifen, indem man sich, wie die Philosophen, für Gott und für das Universum zwei getrennte Existenzen vorstellt. Er sagt:

„Es ist unmöglich zu sagen, ‚Gott weiß über die verborgene und offenbare, äußere und innere Bewegung, den Verlauf und den Zustand der Teilchen des Universums durch Sein Wissen Bescheid‘, wenn man sich für Gott und für das Universum zwei getrennte Existenzen vorstellt. Denn es ist unmöglich, dass zwischen zwei getrennten Körpern wissentlich eine Einswerdung stattfinden kann. Wenn Ahmet Kopfschmerzen hat, wird Ömer davon nichts erfahren, denn das Wissen Ahmets, also seine Kenntnis, kann seinen Körper nicht übersteigen.“⁵²¹

Somit erkennt die Idee der Einheit des Seins nur eine Seinswirklichkeit an und diese sieht sie in der Gottheit. Das absolute Sein Gottes manifestiert sich in allen Seienden ohne begrenzt zu sein und ohne einen Mangel aufzuweisen. Es zeigt sich auf jeder Stufe in einer besonderen und jener Stufe entsprechenden Form. Diese Sichtweise ist auch in den Sufi-Auslegungen des Koran erkennbar. Der gleiche Vers hat für jede Stufe verschiedene Erklärungen, so wie die gleiche Wirklichkeit unterschiedliche Manifestationen auf jeder Stufe aufweist. Rûmî überliefert im Maṭnawî als einen Hadith, dass der Koran eine äußere und eine innere Bedeutung hat, und dass die

⁵¹⁷ Chittick: Five Divine Presences (1982), S. 112.

⁵¹⁸ Einer der 99 Namen Gottes im Koran.

⁵¹⁹ Sure 64:4: „Er weiß, was in den Himmeln und auf der Erde ist, und Er weiß, was ihr im geheimen redet und was ihr offenlegt. Und Gott weiß über das innere Geheimnis Bescheid.“

⁵²⁰ Vgl. Chittick: Sufi Path of Knowledge (1989), S. 297.

⁵²¹ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 584.

innere Bedeutung wiederum auch eine innere Bedeutung hat und so weiter bis zu sieben inneren Bedeutungen.⁵²² Ibn ‘Arabī gibt in seinem Werk *Rūḥ al-Quds* (Geist der Heiligkeit), in dem er u.a. das Leben und die Lehre von 55 Sufis sammelte, die er unterrichtete oder traf, ein treffendes Beispiel von Abū Ġa’far al-Uryānīs Deutung des Verses 78:6-7: „*Haben Wir nicht die Erde zu einer Lagerstätte gemacht, und die Berge zu Pflöcken?*“. Diese Deutung entspricht der hierarchischen Sichtweise des Universums: „Die Lagerstätte ist die Welt und die Pflöcke sind die Gläubigen; die Lagerstätte ist die Gemeinschaft der Gläubigen und die Pflöcke sind die Gotterkenner; die Gotterkenner sind die Lagerstätte und die Propheten sind die Pflöcke; die Propheten sind die Lagerstätte und die Gefährten sind die Pflöcke...“⁵²³

4.2.2.2.2 Die Stufen als die Phasen der geistigen Reise

So wie das Universum eine Transkription des göttlichen Wissens ist, so ist nach Ken’ān Rifāī, was immer in der Existenz vorhanden ist, auch im Menschen vorhanden: Der Grund liegt in der Erschaffung Adams als Statthalter Gottes und darin, dass Gott ihm alle Dinge samt ihren Namen lehrte.⁵²⁴ Die Zeichen und Werke in den Horizonten bekunden und zeigen auf, was im Menschen vorhanden ist. Bei Betrachtung dieses Verses: „*Und auf der Erde gibt es Zeichen für die, die Gewißheit hegen, und auch in euch selbst.*“ (51:21) wird erkennbar, dass alle Zeichen und Werke, in welchen Gott sich manifestiert, in der Beschaffenheit des Menschen zusammenkommen.⁵²⁵ Aus der Perspektive des Sufismus ist das Erkennen der Sphären im Universum im Hinblick auf das Erkennen der Sphären im Menschen von großer Bedeutung; die Erkenntnis davon stellt den ersten Schritt zur Selbsterkenntnis bzw. zur Gotterkenntnis dar. Denn als Mikrokosmos und Makrokosmos ist das eine das Abbild des anderen. Somit wird der Mensch, weil er selbst auch die Selbstoffenbarung einer Wirklichkeit, d.h. eines Namens Gottes ist, durch die Entschlüsselung seines eigenen Daseins diese Welten in sich selbst erkennen und finden. Ken’ān Rifāī meint:

⁵²² Vgl. Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), III:4244; Forūzanfār: *Aḥādīṭ-e Maṭnawī* (1361), Nr. 289.

⁵²³ Ibn ‘Arabī: *Sufīs of Andalusia* (1971), S. 67.

⁵²⁴ Hinweis auf die Sure 2:30-31: „*Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen... Und Er lehrte Adam alle Dinge samt ihren Namen‘.*“

⁵²⁵ Vgl. Ken’ān Rifāī: *Sohbetler* (2000), S. 82.

„Was immer im Universum existiert, ist in euch selbst. Aus diesem Grund solltest du die Welt der Geister in deinem Geist, die Welt der Allmacht [Gottes] (*ceberût*, ar. *ġabarût*) in deiner Vernunft und die Welt der Gottheit (*lâhût*) in deinem Geheimnis sehen. Diejenigen, die diese Welten an anderen Orten zu finden versuchen, gleichen den unachtsam Umherschweifenden, die auf das Pferd steigen und fragen: Wo ist bloss mein Pferd, wer hat mein Pferd genommen?

Worin liegt die Lebendigkeit des Körpers, in der Seele (*can*). Worin liegt die Lebendigkeit der Seele, in dem Geliebten (*cânan*). Demnach sind all diese in dir vorhanden. Er [Gott] ist dir näher als deine Halsschlagader.“⁵²⁶

Ibn ‘Arabî zufolge besteht die Erschaffung aus einer Reihe von Eröffnungen und Selbstoffenbarungen. Da der Mensch den Letzten in dieser Reihe darstellt, verwandelt sich mit seinem Dasein die Eröffnung der Erschaffung in eine Eröffnung in der Erkenntnis. Folglich ist jede von Gott zum Menschen herabkommende Eröffnung eine Erschaffung und jede Eröffnung, wodurch der Mensch zu Gott hinaufsteigt, eine Eröffnung der Erkenntnis.⁵²⁷

Dem schöpferischen Abstieg von der Einheit zur Vielheit entspricht der Aufstieg der geläuterten Seele zu ihrem Ursprung und zur göttlichen Welt der Einheit.

Der Mensch ist im Diesseits und im Jenseits ab dem Zeitpunkt seiner Erschaffung auf einer Reise. Er kommt aus der Ewigkeit Gottes, nach der Reise seiner Seele in den Welten kehrt er wieder zu Gott zurück. Der Zweck all dieser Bewegungen liegt in dem Durchlaufen der Stadien und somit in der Wiederkunft zu Gott. Auf diese Weise erinnert er sich an die Stufen, die er seit seinem Hervorkommen auf den Bereich der Existenz durchlaufen hat und erkennt die Wirklichkeit dieser, welche die Seele während dieses Aufstiegs erreicht. Er erreicht somit die Selbstoffenbarung und Erkenntnis des vollkommenen Menschen.

Die Sufis verwendeten die Reise-Motive öfters, um die geistige Entwicklung des Menschen darzustellen. Sowohl das Leben des Menschen im Diesseits als auch sein

⁵²⁶ Ebenda, S. 124. Der letzte Satz ist eine Andeutung auf die Sure 50:16: „*Wir sind ihm näher als die Halsschlagader.*“

⁵²⁷ Vgl. al-Ĥakīm: al-Mu‘ġam (1981), S. 867.

geistiger Verlauf wurden als ein „Weg“ bezeichnet. Auch die Begriffe wie *ṭarīqa* und *sulūk* im Sufismus weisen darauf hin. Die kurzen koranischen Angaben über die Himmelfahrt des Propheten (*mi'rāğ*) oder die nächtliche Reise (*isrā'*) (Sure 17:1), die Vision in der 53. Sure (Vers 1-18) und die zugehörigen Erzählungen in den Hadithen boten Anlass zu den zahlreichen Interpretationen unter der späteren Tradition des islamischen Denkens und der Spiritualität, die auch viele symbolische Darstellungen des geistigen Weges enthalten. Die Reisemotive finden ihre schönste und tiefste Form in der Erzählung der Himmelfahrt. Ibn 'Arabī erklärt den Zweck der Himmelfahrt wie folgt:

„Gott transportiert Seinen Diener nicht, damit er Ihn sehen kann, sondern um ihm einige Seiner Zeichen zu zeigen, diejenigen die er noch nicht gesehen hat. Er hat gesagt: ‚Preis sei dem, der seinen Diener bei Nacht von der heiligen Moschee zur fernsten Moschee, die Wir ringsum gesegnet haben, reisen ließ, damit Wir ihm etwas von unseren Zeichen zeigen.‘⁵²⁸ Ich habe ihn nur transportiert, damit er die Zeichen sieht, nicht zu Mir, da kein Ort mich umfassen kann, und die Beziehungen von Orten zu Mir sind identisch. Ich bin der Eine, Der im Herzen Meines treuen Dieners enthalten ist; also wie könnte Ich ihn denn zu Mir bringen, wenn Ich ihm nahe und bei ihm bin, wo immer er ist?“⁵²⁹

Auch Ken'ân Rifâî erläutert den Sinn all dieser Bewegungen in der Gotterkenntnis: „Der Allintellekt (*akl-ı küll*), in dem sich die schöpferische Macht [Gottes] im aktiven Zustand offenbart, brachte die Welten zustande, damit Er erkannt wird und Seine Macht zeigen kann.“⁵³⁰ Der berühmte, von den Sufis öfters erwähnte Hadith: „*Ich war ein verborgener Schatz und liebte erkannt zu werden*“ verbindet die ontologischen und epistemologischen Bereiche miteinander und erklärt den Zweck der Erschaffung als den Willen und die Liebe Gottes, erkannt zu werden. Als die Erschaffenen mit dem Schöpfer in der gleichen Welt, als sie in Seinem Schatz ein und dieselbe Substanz mit Ihm waren, manifestierten sie sich, so Ken'ân Rifâî, durch den Willen Gottes nach Augen, die Seine Schönheit sehen und nach Herzen, die sie lieben. Sie strömen als Frau und Mann auf diese Welt und sind Augen und Herzen geworden,

⁵²⁸ Sure 17:1.

⁵²⁹ Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:340; Hirtenstein: *Der grenzenlos Barmherzige* (1999), S. 175.

⁵³⁰ Ken'ân Rifâî: *Listen* (2011), S. 138.

die fähig sind, Gottes Schönheit zu sehen und zu lieben. Ebenfalls verfielen sie, durch die Entfernung von Ihm, in den Schmerz der größten Trennung.⁵³¹

Das Kommen auf die Welt als Frau und Mann deutet einerseits auf die paarweise Erschaffung des Menschen als Frau und Mann. Mit einem tieferen Blick weist dies nach Ken'ân Rifâi auf die Eigenschaften der Weiblichkeit und Männlichkeit hin, die jeder Mensch in sich trägt. Während der Geist (*rūḥ*) als männlich betrachtet wird, trägt die Seele (*nafs*) als das Erscheinungsbild und die Widerspiegelung dessen auf dieser Welt die Eigenschaften der Weiblichkeit.

Ken'ân Rifâi überliefert in seinen Lehrreden mehrmals die bekannten Zeilen Ibn 'Arabîs, in denen er den Zustand des Einsseins des Menschen als einzige Substanz mit Gott schildert:

*„Wir waren erhabene Buchstaben (ḥurūfun 'āliya), ungesprochen,
sich dem Erhabenen der Erhabenen angehängt
Dort waren ich du, wir du, du er,
Alles ist bei Ihm! Frag den Wissenden.“*⁵³²

Mit dieser Stufe, in der sich diese erhabenen Buchstaben befinden, ist nach Ken'ân Rifâi die Präsenz der feststehenden Wesenheiten (*al-a'yān at-tābita*), d.h. die zweite Präsenz gemeint, wo sich die Dinge in der Einheit befinden und nur wissentlich voneinander unterschieden werden.⁵³³ Ken'ân Rifâi kommentiert diese Zeilen von Ibn 'Arabî wie folgt:

*„Der Meister Muḥyiddīn (Ibn 'Arabî) sagt: ‚Wir waren erhabene Buchstaben in der Urewigkeit. Dann haben wir uns von uns getrennt. Danach einigten wir uns mit uns. Jetzt wurden wir wieder ‚wir‘.“*⁵³⁴

⁵³¹ Vgl. ebenda, S. 3.

⁵³² Zitiert in al-Ḥakīm: al-Mu'ğam (1981), S. 322.

⁵³³ Auch al-Ğilî zufolge sind die erhabenen Buchstaben (*ḥurūf 'āliya*) die sogenannten „feststehenden Wesenheiten“ (*al-a'yān at-tābita*) im göttlichen Wissen (*fi l-'ilm al-ilāhī*), vgl. al-Massri: Göttliche Vollkommenheit und die Stellung des Menschen (1998), S. 163.

⁵³⁴ Die zweite Version der Überlieferung dieses Textes bei Ken'ân Rifâi ist wie folgt: „Wir waren auf den Türmen der Namen und Attribute erhabene Buchstaben. Später sind wir auf die Zeilen dieser

Also waren wir Liebe⁵³⁵. Wir waren erhabene Buchstaben. Danach haben wir uns voneinander getrennt. Wir sind Rose geworden, Nachtigall geworden, Dorn geworden, Hyazinthe geworden.

Also sind wir Seele (*nafs*) und Geist (*rūḥ*) geworden. Danach haben wir uns wiedervereinigt. Körper (*ten*) wurde Geist (*rūḥ*), Geist wurde Körper. Die Rose wurde zur Nachtigall, die Nachtigall zur Rose. Nun sind wir wieder, wie in unserem Ursprung, Liebe geworden.“⁵³⁶

Das Abenteuer des Menschen auf der Welt, in die er als Geist und Seele kommt und verweilt, bildet den Hauptinhalt der Anfangsgeschichte von Rūmī's Maṭnawī, wo Rūmī, wie öfters in seinen Werken, die Seele (*nafs*), welche die Manifestierung des Geistes auf dieser Welt ist, als Frau versinnbildlicht. Diese erzählt die Geschichte vom König „Geist“ und seiner Konkubine „Seele“, die Rūmī als „die Geschichte unseres inneren Zustandes“ bezeichnet. Die Trennung des Geistes von Gott, sein Abstieg in die Welt der Vielheit und nach einer Läuterung der Seele seine Wiederkehr zur göttlichen Einheit werden in den Geschehnissen dieser Geschichte geschildert. Laut dem Kommentar Ken'ân Rifâîs gab es schon vor der Erschaffung des Körpers einen König namens Geist. „Dieser König war Sultan sowohl der Domäne der Religion (*din mülkü*) als auch der Domäne dieser Welt (*dünya mülkü*). Eines Tages führt der König die Armee des Wissens und steigt auf sein Pferd der geistigen Anstrengung (*himmet*), um die Stufen des Daseins zu durchlaufen und die Erkenntnis zu jagen. Schließlich kreuzt sein Weg die Welt. Als er die Welt erreicht, sieht er dort eine die Vernunft blendende Schönheit namens ‚Konkubine Seele‘ (*nefis cariyesi*). Dies ist solch eine Schönheit, die den Menschen den Verstand verlieren lässt. Sie lässt den Menschen sein eigentliches Ziel vergessen, sie lässt ihn sogar glauben, sie sei das eigentliche Ziel; so sehr, dass der höchste König, König ‚Geist‘, von dieser Illusion eingenommen wird. Er verliebt sich wahnsinnig in die Konkubine Seele. Er verfällt in den Zustand der Sklaverei zu ihr.“⁵³⁷

erbärmlichen Welt heruntergekommen. Danach sind wir das ganze Universum geworden.“ (Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 272).

⁵³⁵ Wie später detailliert im Kapitel über den vollkommenen Menschen beschrieben wird, benutzt Ken'ân Rifâî des Öfteren die Begriffe „Liebe“ (*aşk*) und die Welt der Einheit beinahe synonym miteinander.

⁵³⁶ Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 568.

⁵³⁷ Ken'ân Rifâî: Listen (2011), S. 12.

Das Verlieben in die Konkubine „Seele“ und die Versklavung ihr gegenüber hat nach Ken'ân Rifâî die Bedeutung, seiner *Nafs* unterworfen zu sein, d.h. sich in den weltlichen Wünschen und den weltlichen Begierden verfangen zu haben. Wenn sich der Mensch nicht von seiner täuschenden, vorübergehenden und unwahren Existenz lösen, sich nicht von ihrer Gefangenschaft befreien kann, wird er nicht zum Sein Gottes und zu Seiner ewigen Schönheit emporsteigen können.⁵³⁸

Der Mensch wurde in der Sufi-Tradition als ein Wesen anerkannt, das alle ihm vorangehenden Stufen des Seins in sich zusammenbringt. Aus diesem Grund wurde er „die allumfassende Stufe“ (*martaba ġāmi'a*) genannt; somit ist er eine umfassende Kopie (*nusha ġāmi'a*) und reflektiert als Mikrokosmos den Makrokosmos. Auch wenn in jedem Menschen diese Stufen vorhanden sind, ist nur derjenige der vollkommene Mensch, so Ken'ân Rifâî, der die Reise in sich vollendet, diese Stufen durchläuft, sich an sie erinnert und sie erkannt hat. Dass diese fünf Präsenzen den vollkommenen Menschen, bzw. den Propheten erläutern, deutet darauf hin, dass diese fünf Präsenzen in seinem Inneren immer offen sind. Wie Ġāmī in seinem Kommentar zu 'Irāqīs *Lama'āt* bemerkt hat, besitzt nur das Herz des vollkommenen Menschen in seiner Allumfassbarkeit die Kapazität, Gott in jeder dieser Stufen zu erkennen und zu betrachten. So ein Herz hat, so al-Qūnawī, fünf Gesichter, zugewandt an die fünf Präsenzen.⁵³⁹

Der vollkommene Mensch ist eine vereinigende Zwischenwelt (*berzah*) zwischen den Meeren der Nötigkeit (*vücûb*) und Möglichkeit (*imkân*), zwischen den unsichtbaren (*ġayb*) und sichtbaren (*şehadet*), ungeschaffenen (*hak*) und geschaffenen (*halk*) Welten, also zwischen den geistigen und göttlichen Kräften und den Geschehnissen des Diesseits. Nach Ken'ân Rifâî ist dies der Rang des Propheten, der sagt: „Ich bin nur ein Mensch wie ihr; mir wird offenbart...“ (Sure 41:6); sein Blick umfasst diese zwei Seiten in gleichem Maße.⁵⁴⁰

⁵³⁸ Vgl. ebenda, S. 10.

⁵³⁹ Vgl. Ġāmī: *Commentary on the Divine Flashes* (1982), S. 162.

⁵⁴⁰ Vgl. Ken'ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 228.

4.2.2.2.3 Der Herabstieg auf die Welt: Die Bedeutung der Schöpfung

„Das Paradies liegt zu den Füßen der Mütter.“⁵⁴¹

Die Ibn 'Arabī zugeschriebene Auffassung der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*⁵⁴²) erläutert die Einheit und Gesamtheit der Existenz von seiner untersten bis zu seiner höchsten Stufe, die sich dabei auf jeder Stufe ihr entsprechend manifestiert und eine Form annimmt. Eine weitere Bedeutung dieser Einheit und Gesamtheit besteht darin, dass diese Vielheit einem Ziel dient: Gott zu erkennen. Der Hadith: „Ich war ein verborgener Schatz und liebte erkannt zu werden.“, welcher in der Sufi-Reflektion eine wichtige Rolle spielt, erläutert das Ziel der Schöpfung als die Liebe Gottes, erkannt zu werden. Wie Ibn 'Arabī ausdrückt, liegt der Grund des Existierens der Dinge in der Vervollkommnung der Stufen der Existenz und Erkenntnis,⁵⁴³ die im Hadith erwähnte Liebe ist jene, welche die Vervollkommnung der Existenz und Erkenntnis fordert. Denn die Existenz oder auch die Erkenntnis erreichen die Vollkommenheit mittels des Universums. Das Universum entstand durch die liebevolle Zuwendung Gottes zu den sich im möglichen Zustand befindenden feststehenden Wesenheiten (*al-a'yān at-tābita*), wobei nach Ibn 'Arabī diese Zuwendung, wie oben erwähnt, einer Eheschließung gleicht.⁵⁴⁴

Die materielle Welt, das Diesseits, welches im Koran mit dem femininen Wort „*dunyā*“ gekennzeichnet ist und im Arabischen u.a. „(das) Niedrigste“ bedeutet, bildet die fernste Stufe in der Emanation; sie ist die niedrigste der sogenannten fünf Präsenzen. Der Begriff „*ulūw*“ (Höhe), der einen Gegensatz zu dieser darstellt, bildet den Hauptinhalt im Kapitel „*Idrīs*“ aus dem Werk von Ibn 'Arabī „*Fuṣūṣ al-Ḥikam*“.⁵⁴⁵ Ibn 'Arabī erläutert ausführlich den Begriff der „Höhe“, indem er den

⁵⁴¹ Nasā'ī: *ḡihād*, 6; Suyūṭī: *al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḡīr* (o.J.), I:145.

⁵⁴² Den Ausdruck *waḥdat al-wuḡūd*, der eigentlich die Bestätigung der *tawḥīd*-Lehre des Islams ist, verwendete Ibn 'Arabī und seine unmittelbaren Schüler in seinen Werken nicht. Nach Chittick verwendete Ṣa'īd ad-Dīn al-Fargānī (gest. 1300), ein Schüler von Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī (gest. 1274) den Ausdruck zum ersten Mal (vgl. Chittick: *The Sufi Path of Knowledge* (1989), S. 77 ff.; Chittick: *Varolmanın Boyutları* (2007), S. 198-199; Giese: *Urwolke und Welt* (2005), S. 45).

⁵⁴³ Vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:45.

⁵⁴⁴ Vgl. ebenda, II:167.

⁵⁴⁵ Die dem Propheten Idrīs zugeschriebene Weisheit ist die Weisheit der Heiligkeit (*al-ḥikma al-quddūsiyya*). Die Attribute *subbūh* and *quddūs* verwendet Ibn 'Arabī im *Fuṣūṣ*, um den Gedanken von *tanzīh*, d.h. um die Unvergleichbarkeit, bzw. die Transzendenz Gottes, zu erläutern. Er unterscheidet zwischen zwei Formen von *tanzīh*: der *tanzīh* von Noah (*al-ḥikma al-subbūhiyya*) unterscheidet sich

Vers über das Erheben von Idrīs an einen hohen Ort⁵⁴⁶ als Grundlage nimmt; er spricht von zwei Arten der Höhen. Die Höhe des Ortes (*makān*) beschreibt die uns geläufige Bedeutung der Höhe, in der die Ränge und die Positionen dieser Welt und die zu den Formen der Erschaffenen bezogene Höhe inbegriffen sind. Die zweite Art von Höhe, welche Ibn ‘Arabī als die Höhe von „*makāna*“ bezeichnet, hat mit den örtlichen Positionen und Rängen dieser Welt nichts zu tun. Sie ist die geistige Erhabenheit, welche das Wissen erfordert und mit der Gotterkenntnis verbunden ist. Es kann vorkommen, so Ibn ‘Arabī, dass jemand über den weisesten Menschen herrscht, obwohl er der unwissenste Mensch ist. Diese Höhe basiert nur auf seiner Position (die Höhe von *makān*), doch wesenhaft ist er nicht erhaben. Wenn er somit seines Amtes enthoben wird, so hört auch seine hohe Stellung auf. Beim Wissenden liegt die Sache anders.⁵⁴⁷

Die Höhe und Erhabenheit im Diesseits (*dunyā*), der niedrigsten Präsenz, besteht nach Ken’ân Rifâî im Erfahren der Gottesliebe und im Erlangen der Gottesnähe, wie er sich in einem Vers äußert:

*„Was bringt dem Liebenden der Aufstieg zu den Sphären ohne den Geliebten,
Das höchste Paradies ist eine solch erhabene Station, wo die Liebe Gottes
vorhanden.“*⁵⁴⁸

Für Rūmī ist die Liebe die Kraft, die den irdischen Leib zum Himmel schweben lässt;⁵⁴⁹ dem aus der Erde geschaffenen Körper wachsen gleichsam Flügel und er steigt in den Himmel empor, wenn die Liebe ihn berührt.⁵⁵⁰ Für Ken’ân Rifâî stellen diese Worte eher eine Realität als eine Metapher dar; auch in Wirklichkeit hat die Gottesliebe die Gesandten Muḥammad, Idrīs (Enoch) und Jesus⁵⁵¹ aus verschiedenen Gründen und in verschiedenen Formen zum Himmel erhoben.

von dem des Idrīs, als der erstere ein spekulativ (*‘aqlī*) erschlossener, der zweite ein seelisch erfahrener (*ḡawqī*) ist (vgl. Afīfī: Anahtar (2002), S. 123).

⁵⁴⁶ „Wir erhoben ihn an einen hohen Ort.“ (Sure 19:57).

⁵⁴⁷ Vgl. Ibn ‘Arabī: Bezels (1980), S. 89.

⁵⁴⁸ Çıksa eflâke ne hâsıl âşık olmazsa yâr / Cennet-i alâ o câh ki onda aşkullâh var (Ken’ân Rifâî: İlâhiyât (2013), S. 60).

⁵⁴⁹ Vgl. Rūmī: Maṭnawī (1999-), I:25.

⁵⁵⁰ Vgl. Ken’ân Rifâî: Listen (2011), S. 9.

⁵⁵¹ Nach dem Koran sind diese die drei Propheten, die die Himmelfahrt erlebt haben.

Der Mensch, als würdevollstes Geschöpf, welches Gott erschaffen hat, ist die Quintessenz der Erde und all der Geschöpfe. Durch die Offenbarung Gottes und Seines Wissens durch den Menschen wurde die Erde von der Bedeutung her leuchtender als der Himmel. Ibn 'Arabī versteht die Frau in dem Vers: *„Die Männer stehen eine Stufe über ihnen [den Frauen].“* (2,228) als eine Stufe in der Schöpfung. Der Grund für die höhere Stufe des Mannes besteht darin, dass Adam in dem Vers: *„O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen erschuf, aus ihm seine Gattin erschuf und aus ihnen beiden viele Männer und Frauen entstehen und sich ausbreiten ließ.“* (4:1) als das einzige Wesen gilt und Eva aus ihm erschaffen wurde.⁵⁵²

Auch das Universum ist eine Stufe höher als der Mensch, weil der Mensch aus ihm geboren wurde, so wie die Frau aus Adam erschaffen worden ist.⁵⁵³ Eine Stufe niedriger sein beschädigt nicht die Vollkommenheit, so wie das Verhältnis Adams mit dem Element „Erde“ seine Vollkommenheit nicht beschädigt hat, es hat sogar im Gegenteil diese veranlasst.⁵⁵⁴

Nach Ken'ân Rifâi wird in dem Hadith: *„Das Paradies liegt zu den Füßen der Mütter.“* mit Mutter auch die Welt gemeint, aufgrund ihrer Eigenschaft des Gebärens. Auf die Welt zu kommen ist die größte Gelegenheit und Gabe, die Gott den Menschen gewährt. Denn die Welt ist die einzige Möglichkeit, sich von der Einheit (Gottes) zu trennen und diese wieder zu erkennen. Folglich meint Ken'ân Rifâi bei der Deutung dieses Hadithes, dass das Paradies zu den Füßen der Welt liegt, die als größte Mutter gilt. D.h. derjenige, der auf dieser Welt das Paradies nicht findet, wird dieses auch im Jenseits nicht erreichen. Somit besteht das Erreichen des Paradieses auf dieser Welt darin, mittels der Mutter auf diese Welt zu kommen. Auch die Erde, eines der vier Elemente, ist für Ibn 'Arabī eine Mutter; die Mutter „Erde“, aus der wir heraustreten und zu der wir zurückkehren, so Ibn 'Arabī, stellt in Wirklichkeit das subtilste der vier Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde dar; sie

⁵⁵² Vgl. Ibn 'Arabī: Bezels (1980), S. 57.

⁵⁵³ Vgl. Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), III:11.

⁵⁵⁴ Vgl. ebenda, I:708. Nach Ibn 'Arabī bezieht sich diese niedrigere Stufe auf den rezeptiven Zustand des Menschen gegenüber der Welt, also auf seine Erschaffung aus ihr; genauso reflektiert auch die Frau die Eigenschaft der Rezeptivität in ihrer Person, weil sie auf dieselbe Weise aus dem Mann erschaffen wurde.

nimmt die Dichte, Dunkelheit und Härte an, aufgrund ihrer Aufgabe, die Schätze zu verbergen, welche Gott in sie platziert hat.⁵⁵⁵ Er sagt:

„Da der Mensch eingesetzt war als Stellvertreter auf der Erde, nicht im Himmel, da sie die beiden Welten in gleicher Weise trägt, so umfasst die Erde die gesamte Welt, obwohl sie der kleinste Teil der Welt ist. Denn wer über die Erde herrscht, der herrscht auch über den Himmel, das Feuer, das Wasser, und die Luft, wer aber über den Himmel herrscht, herrscht nicht über die Erde, denn er hat keine Waage außer der Höhe und keinen Anteil an der Niedrigkeit. Mein Beweis dafür, o mein Freund und Gebieter, ist, dass die Erde die Edlen Engel tragen kann, der Himmel aber kann nicht der Ort für die Teufel und die Welten der Körper sein. Deswegen ist die Erde die Präsenz der Stellvertretung Gottes und der Absteigeort des Stellvertreters, und die Himmel bilden eines von seinen Paradiesen und einen von den Orten, in denen er sich freudevoll ergehen kann.“⁵⁵⁶

In einem Gedicht erzählt Ken'ân Rifâî vom Wert des weltlichen Lebens, das durch ein solches Bewusstsein geprägt ist. Er wünscht sich diesem Boden näher zu sein als den hohen Stationen, denn dies ist der Ort, wo sich die Liebe manifestiert:

*„Ich bin zufrieden der Welt näher zu sein als den Sphären
Auf dieser Erde zu sein, gewiss als Erscheinungsort der Liebe
Erhabener als Gunst und Gaben des Paradieses für Ken'ân,
Hier zu sein, vertraut und voller Wohlbehagen, im Herzen des
Vollkommenen.“*⁵⁵⁷

Diese als irreführend bezeichnete Welt ist nach Ken'ân Rifâî eine Bildungsstätte für die Gotterkenntnis, wo man das Wissen von „*lā ilāha illā llāh*“ erwirbt. Das von ihm

⁵⁵⁵ Vgl. Ibn 'Arabî: *Futūḥāt* (1911), II:455.

⁵⁵⁶ Ibn 'Arabî: *Rūḥ al-Quds fī Munāṣaḥāt an-Nafs* (Geist der Heiligkeit über die Beratung der Seele), Teilübersetzung in: Giese: *Urwolke* (2002), S. 116.

⁵⁵⁷ „*Rāziyım, eflâkte olmaktansa emlâke karın,
Bu zemînde olmak, elbet mazhar-ı aşk-ı mübîn,
Nîmet ü ihsân-ı cennetten muallâ Ken'an'a,
Burda olmak kâmilin kalbinde pür-zevk u emîn*“ (Ken'ân Rifâî: *Îlâhiyât* (2013), S. 170).

als erhaben charakterisierte Paradies der Gotterkenntnis (*irfân cenneti*) ist nach dem Bestreben und der Bemühung zu erreichen. Die Menschlichkeit und die Vollkommenheit sind nach ihm nur auf dieser Welt und in der Gestalt des Körpers zu erlangen. Licht entsteht, wenn sich das Positive und das Negative verbinden und eins werden; wenn der Geist die Vollkommenheit im Körper findet, die Triebseele (*nafs*) sich dem Geist unterwirft und ihn heiratet, tritt das geistige Kind hervor, dies ist das Licht. Er sagt:

„Der unvollkommene Geist wird die Vollkommenheit nur auf der Welt finden. Der Geist wird durch die Vermischung mit der Erde erniedrigt. Die Erde hingegen erscheint durch den Kontakt mit dem Geist erhaben.

Wenn ein Geist, dessen Ziel ist die Vollkommenheit zu erreichen, sich von Gier und Begierden des Körpers verleiten lässt, der ihm als Hülle gegeben wurde, und sich dem Niedrigerem hingibt, dabei die Wahrheit vergisst, mit welchem Ziel er auf diese Welt gekommen ist, dann ist sein Elend ganz natürlich. Aber der Geist, der seine wesentliche Aufgabe kennt und auf diesem Weg sich bemüht, verleiht dem Körper wie sich selbst Erhabenheit. Und auf diese Weise wird der Körper zum Geist und der Geist zum Körper.“⁵⁵⁸

Im letzten Kapitel der *Fuṣūṣ al-Ḥikam* erläutert Ibn ‘Arabī die Vollendung der Vollkommenheit im Propheten Muḥammad mit Hilfe des Hadithes: „*Lieb wurden mir gemacht (ḥubbiba) von eurer Welt drei Dinge: die Frauen, der Duft, und mein [inneres] Augenlicht liegt im Gebet.*“⁵⁵⁹ Er macht auf die Erwähnung der Frau an erster Stelle aufmerksam, auf die Überlegenheit der Weiblichkeit im Hadith, auch wenn es in dem Vers heißt: „*Die Männer stehen eine Stufe über ihnen* [den Frauen].“ (Sure 2:228), und auf dessen Gründe. Der Prophet wollte der Frau Achtung schenken, indem er in diesem Hadith die Weiblichkeit der Männlichkeit als überlegen darlegt.⁵⁶⁰ Wie Ibn ‘Arabī darauf hinweist, liebte der Prophet die Frauen nur aufgrund ihrer ontologischen Stufe, d.h. weil sie den Ort und das Gefäß der

⁵⁵⁸ Ken’ân Rifâi: Sohbeter (2000), S. 612.

⁵⁵⁹ al-Nasā’i: Sunan (1991), V:280 (*‘Īsrat al-nisā’*, 1).

⁵⁶⁰ Ibn ‘Arabī macht auf die Verwendung für „drei Dinge“ das Wort „*ṭalāṭ*“ (drei für Feminin) aufmerksam, ein Wort, welches im Arabischen nur für eine Mehrzahl von Frauen angewandt wird; im Hadith jedoch wird unter den drei Dingen auch der Duft „*ṭīb*“ aufgezählt, der im Arabischen ein maskulines Wort ist (vgl. Ibn ‘Arabī: Bezels (1980), S. 277).

Rezeptivität darstellen. Denn die göttlichen Formen haben sich in der rezeptiven Natur entfaltet, und Gott hat Seine Wirklichkeit in dieser Welt betrachtet. Also bedeutet der Ausdruck im Hadith „*mir wurden Frauen liebgemacht*“ auch, dass dem Propheten alles Erschaffene und die Schöpfung liebgemacht wurden. Weil Gott, der Wahre (*Ḥaqq*), nicht frei von der Materie geschaut werden kann, vervollständigt sich die Erkenntnis Gottes und die Vervollkommenheit nur auf dieser Welt. Gott wird nur durch das außenweltliche Sein gewußt. Ibn ‘Arabī sagt, dass die Schau Gottes in den Frauen die vollkommenste und genaueste ist.⁵⁶¹

Hierdurch wird erkennbar, dass die Welt der Formen und Schatten ins Dasein kam, damit sich die göttlichen Namen und Attribute manifestieren. Ken’ân Rifâi vergleicht den Eintritt des Geistes in diesen Körper mit der Gestaltannahme der Bedeutungen in den Wörtern. In der ewigen Einheit kann Gott nicht erkannt werden, denn in der Einheit gibt es keine Unterschiede. Diese ganze Erschaffung dient dem Erkennen und Begreifen der Namen Gottes. Beispielsweise ist für die Manifestation des Namens Gottes „der Vergebende“ (*al-‘afuw*) die Sünde, für die des Namens „der Rechtleitende“ (*hādī*) der Irrtum, für die des Namens „der Heilende“ (*šāfi*) die Krankheit nötig. Gott kann mit Hilfe des Verstandes als ein urewiges Wesen erkannt werden, jedoch kann Er ohne *ma’lūh* (das Objekt und Korrelat des Gottseins) nicht als Gottheit (*ilāh*), ohne das Universum als *marbūb* (das Objekt und Korrelat des Herrseins) nicht als Herr (*rabb*) erkannt werden.⁵⁶² Obwohl Gott in Seiner Essenz unabhängig von den Welten ist⁵⁶³, benötigen die Attribute für ihre Manifestation diese zwei Pole. Auf dieselbe Weise manifestieren sich die Namen „der Erste“ (*al-awwal*) und „der Letzte“ (*al-āḥir*) mit der Erschaffung und der Entstehung des Zeitbegriffs. Ken’ân Rifâi erläutert die Manifestierung der Namen und der feststehenden Wesenheiten in Form von Begebenheiten auf der Welt, den Sinn und das Ziel der Erschaffung anhand von Beispielen in seinen Lehrreden folgendermaßen:

⁵⁶¹ Vgl. Ibn ‘Arabī: Bezels (1980), S. 275; Meyer: Ein kurzer Traktat Ibn ‘Arabī’s (1981), S. 236.

⁵⁶² Vgl. Ibn ‘Arabī: Bezels (1980), S. 148; Ibn Arabi: Fütūhāt (2009), 11:170. *Ma’lūh* ist das Objekt und der Erscheinungsort der Göttlichkeit (*Ulūhiyya*) und *marbūb* das Objekt des Herrseins (*rubūbiyya*). Gott wird durch *ma’lūh* und *marbūb* als Gottheit (*ilāh*) und Herr (*rabb*) bezeichnet und die Attribute erfordern Erscheinungsorte.

⁵⁶³ Ein Vers von Ken’ân Rifâi lautet: „Wisse, der [mit den Namen] Genannte Gott ist unvergleichbar“ (*Sen bil ki müsemması münezzetir Hüdâ’nın*), Ken’ân Rifâi: İlâhiyât (2013), S. 103.

„Diese Welt, die ihr seht, und diese Schöpfung bestehen aus der Erscheinung ein und desselben Punktes. Aber um diesen Punkt dem Volk erläutern zu können, muss man ihn unbedingt vervielfältigen. Kann jeder diesen Punkt verstehen? Zum Beispiel gibt es eine Geschichte in meinem Gedächtnis. Ich möchte sie in einer Zeitung veröffentlichen. Aber anstatt die Geschichte zu schreiben, setze ich einen Punkt auf ein Blatt Papier und schicke es. Wenn auch ich durch diesen Punkt meine Geschichte auf meine eigene Art und Weise zum Ausdruck gebracht habe, so muss doch dieser Punkt unbedingt detailliert erläutert werden, damit er von jedem verstanden wird. Es ist nämlich erforderlich, die Geschichte niederzuschreiben.“⁵⁶⁴

„Der Schöpfer weiß, dass es im Speicher der Wahrheit allerlei Arten von Samen gibt. Einige von ihnen sind Gerste, einige Weizen, andere wiederum Roggen... Dass unter diesen Körnern Stiele und Ähren verborgen sind, weiß wiederum der Schöpfer. Um diese noch nicht offensichtlich gewordenen Punkte zu offenbaren, also sie auf diese Welt zu bringen und um sie vom Zustand der Vorstellung in den Zustand der Erscheinung zu überführen, muss man sie in die Erde einpflanzen, damit das, was ihr Wesen ist, zum Vorschein tritt und eine Existenz gewinnt. So gibt es viele Gründe und Weisheiten, warum der Mensch auf die Welt gekommen ist. Einer davon ist das Erwerben der Vollkommenheit und die Gotterkenntnis.

In der Urewigkeit antwortete der Mensch auf die Frage Gottes: ‚Bin Ich nicht euer Herr?‘ (Sure 7:172) mit ‚Ja‘. Er ist nun gesandt worden, um diese Anerkenntnis hier zu bestätigen, den abgeschlossenen Vertrag hier zu erfüllen.

Sowohl in der Welt der Einzigkeit Gottes (*ahadiyet*) als auch in der Welt der Einheit (*vahidiyet*) befinden sich die Namen Gottes als Abriss (*icmâlî*) im nichtoffenbaren Zustand.

Zum Beispiel erfolgen die Erscheinung und ausführliche Darlegung der Namen [Gottes] *šāfî* (der Heilende), *muḥyî* (der zum Leben

⁵⁶⁴ Ken’ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 58.

Erweckende/Lebenspendende), *mumīt* (der den Tod Herbeiführende) und *hādī* (der Rechtleitende) im diesseitlichen Leben. Das geschieht folgendermaßen: Der Diener kommt hier vom rechten Weg ab und befindet sich im Irrtum, daraufhin wird sich der Name *hādī* offenbaren und ihn vom Irrtum zum rechten Weg leiten.

Somit gibt es dort weder Krankheit noch Tod... Deshalb wirst du hier krank, damit du den Namen ‚der Heilende‘ (*šāfī*) vor dir findest... Aus diesem Grund finden sowohl das Sterben als auch das Geborenwerden und das Leben hier (auf dieser Welt) statt...

So ist der Mensch auf diese Welt gesandt worden, damit er die Namen, die sich im Kernzustand befinden, ausführlich kennt und den wahren Wert der Wiedervereinigung nach der Trennung zu schätzen weiß. Er wurde deswegen zu diesem Trennungsschmerz und dieser Trennung verurteilt. Aber wenn er das Erwünschte nicht auf dieser Welt erreichen kann, so wird er auch seinen ehemaligen Zustand verlieren. Denn es ist ein großer Segen und eine große Gelegenheit, den Rang des Menschseins zu erreichen. Wenn man diese Gelegenheit verpasst, so wird es nicht wieder so leicht sein, diesen Rang zu finden. Wenn das so ist, ist es nicht schade, ihn nicht zu schätzen, wenn man bereits auf diesem Rang ist? Die Reise kann auf keinen Fall zu Ende gehen, wenn die Triebseele (*nafs*) nicht besiegt wird. Wenn der Mensch diese Welt verlässt, während sein materieller Körper ihn beherrscht, wird er in eine solche Welt geworfen, dessen Gesellschaft er nicht kennt und in der er immer leiden wird.⁵⁶⁵

Zusammengefasst wollte Gott den verborgenen Schatz Seines Seins offenbaren, und der menschliche Körper, welcher die fernste und niedrigste der Daseinsstufen darstellt, wurde zum Ziel der Erschaffung und das Vollkommenste aller Erschaffenen. Die göttlichen Geheimnisse, die göttliche Liebe und die göttlichen Namen und Attribute werden in der Welt der Formen und Materie und danach noch wesentlicher im Spiegel Adams die Möglichkeit erlangen, sich zu offenbaren. Als der Geist sich unabhängig und frei in der Erhabenheit der Welt der Geister befand, besteht nach Ken’ân Rifâi viel Nutzen im Herabkommen des Geistes auf die Erde,

⁵⁶⁵ Ebenda, S. 148-149.

im Hineintreten in die enge Form dieses Körpers und in seiner Gefangenschaft in dieser Form für eine gewisse Zeit.

Ein Nutzen besteht in der Vervollkommnung. Als sich die Geister in der Welt der Geister befanden, hatten sie keine Möglichkeit, den Trennungsschmerz und den Genuss der Wiedervereinigung mit Gott zu schmecken und den Genuss der Gottesnähe zu spüren.

Um die Gabe der Wiedervereinigung mit Gott und den Wert jener Welt (Welt der Einheit) zu erkennen, hat Gott den reinen und freien Geist ins Gefängnis der menschlichen Natur (*tabiat-ı beşeriyye*) geschickt und darin eingesperrt. Auf diese Weise ließ er sie den Trennungsschmerz schmecken, bis er durch die Dienerschaft und den Gottesdienst jener Welt würdig wird und, nachdem er sich von diesem Körper, d.h. von dieser eingebildeten Existenz befreit, den Wert dieser Gabe versteht. Denn: „Ein Herz, das nicht Sklave des Trennungsschmerzes wird, wird der Wiedervereinigung mit dem Geliebten nicht würdig.“⁵⁶⁶

Das Abenteuer von Adam erfolgte nach Ken'ân Rifâî auf dieselbe Weise. Als Gott Adam den Besitz des Paradieses gab und ihn in die Gaben und Bequemlichkeiten versenkte, brachte Er ihn – weil ohne Bemühung und Leid das Begreifen des Wertes dieser Gabe nicht möglich ist – auf die Welt, indem Er die Annäherung Adams an den Baum als Anlass für sein Austreten aus dem Paradies und sein Herunterkommen vom Himmel auf die Erde angab. Durch das viele Elend und die Schwierigkeiten gewährte Er ihm die Vollkommenheit; nachdem er das Kommen aller Menschen auf die Welt veranlasste, erreichte er den erhabenen Himmel wieder, doch dieses Mal als Erkennender.⁵⁶⁷

Ein weiterer Vorteil ist, entsprechend dem Hadith Qudsî: „Ich war ein verborgener Schatz und liebte erkannt zu werden.“ die Vervollständigung der Erkenntnis. Beispielsweise war sich der Geist, bevor er auf diese Welt kam, der Namen Gottes „*Sattâr al-'uyûb*“ (der die Mängel Verdeckende) und *Ğaffâr ad-dunûb* (der die Sünden Verzeihende) nicht bewusst, denn in der Welt der Geister gab es keine Schande und keine Sünde. Somit weist der Geist, der auf diese Welt kommt und die

⁵⁶⁶ Bir dil ki esîr-i gamm-ı hicrân olmaz! / Şâyeste-i vâsıl-ı cânân olmaz (Büyükkaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 345).

⁵⁶⁷ Vgl. Büyükkaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 350.

Vervollkommenheit erreicht, die Fähigkeit auf, die Welt der Bedeutungen (*mānā ālemi*) in dieser Welt der Formen zu betrachten.⁵⁶⁸

4.3 Die Welt als Erscheinungsort der göttlichen Namen und Attribute

4.3.1 Die Welt als Vorhang (*ḥiğāb*)

Das arabische Wort *ḥiğāb*, das im allgemeinen Sinne jede Scheidewand, die zwei Dinge voneinander trennt und/oder das Sehen der anderen Seite hindert, bezeichnet, wird im Koran siebenmal gebraucht. Während das Wort in manchen Versen ein konkretes Objekt optischer Trennung ausdrückt⁵⁶⁹, wie es im koranischen Vers 33:53 heißt, dass man mit den Frauen des Propheten hinter einem Vorhang reden soll, trägt es in einigen Versen einen metaphorischen Sinn: Im Vers 41:5 sprechen die Ungläubigen zum Propheten: „*Zwischen uns und dir ist ein Vorhang*“ (*ḥiğāb*), auch in einem anderen Vers heißt es: „*Und wenn du den Koran verliest, stellen Wir zwischen dich und die, die an das Jenseits nicht glauben, einen unsichtbaren Vorhang.*“ (17:45).

In der Sprache des Sufismus repräsentiert *ḥiğāb* alle Hindernisse zwischen Mensch und Gott, welche die Wahrheit verschleiern, den Menschen Gott vergessen lassen oder das Fortschreiten des Menschen zu Gott verhindern, während sein gegensätzlicher Ausdruck *kašf*, d.h. Enthüllung, – wieder ein koranisches Wort, das fünfzehnmal darin vorkommt –, das Offenbaren des Enthüllten zum Ausdruck bringt, wo die Schleier zwischen den Geschöpfen und Gott aufgehoben werden.⁵⁷⁰ Nach einer der ältesten Definitionen bei as-Sarrāğ (gest. 988) ist *ḥiğāb* ein (jedes) Hindernis, das zwischen die gesuchte, angestrebte Sache und den sie Suchenden und Erstrebenden tritt.⁵⁷¹ Die den Menschen von Gott trennende Schleier sind nicht nur eins; die Welt und alles was in ihr ist, das Selbst (*nafs*), die Leute, der Satan usw. sind öfters erwähnte Beispiele in der Sufi-Literatur.⁵⁷² In der bekannten Überlieferung des Propheten: „Gott hat siebzig Schleier aus Licht und

⁵⁶⁸ Vgl. ebenda, S. 349f., 345, 63f.; Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 177f.

⁵⁶⁹ Siehe die Sure 33:53.

⁵⁷⁰ Der persische Sufi-Gelehrte al-Huğwirî betitelte sein Werk mit diesen beiden zentralen Worten des Sufismus: *Kašf al-Maḥğūb* (Die Enthüllung des Verhüllten).

⁵⁷¹ Vgl. Sarrāğ: Schlaglichter (1990), S. 490.

⁵⁷² Vgl. Abū Ibrāhīm Buḥārī Mustamlī: Šarḥ at-Ta'arruf, zitiert in Chittick: The Paradox of the Veil in Sufism (1999), S. 64.

Finsternis.⁵⁷³, wird zwischen lichthaften und finsternen Schleiern unterschieden. Für as-Suhrawardī ist das Herz ein lichthafter Schleier, dagegen die Seele (*naḥs*) ein finsterner. „Der Herzbesitzer befindet sich unter einem Lichtschleier wegen des Daseins seines Herzens, so wie der Seelenbesitzer sich wegen des Daseins seiner Seele unter einem Finsternisschleier befindet.“⁵⁷⁴

Bis zu Ibn ‘Arabī’s positiven Umgang mit dem Wort *ḥiğāb* war dies für die Sufis ein Begriff, den sie mit negativen Eigenschaften assoziierten. Bei ihm hat das Wort *ḥiğāb* eine allgemeinere und weitere Bedeutung, als nur ein Hindernis zu sein.⁵⁷⁵ Mit ihm wird der Schleier zu einem Weg und einer Tür zum Verschleierten [Gott]. Schließlich kann man zum Verschleierten nur mithilfe des Schleiers gelangen. Somit hindert der Schleier nicht, sondern bringt zusammen.

Gott offenbart sich nicht ohne Schleier. Das göttliche Licht ist in Wirklichkeit nicht zu sehen. Gott schuf die Dinge und hat Sich diese zum Schleier gemacht. Während die Dinge, so Ibn ‘Arabī, diejenigen, die sie als Schleier erkennen, zu Gott führen, entfernen sie von Gott diejenigen, die sie anbeten.⁵⁷⁶ Kurzgefasst trägt das Wort *ḥiğāb* in der Terminologie von Ibn ‘Arabī dieselbe Bedeutung wie die der Erschaffung und Manifestierung.

Für den persischen Sufi-Meister Fahrūddīn ‘Irāqī (gest. 1289) aus der Schule Ibn ‘Arabī sind Seine Schleier Seine Eigenen Namen und Attribute.⁵⁷⁷ Das Existieren der Dinge erfolgt durch die Namen und Eigenschaften. Sie werden benötigt, denn wenn sich die Schleier der Namen und Attribute abheben, verbrennt die Essenz alle Dinge und sie werden zunichte. Die alles durchdringende Essenz offenbart sich durch die Namen und Eigenschaften, d.h. der Schleier Gottes ist wiederum Er Selbst.

⁵⁷³ „Gott hat siebzig Schleier aus Licht und Finsternis; nähme Er sie hinweg, würde die erhabene Würde Seines Gesichts jeden verbrennen, dessen Augen Ihn wahrnehmen.“ (zitiert in al-Ğazzālī: *The Niche of Lights* (1998), S. xvii–xviii).

⁵⁷⁴ Vgl. Suhrawardī: *Die Gaben der Erkenntnisse* (1978), S. 444; vgl. auch Meier: *Abū Sa‘īd* (1976), S. 187.

⁵⁷⁵ Der möglicherweise erste Autor, der *ḥiğāb* im allgemeinen Sinne als „alles andere als Gott“ (*mā siwā Allāh*) gedeutet hat, war al-Niffārī (gest. um 970), einer der ersten Autoren des Sufismus. Er sagte: „[Gott] sagte zu mir: Dein Schleier ist alles, was ich manifestierte, dein Schleier ist alles, was ich geheim halte (vgl. Chittick: *The Paradox of the Veil in Sufism* (1999), S. 73; Al-Ḥakīm: *al-Mu‘ğam* (1981), S. 313 ff.)

⁵⁷⁶ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:416.

⁵⁷⁷ Siehe das 13. Kapitel des *Lama‘āt*s mit dem Titel: „On the luminous and tenebrous veils which render the Journey necessary, the Journey which is to remove those veils.“ (‘Irāqī: *Divine Flashes* (1982), S. 95 f.).

Wie der Autor von *Qūt al-Qulūb* (Die Nahrung der Herzen) Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 996) bemerkt, ist die Essenz verschleiert durch die Attribute und die Attribute durch die Handlungen.⁵⁷⁸ Auch für Aḥmad al-Ġazzālī, den großen Bruder von Imām al-Ġazzālī, besteht der Grund der Unerreichbarkeit Gottes nicht in Seiner Größe und Erhabenheit, sondern im Gegenteil in Seiner Nähe und Feinheit.⁵⁷⁹

Ken'ān Rifāʾi sagt, dass das Sein eins ist und sich in verschiedenen Formen manifestiert, indem es sich in Gewänder der Namen und Attribute umhüllt. Jedes materielle Ding kommt in die Existenz, um auf das Geistige hinzudeuten. Auch diese Welt der Formen und Schatten kam ins Dasein, damit die Namen und Attribute Gottes zum Vorschein treten konnten.⁵⁸⁰

Obwohl die Welt ein Schleier, ein Hindernis ist, der vom Sehen jener Welten abhält, hat jedoch diese uns sichtbare Imagination, d.h. die Welt, eine hinter diesen Vorhang der Imagination versteckte Wirklichkeit, die gesehen werden sollte.⁵⁸¹

In den folgenden Passagen erzählt Ken'ān Rifāʾi davon, dass alle Erschaffenen eine Offenbarung der göttlichen Namen und Attribute sind. Er erläutert das Verhältnis zwischen der Vielheit dieser Namen und Attribute und der Einheit göttlicher Essenz. Gott hat alles im Universum und auf der Welt für einen bestimmten Nutzen und eine Aufgabe erschaffen. Die Wirklichkeit dieses Universums ist ein Buch, und zwar der Koran, welcher gelesen und verstanden werden muss. Jeder Teil oder jedes Geschehnis davon bilden einen Vers darin. Jemand, der in den Pfad des Sufismus eintritt, sollte alles als einen Erscheinungsort Gottes betrachten. Auch wenn uns einiges davon als abschätzig erscheint, so wie die Erlebnisse des Pharaos und des Satans einen Platz und Sinn im Koran haben, sollte man aus allen Erschaffenen und allen Geschehnissen eine Lehre ziehen und sich an ihre Wirklichkeit wenden. Er erläutert seinen Schülern anhand von alltäglichen Beispielen, mit welchem Blick man auf die Welt schauen soll:

„Ich beobachte die die Straße überquerenden Menschen, während ich hier sitze. Es gehen Soldaten, Zivilpolizisten, Zimmerleute, Müllmänner, Menschen mit unterschiedlicher Kleidung vorbei. Wenn man sie fragt:

⁵⁷⁸ Zitiert in 'Irāqī: Divine Flashes (1982), S. 88.

⁵⁷⁹ Vgl. Ghazzālī: Gedanken über die Liebe (1976), S. 14.

⁵⁸⁰ Vgl. Ken'ān Rifāʾi: Sohbətler (2000), S. 82.

⁵⁸¹ Vgl. Ken'ān Rifāʾi: Listen (2011), S. 70, 223.

„Meine Herren, wohin geht ihr?“, zählen alle die Zentren auf, an die sie gebunden sind, und die Orte, wohin sie gehen. Beispielsweise: Ich bin Lehrer, unterliege dem Bildungsministerium, der Arzt dem Gesundheitsministerium, der Ingenieur dem Bauministerium, usw. Jedoch gibt es ein Hauptzentrum, eine Regierung, die all diese Zentren zusammenbringt und diese beherrscht. Nun behandeln wir mal eines dieser Zentren, das dem Hauptzentrum unterliegt, beispielsweise die Stadtverwaltung. Vom kleinsten Beamten dieser Verwaltung, vom Müllmann, Schriftführer, Buchführer bis zum Bürgermeister beschäftigen sich alle im Rahmen der Erfordernisse und der Verantwortung ihres Amtes. Eigentlich sind sie im Dienst desselben Zentrums, jedoch gibt es Rangunterschiede unter ihnen. Ist beispielsweise die Nähe des Bürgermeisters zum Stadtverwaltungszentrum dieselbe wie die des Müllmannes? Genau dieses Bild können wir mit den feststehenden Wesenheiten (*al-a'yān at-tābita*) vergleichen. Für jeden ist der Name [Gottes], dem er verbunden ist, sein Herr, sein Erzieher, sein Befehlshaber. Wenn wir jedoch über die feststehenden Wesenheiten hinausgehen, offenbart sich die Einheit, welche wir mit der Regierung vergleichen können.“⁵⁸²

„Der Derwisch ist jemand, der Gotterkenntnis besitzt. Derjenige, der ein Derwisch ist, muss alles als einen Ort für die Manifestation Gottes, des Wahren (*Haqq*), auffassen. Wenn man die Bedeutung von „*lā mawǧūda illā llāh*“, also dass es keinen Existierenden außer Gott gibt, begriffen hat, sollte man diese Welt mit Wohlerzogenheit (*edep*) betrachten. Die Welt ist der Koran. So wie du den Koran ohne die rituelle Waschung nicht anrühren darfst, so darfst du die darin enthaltenen Begriffe Satan, Pharao auch nicht ohne rituelle Waschung anfassen. Da die Welt auch ein Koran ist, darfst du alle darin enthaltenen Namen Gottes nicht mit erniedrigendem Blick betrachten. Alles stellt einen Erscheinungsort für einen Namen Gottes dar; deswegen sprich dein Wort durchdacht und rein aus. Das vom Derwisch zu Erwartende nämlich ist schöne Moral.“⁵⁸³

⁵⁸² Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 183.

⁵⁸³ Ebenda, S. 613.

4.3.2 Das Paar als zwei Seiten einer Wirklichkeit

Ken'ân Rifâi unterstreicht, dass die Offenbarung und das Erkennen aller Namen Gottes durch diese Welt erfolgt.⁵⁸⁴ Dementsprechend sind die Geschöpfe und Gott, der Wahre (*Haqq*), oder der sichtbare Teil des Daseins und sein inneres Wesen zwei Seiten der Seinswirklichkeit. Die Wirklichkeit und ihre Form stellen das Innere und das Äußere der Existenz dar.⁵⁸⁵

Ibn 'Arabî gibt als Beispiel für die Zweiwerdung vom Einen, unter Bezugnahme auf den Vers: *„Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen erschaffen hat, und Er hat aus ihm seine Gattin gemacht, damit er bei ihr wohne.“* (7:189), die Erschaffung Evas aus der Existenz Adams an. Adam wurde durch die Erschaffung Evas aus seiner Rippe zum Paar. Während er vorher eins war, wurde er mit Eva zwei; sie war nichts anderes als seine Seele (*nafs*). Auf gleiche Weise hat die Form, also die göttlichen Namen und Attribute und ihre Erscheinung, d.h. die Geschöpfe, das Sein Gottes zwei gemacht.

Maybūdî weist bei der Deutung dieses Verses auf die paarweise Erschaffung aller Dinge und auf die gegenseitige Verbundenheit unter den Paaren hin. So wie die Anziehung zwischen Mann und Frau ziehen sich diese ähnlichen und gegensätzlichen Paare als sich gegenseitig komplementäre Realitäten an und dienen derselben Wirklichkeit. Er überliefert von Sahl at-Tustarî, dass er sagte: *„Die Furcht ist ein männliches Prinzip, die Hoffnung ein weibliches. Das heißt: aus den beiden werden die Wirklichkeiten des Glaubens geboren.“*⁵⁸⁶

Auch Rûmî erklärt die Erhaltung der Ordnung dieser Welt und ihre Reproduktion durch die Beziehung dieser Paare miteinander. Gott habe das Verlangen in Mann und Frau gelegt, damit die Welt durch ihre Vereinigung erhalten werde. Er definiert den Himmel als Mann und die Erde als Frau; was der Himmel auswirft, behandelt und pflegt die Erde. *„Ebenso umarmen sich Tag und Nacht gegenseitig, sie sind der Erscheinung nach verschieden, stimmen aber in Wirklichkeit überein. Tag und Nacht sind äußerlich zwei Gegensätze und Feinde, doch beide beschäftigen sich mit einer*

⁵⁸⁴ Vgl. ebenda, S. 218.

⁵⁸⁵ Vgl. ebenda, S. 565-66.

⁵⁸⁶ Maybūdî: *Kashf al-Asrār* (2015), S. 214-15; siehe auch Suhrawardî: *Die Gaben der Erkenntnisse* (1978), S. 426.

Wahrheit. Sie begehren einander wie Eltern, um ihr Werk und ihre Tat vollbringen zu können.⁵⁸⁷ Auf diese Weise strebt jedes Teil zu seinem Gegenstück und somit zum Ganzen.

Den Wert oder die wahre Beschaffenheit eines Dings erkennt man mit seinem Gegensatz. Rūmī gibt dazu viele Beispiele in seinen Werken. Gute Schneider erkennt man an unverarbeitetem Stoff, das Brot durch den Hungrigen, Macht und Herrlichkeit in der Niedrigkeit, die Vollkommenheit in Mängeln, das Sein im Nichtsein usw. Jede Schönheit im Universum sucht einen Spiegel, der ihr sie selbst zeigt. Wo immer Nichtsein, Mangel und Bedürftigkeit erscheinen, sind diese der Spiegel der Schönheit aller Künste.⁵⁸⁸ So veranschaulicht Rūmī auch den Erschaffungsgrund des Bösen von Gott. Ein Kapitel seines Werkes „*Fīhi mā fīhi*“ ist dem Problem des Bösen gewidmet.⁵⁸⁹ Ihm zufolge, wie auch im Koran hervorgehoben wird, schuf Gott das Gute und das Böse zusammen.⁵⁹⁰ Obwohl Gott Gutes und Böses schuf und will, so Rūmī, billigt Er nur das Gute. Man muss eine Böses begehrende Seele haben, um Gutes zu tun und Schlechtes zu vermeiden befehlen zu können. Beispielsweise, um seine Heilkunst praktizieren zu können, wünscht der Arzt, dass die Leute krank seien. Er billigt jedoch nicht, dass die Leute krank bleiben. Ebenso wünscht ein Lehrer unwissende Schüler, sonst kann er nicht lehren; jedoch billigt er die Unwissenheit nicht, sonst hätte er nicht gelehrt. Rūmī sagt: „Etwas zu wünschen bedeutet auch, die Voraussetzungen dafür zu wünschen.“⁵⁹¹ Genauso ist Unglaube eine Voraussetzung des Glaubens.

Für Ken’ân Rifâi ist die Ordnung der Welt nur durch die In-Bewegungsetzung unterschiedlicher Namen und gegensätzlicher Attribute möglich. Aus der Perspektive der Wahrheit jedoch sind all diese ein Ganzes und einzig. So wie der Ursprung des Olivenöles das Wasser ist, aber es sich damit nicht vermischt, heben sich im Ursprung und in der Stufe der Einheit diese Unversöhnlichkeiten und Gegensätze auf. Mit dieser Auffassung dienen all diese, wie die Körperteile eines Körpers, demselben Sinn.⁵⁹² So gibt es auch im menschlichen Körper nichts Unnützes,

⁵⁸⁷ Rūmī: Maṭnawī (1999-), V:4401-4434.

⁵⁸⁸ Vgl. ebenda, I:3192 ff.; Ken’ân Rifâi: Listen (2011), S. 412f.

⁵⁸⁹ Rūmī: Von Allem und vom Einen (1988), S. 290-292.

⁵⁹⁰ Sure 39:62: „Gott ist der Schöpfer aller Dinge.“; siehe auch Sure 40:62; 4:78.

⁵⁹¹ Rūmī: Von Allem und vom Einen (1988), S. 290.

⁵⁹² Vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 89, 540.

Schlechtes und Unnötiges, doch neben den Organen wie Herz, Gehirn und Auge sind auch niedrigere (*süfli*) Organe wie die Gedärme vorhanden.⁵⁹³

Beispiele für die sich ergänzenden Wortpaare, die in Ken'ân Rifâ's Schriften und Lehrreden aufzufinden sind, können folgendermaßen aufgezählt werden⁵⁹⁴:

Sein	Nichtsein
Herr	Diener
Adam	Eva
Mann	Frau
Geist	Seele
Himmel	Erde
Aktivität	Rezeptivität
Geist	Körper
Rose	Nachtigal
Geistig	Materiell
Allintellekt	Allseele
Leylâ	Mecnun
Notwendigkeit	Möglichkeit
Verborgen	Offenbar
Erster	Letzter
Reicher	Armer
Sultan	Bettler
Licht (<i>nur</i>)	Feuer (<i>ateş</i>)
Jenseits	Diesseits

Folgende Lehrrede, in welcher Ken'ân Rifâi das Hervortreten dieser Vielheit und dieser Gegensätze aus dem Einen und den Sinn der Schöpfung erläutert, bildet eine schöne Darlegung der Lehre von Ibn 'Arabî, die später nach ihm als „Einheit des Seins“ (*wahdat al-wuğūd*) bezeichnet und verbreitet wurde:

⁵⁹³ Vgl. ebenda, S. 372.

⁵⁹⁴ Im Kapitel „The Two Hands of God“ des Werkes von Murata werden ähnliche oder gegensätzliche Paare in den Werken von Ibn 'Arabî und seinen Nachfolgern wie Ğandî, Kāšānî, Qaysarî, al-Qūnawî und Fargānî ausführlich aufgelistet (vgl. Murata: *The Tao of Islam* (1992), S. 87, 91, 93, 97, 99, 102, 105, 110).

„Als sich die Welt in ihrer ganzen Werdung und in mannigfaltig vorhandenen Angelegenheiten im Verborgenen befand, entstand sie ohne die Vielheit von Auftreten (*hudūt*) und Vorzeitlichkeit (*qidam*), damit sich das allumfassende Meer der absoluten Liebe, die Schönheit seines Antlitzes und die Kunst Seiner Vollkommenheit offenbart. Sich in den Erscheinungsorten des Daseins, der Existenz und der Welt offenbarend, betrachtete Er in vielerlei Gewändern und Gesichtern Sein Antlitz.

Manche von den Wellen des Daseins sind Leila, manche Madschnun geworden. Die entzückende Schönheit [Gottes] tritt in Möglichkeit und Notwendigkeit, im Aktiven und Rezeptiven, im Offenbaren und Verborgenen, als Erstes und Letztes, im Reichen und Armen, als Sultan und Bettler, als gläubig und ungläubig, Feuer und Licht, Paradies und Huri, im Diesseits und Jenseits, als Adam und Iblis, Bal'am⁵⁹⁵ und Moses, in der ganzen Welt und den Sphären (*amlāk und aflāk*), zusammengefasst in allen Erscheinungsorten der gegensätzlichen Namen und in vielerlei Versammlungen der Selbsoffenbarungen zum Vorschein. All diese sind um der Liebe Muḥammads willen offenbar geworden.“⁵⁹⁶

4.3.3 Die Welt als die Bestmögliche

„Wenn du Frau sagst, muss da auch ‚Mann‘ sein.“ (Rūmī)

Mit den Worten: „Wenn du Frau sagst, muss da auch ‚Mann‘ sein.“ drückt Rūmī aus, dass man hinter jeder Form und jedem Schatten auf der Welt eine diese zur Bewegung und zur Offenbarung bringende Bedeutung erkennen sollte. Die Form ist der Zweig des inneren Gehaltes und sein Untertan.⁵⁹⁷ Alles ist von Gott.⁵⁹⁸ Rūmī

⁵⁹⁵ Bal'am bin Bā'ūrā' ist eine koranische Figur, die im Koran in der Sure 7,175-176 thematisiert wird. Es wird in der Tora und den islamischen Quellen überliefert, dass er, während er vorher ein guter Gläubiger war, später wegen seines Betrugs gegen Moses und seiner Leute von Gott bestraft wurde (vgl. Harman: Bel'am b. Bâûrâ (1992), 5:389-390). Seine Geschichte erzählt Rūmī im Maṭnawī (Band I, Vers: 3298 ff.); siehe auch Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 425 f.

⁵⁹⁶ Ken'ân Rifâi: Sohbeter (2000), S. 215.

⁵⁹⁷ Vgl. Rūmī: Von Allem und vom Einen (1988), S. 244.

⁵⁹⁸ Sure 4:78: „Sprich: Alles ist von Gott.“

zufolge ist die Wahrnehmung des Bösen nur im Hinblick auf unsere *Nafs* und unsere Betrachtungsweise vorhanden.

In Beziehung zu Gott sind alle Dinge gut⁵⁹⁹, aber in Beziehung zu uns – weil sie unserer *Nafs* als unangenehm erscheinen – nicht. Wenn die Sufis sagen, dass Alles gut ist, meinen sie damit, dass alles in Beziehung zu Gott gut und vollkommen ist. Also, wenn der Diener alles als ein von Gott erschaffenes und aus der göttlichen Essenz hervorkommendes Teilchen betrachtet, wird er nichts Grundloses und Hässliches sehen. Rūmī sagt: „Ein König hat in seinem Gebiet Gärten, Gefängnisse und Galgen, Ehrenkleider und Reichtum, Ländereien und Hofstaat, Festfeiern und Frohsinn, und Trommeln und Fahnen. In Beziehung zum König sind all diese Dinge gut. Ebenso wie Ehrenkleider zur Vollkommenheit seines Königtums gehören, so sind auch Galgen und Hinrichtung und Kerker Zeichen der Vollkommenheit seines Königtums. In Beziehung zu ihm sind alle diese Dinge vollkommen – aber wie wären Ehrenkleid und Galgen für sein Volk ein und dasselbe?“⁶⁰⁰

In der Auslegung des dritten Verses aus Sure 67: *„Und du kannst an der Schöpfung des Erbarmers kein Mißverhältnis sehen. Wende deinen Blick zurück: Siehst du irgendeinen Mangel? Dann wende deinen Blick zweimal zurück. Dein Blick kehrt zu dir beschämt und ermüdet zurück.“* (67:3) erläutert Kāšānī die Aufforderung des wiederholenden Blicks als die Aufgabe, tiefgründig zu denken, bis man die Wahrheit sieht. Der letzte Ausdruck: *„Dein Blick kehrt zu dir beschämt und ermüdet zurück“* unterstreicht die Unmöglichkeit, irgendeinen Fehler und Mangel zu finden. Denn hier wird die Schöpfung dem Erbarmer (*Raḥmān*) zugeschrieben.⁶⁰¹

Für Ken’ān Rifāī ist der Ansprechpartner dieser Anrede der vollkommene Mensch; denn dem Erschaffenen zu widersprechen ist ein Anzeichen für die Mangelhaftigkeit des Teilverstandes (*cüz’î akıl*), unfähig, das Ganze zu erfassen. Das Auge jedoch, welches im Erschaffenen keinen Mangel, keine Unordnung und Sinnlosigkeit, sondern nur Wahrheit sieht, gehört dem vollkommenen Menschen; dieser Vers ist ein Aufruf zur Bekenntnis der Einheit (*tevhîd*) und zur Wohlerzogenheit (*edeb*).⁶⁰² Wie

⁵⁹⁹ Sure 32:7: *„Der alles, was Er erschaffen hat, gut gemacht hat.“*

⁶⁰⁰ Rūmī: Von Allem und vom Einen (1988), S. 89.

⁶⁰¹ Vgl. Kāšānī: Tafsīr Ibn ‘Arabī (2011), Kommentar zur Sure 67:3. Das Kommentar von Kāšānī wurde unter dem Namen Ibn ‘Arabī veröffentlicht, denn bis vor kurzem war der Autor dieses Kommentars als Ibn ‘Arabī bekannt.

⁶⁰² Vgl. Ken’ān Rifāī: Sohbetler (2000), S. 122f.

auch al-Ġazzālī meint, sind diejenigen, die diese Welt lieben, weil sie Gottes Zeichen enthält und Seine Macht zeigt, die wahren Bekenner der Einheit Gottes.⁶⁰³ Die Welt ist, so al-Ġazzālī, notwendigerweise die Bestmögliche. Er meint: „Schöneres, Vollendeteres und Vollkommeneres ist überhaupt nicht möglich. Denn wenn es das gäbe und Gott behielte es für sich und täte es nicht, so wäre das Geiz, der der Großmut, und Unrecht, das der Gerechtigkeit widerspräche, und wenn er dazu nicht fähig wäre, wäre das ein Unvermögen, das der Göttlichkeit widerspräche.“⁶⁰⁴

Zwei Grundaspekte der göttlichen Eigenschaften sind *ġalāl* (Majestät, Erhabenheit) und *ġamāl* (Schönheit, Güte und Liebe), zwischen denen die notwendige Polarität für das Bestehen des Universums existiert. Die Eigenschaften von *ġamāl* sind jene, durch die sich Gott von Seinen Dienern erkennen und sie Seine Nähe verspüren lässt. *Ġalāl* wiederum charakterisiert jenseits dieser Beziehung die Größe und Erhabenheit Gottes, d.h. Seine Transzendenz, Seine unvergleichbare und unvorstellbare Essenz. Auch Ibn ‘Arabī sagt, dass die Schönheit Gottes in der Schönheit der Welt erblickt wird. Denn Gott hat die Welt nach Seinem Abbild erschaffen.⁶⁰⁵ Wenn sich Gott nicht in Form von *ġamāl* offenbart hätte, wäre das Universum nicht zum Vorschein getreten.⁶⁰⁶ Aus diesem Grund besitzt die Welt eine vollkommene Schönheit, in ihr ist keine Hässlichkeit auffindbar.⁶⁰⁷

Mit der Überlegung, dass all die Geschöpfe und die Welt der Schöpfung die Widerspiegelung der Schönheit Gottes und der Macht Seiner Kunst sind, überliefert Ken’ân Rifâi Ibn ‘Arabī’s Worte: „Es gibt nichts Schöneres als diese Welt.“, und drückt damit aus, dass die Welt der Möglichkeit eine Gelegenheit für den Menschen ist, seinen Erschaffer zu betrachten; und sagt dass es nichts Schöneres und Vollkommeneres als diese Welt geben kann; wie kann es noch etwas Schöneres, Vollkommeneres als sie geben, wenn die Welt nach dem Abbild des Allbarmherzigen (*Rahmân’in sûreti*) erschaffen wurde?⁶⁰⁸

⁶⁰³ Vgl. al-Ġazzālī: *Ihyā’* (1872), IV:276.

⁶⁰⁴ Gramlich: *al-Ġazzālī’s Lehre* (1984), S. 549-50.

⁶⁰⁵ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), IV:269.

⁶⁰⁶ Vgl. ebenda, II:677.

⁶⁰⁷ Vgl. ebenda, III:449.

⁶⁰⁸ Vgl. Ken’ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 249. Andeutung auf den Hadith: „*Gott schuf Adam nach Seinem eigenen Abbild.*“ Ken’ân Rifâi sagt – wie Ibn ‘Arabī und seine Anhänger – hier ebenfalls, dass die Welt, wie Adam, ein Spiegel für die göttlichen Wirklichkeiten darstellt (vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), IV:132).

Dieses Abbild zeigt sich im Spiegel namens „Natur“. Wie Ibn ‘Arabī bemerkt, ist die Natur im Hinblick auf ihren Ursprung aktiv, während sie im Hinblick auf das Hervortreten ihrer Teile passiv ist.⁶⁰⁹ Diese Auffassung wurde von Spinoza, wie Ken’ân Rifâi in seinen Lehrreden wiedergibt, als schöpferische Natur (*natura naturans*: die Substanz) und geschaffene Natur (*natura naturata*: was wir als Erscheinungen wahrnehmen) definiert. Unter Beachtung dieser Bedeutung sagt Ken’ân Rifâi, die Natur sei nicht erschaffen, sondern schon davor präsent.⁶¹⁰

„...die Geschöpfe und die ganze Welt der Schöpfung sind wie ein Vorhang vor der absoluten Schönheit Gottes. Wenn man vor dem Sterben stirbt⁶¹¹ [d.h. sein Ego tötet], dann öffnet sich der Vorhang und so wird man das sehen, was Abū Bakr gesagt hat: ‚Ich habe nichts gesehen, an dem ich Gott nicht gesehen hätte.‘

Der Meister Muḥyiddīn (Ibn ‘Arabī) sagt: ‚Es gibt nichts Schöneres als diese Welt.‘ Da Gott die Welt nach dem Abbild des Allbarmherzigen erschaffen hat, was kann es noch Schöneres, Vollkommeneres als sie geben? Auch Leibniz, der 500 Jahre nach dem Meister Muḥyiddīn (Ibn ‘Arabī) lebte, akzeptierte das Wort von Muḥyiddīn (Ibn ‘Arabī) in derselben Weise, indem er sagte: ‚Wenn alles ein göttliches Abbild ist, so muss es vollkommen sein‘.⁶¹²

Ibn ‘Arabī sagt, dass dem Propheten die Frauen lieb gemacht wurden und der schöne Duft wiederum dem Namen Gottes „*ar-Raḥmān*“ (der Allbarmherzige) zugeschrieben wird, wie in dem Hadith des Propheten: „Der Atem des Allbarmherzigen kommt aus dem Jemen zu mir“, in dem der Atem auch hier dem Namen „*ar-Raḥmān*“ zugeschrieben wird.⁶¹³ Ibn ‘Arabī sieht eine Ähnlichkeit

⁶⁰⁹ Vgl. Ken’ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 249.

⁶¹⁰ Vgl. ebenda, S. 364.

⁶¹¹ Hinweis auf das Hadith: „*Sterbet, bevor ihr sterbet.*“ (vgl. Aḡlūnī: *Kaṣf al-Ḥafā’* (1988), II:291).

⁶¹² Ken’ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 249.

⁶¹³ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:97. Die in den Standardsammlungen aufgeführte Version dieses Hadithes erwähnt den Allbarmherzigen nicht. Der Hadith wird in folgender Form aufgeführt: „*Ich spüre den Atem deines Herrn, wie er aus Jemen kommt.*“ (Aḥmad ibn Ḥanbal, II:541), zitiert in: Chittick: *The Sufi Path of Knowledge* (1989), S. 398.

zwischen dem Zusammenhang des menschlichen Atems mit dem Auftreten der Buchstaben und des Atems des Allbarmherzigen (*nafas ar-Raḥmān*)⁶¹⁴ mit dem In-Erscheinung-Treten Seiner Namen und Eigenschaften, die in der göttlichen Essenz als Potenzial (*bi-l-quwwa*) vorhanden sind. Die Buchstaben werden gezeugt durch den Atem des Menschen, um die Wörter bilden und sprechen zu können. Ibn ‘Arabī zufolge hat die Beziehung des göttlichen Namens *Raḥmān* zu den Geschöpfen viele Ähnlichkeiten mit dem Sprechen des Menschen.

Nafas ar-Raḥmān ist bei Ibn ‘Arabī die Substanz, in der sich die Formen der Existierenden öffnen. Diese Substanz enthält potenziell diese Formen, so wie der Atem des Menschen alle daraus stammenden Buchstaben und Worte enthält. Ibn ‘Arabī verwendet den Ausdruck *nafas ar-Raḥmān* für den ersten Zustand des Seins (*wuḡūd*), bevor sich die Wesenheiten der möglichen Dinge darin manifestieren.⁶¹⁵ Der Mensch stammt auch aus dem Anhauch (*nafas*) des Allbarmherzigen.⁶¹⁶ Der allen Geschaffenen ihre Existenz und Lebendigkeit verleiht, ist auch der Atem des Allbarmherzigen (*nafas ar-Raḥmān*). Aus diesem Grund setzt Ibn ‘Arabī den Duft aller Erschaffenen mit dem Atem in Korrelation zueinander. Das arabische Wort *ṭīb*, welches der Prophet für das Wort Duft im Hadith benutzt, trägt die Bedeutung der Gutheit in sich, in dem Sinne, dass alles bei Gott gut ist.⁶¹⁷ Ibn ‘Arabī meint, dass jemand, der den schönen Duft in irgendeinem Ding wahrnimmt, in Wirklichkeit der Erbe des Propheten ist; denn dieser Duft ist, auch wenn er von anderen als schlecht und hässlich wahrgenommen wird, hinsichtlich seiner göttlichen Beschaffenheit schön.⁶¹⁸ Die Worte von an-Nūrī (gest. 907-8), einem Sufī aus der Frühzeit, bestätigen diese Auffassung: „Durch Seine Selbstenthüllung ist schön, was als schön empfunden wird, und ist hübsch, durch Seine Selbstverhüllung ist hässlich, was als häßlich empfunden wird, und ist widerwärtig.“⁶¹⁹

⁶¹⁴ Ibn ‘Arabī widmet eines der größten Kapitel der *Futūḥāt* hinsichtlich der Buchstaben und ihres Zusammenhangs mit den Stufen der Schöpfung, das 198. Kapitel „Der Atem des Raḥmāns und seine Geheimnisse“, der Abhandlung des *nafas ar-raḥmānī* (der Atem des Allbarmherzigen). Dieses lange Kapitel „Der Atem des Raḥmāns und seine Geheimnisse“ wurde mit dem Titel „Le Coran et la Fonction d’Hermès“ (Paris 1984) ins Französische übersetzt.

⁶¹⁵ Vgl. al-Ḥakīm: *al-Mu‘ḡam* (1981), S. 1064.

⁶¹⁶ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Bezels* (1980), S. 274. Vgl. die Suren 15:29 und 32:9.

⁶¹⁷ Vgl. Austin: *Bezels* (1980), S. 271.

⁶¹⁸ Vgl. Ibn Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:505.

⁶¹⁹ Sarrāḡ: *Schlaglichter* (1990), S. 500.

Nach Ken'ân Rifâi gibt es auf dieser Welt keine Feinde, sondern Gegensätze. Er sagt: „Wie glücklich ist jenem Auge, der die Bedeutung dieser gegensätzlichen Dinge durchdringt und auf diese Weise in die bewundernde Betrachtung der Größe/Erhabenheit und der herrlichen Eigenschaft der Einheit eingetaucht ist.“⁶²⁰

Wie vorhin erwähnt, meint Ibn 'Arabî, dass der Prophet die Frauen nur aufgrund ihrer ontologischen Stufe liebte, d.h. weil sie den Ort und das Gefäß der Rezeptivität darstellen. Also eine Bedeutung, die mit Frauen im Hadith gemeint ist, stellt nach Ibn 'Arabî alles Erschaffene und die Schöpfung dar. Dass dem Propheten die Frauen lieb gemacht wurden, bezieht sich auf die Betrachtung seiner eigenen Wirklichkeit und Gottes, des Wahren (*Ḥaqq*), bei allen sich offenbarenden Dingen. Ibn 'Arabî spricht hier von der Eifersüchtigkeit Gottes gegenüber Seinen Dienern. In einem Hadith bemerkt der Prophet: „*Ich bin eifersüchtig, aber Gott ist eifersüchtiger als ich.*“⁶²¹ Also untersagt die Eifersucht Gottes dem Propheten, das Andere zu lieben. Er sagte im Hadith: „*Es wurden mir [die Frauen] lieb gemacht*“ und nicht „*Ich habe sie lieb gemacht*“. Demnach besteht die Liebe des Propheten nur aufgrund seiner Betrachtung Gottes und Seiner Selbstoffenbarungen in allen Erscheinungsorten.⁶²² Die Gotterkenner schauen auf der Welt, die der Spiegel Gottes ist, nur die göttlichen Wirklichkeiten. Derjenige, der die Welt in dieser Weise liebt, liebt in Wirklichkeit die Schönheit Gottes.⁶²³

So wie es auch Ken'ân Rifâi in seinen Lehrreden wiedergibt, fasst Ibn 'Arabî dies im *Fuṣūṣ* wie folgt zusammen: „Wenn jemand die Frauen in dieser Art und Weise liebt, so ist das eine göttliche Liebe, wenn aber jemand sie speziell auf Grund der natürlichen Leidenschaft liebt, dann mangelt ihm das Wissen von dieser Leidenschaft und es liegt dann bei ihm nur eine äußere Form ohne Geist vor, wenn auch diese äußere Form an und für sich mit Geist ausgestattet ist. Aber dieser Geist ist für den unerkennbar, der seiner Frau oder einem anderen Weibe nur insofern beiwohnt, als es sich um die bloße Sinnenlust handelt.“⁶²⁴

⁶²⁰ Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 227.

⁶²¹ *Ṣaḥīḥ Muslim*: Li'ân 16 (1498).

⁶²² Vgl. Ibn 'Arabî: Bezels (1980), S. 274; Murata: *Witnessing the Rose* (1994), S. 352.

⁶²³ Vgl. Ibn 'Arabî: *Futūḥāt* (1911), II:345.

⁶²⁴ Vgl. Ibn 'Arabî: *Das Buch der Siegelringsteine* (1970), S. 172; Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 482.

4.3.4 Die zwei Betrachtungsweisen der Welt

Den Hadith: „*Ich war ein verborgener Schatz und liebte erkannt zu werden.*“⁶²⁵ erwähnend, erläutert Ken'ân Rifâi das Verhältnis zwischen dem verborgenen Schatz, d.h. der Schönheit Gottes oder den schönen Namen Gottes, der Welt und dem Menschen: Gott schuf den Spiegel der Welt, um Seine eigene Schönheit zu betrachten, und sah darin Seine eigene Schönheit; die Seele dieses Spiegels der Welt ist der vollkommene Mensch,⁶²⁵ d.h. er definiert den verborgenen Schatz, die Welt und den Menschen als Spiegel zueinander.⁶²⁶

Wie Ibn 'Arabî bemerkt, wäre die Schönheit auf der Welt nicht zum Vorschein getreten, wenn die Schönheit Gottes nicht wäre; wenn die Schönheit der Welt nicht wäre, wäre die Schönheit und die Gutheit Gottes des Urewigen (*al-Qadîm*) nicht erkennbar. Somit wird Seine Schönheit durch die Schönheit der Welt geschaut und erkannt.⁶²⁷ Sosehr die Form jedoch notwendig ist, ist sie nicht das Wesentliche und kein Zweck. Auch wenn die äußere Form dieselbe ist, unterscheidet sich das Geschaute aufgrund der Unterschiede der Betrachter. Mit dem Vers des Koran: „*Sie wissen nur das Äußere vom diesseitigen Leben. Das Jenseits aber lassen sie unbeachtet.*“ (30:7) sind diejenigen gemeint, die sich nur an die Form wenden und dabei über die Bedeutung jenseits der Form unwissend bleiben. Auch Rûmî vergleicht diejenigen, die der Welt auf diese Weise verbunden sind, mit Menschen, die sich in eine Wand, auf die Sonnenlicht gefallen ist, verlieben.⁶²⁸ Sie sind sich nicht bewusst, dass dieses Licht nicht von der Wand selbst stammt, sondern von der Sonne. Eine Seite des Diesseits, so Ken'ân Rifâi, ist ein Existenz aufweisendes Nichtsein und vergänglich, seine andere Seite eine Nichtsein aufweisende Existenz.⁶²⁹

Auch der Koran schildert die Welt, welche zwei Seiten, eine dunkle und eine leuchtende, aufweist, mit den sich auf dem ersten Blick widersprechenden Formulierungen. In vielen Versen ist die Welt einerseits nur eine Verirrung und das diesseitliche Leben ein Spiel und eine Ablenkung. Neben der Betonung der

⁶²⁵ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 188.

⁶²⁶ Vgl. Ibn 'Arabî: Futûhât (1911), IV:132.

⁶²⁷ Vgl. ebenda, III:451; IV:269.

⁶²⁸ Vgl. Rûmî: Maṭnawî (1999-), I:2842.

⁶²⁹ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 457.

Vergänglichkeit und Wertlosigkeit dieser Welt spricht Gott dem Propheten andererseits mit dem Vers an: „*Du kannst an der Schöpfung des Erbarmers kein Mißverhältnis sehen*“ (67:3) und sagt, dass Er alles in den Sphären, auf der Erde und dazwischen Befindliche nicht grundlos oder nichtig (*bāṭil*), sondern in Wahrheit (*bi-l-ḥaqq*) erschaffen hat.⁶³⁰

Ken'ân Rifâi vergleicht in seinen Lehrreden die Welt manchmal mit einem anmutigen, die Herzen verführenden, hetzerischen Weiblichen. Er spricht: „Mit wem hat sie gehandelt, ohne ihn am Ende fortzuschleudern! Welche Freude hat sie gegeben ohne Jammer am Ende! Sie ist eine so betrügerische Frau, dass sie mit keinem das Eheversprechen zwischen Mann und Frau einhielt.“⁶³¹ „[...] Sie frisst wie eine Katze das, was sie geboren hat.“⁶³² „Diese treulose Welt betrügt dich auch. Ihre bogenförmigen Augenbrauen und pfeilartigen Wimpern treffen dein Herz, unterwerfen dich ihr. Sie zeigt sich schmackhaft, aber es entsteht ein bitterer Geschmack, denn sie besteht aus einem Nichts, das sich als etwas Existierendes vortäuscht.“⁶³³ „Die Welt hat keine Treue. Aus diesem Grunde such die Treue nicht bei etwas, was an die Welt gebunden ist!“⁶³⁴

Bei einer anderen Gelegenheit spricht er vom diesseitigen Leben als der größten Gabe Gottes. Auf die Beschwerde eines seiner Schüler, welcher in einem bedrückten Zustand behauptet, dass „das Leben eine Qual sei“, antwortet er: „Wofür? Das Leben ist im Gegenteil etwas sehr Schönes, es ist die schönste Gabe, die den Menschen gewährt wurde.“ Als der auf seiner Meinung beharrende Schüler sagt: „Doch jeder klagt über sein Leben“, antwortet er: „Für diejenigen, die nicht mit Gott sind, ist dies richtig. Doch für diejenigen, die in ihrem Herzen diesen Geschmack (*zevk*) tragen, gibt es nichts Schöneres als das Leben.“⁶³⁵

In seinem Gedicht:

„Das Abbild des Wahren (Ḥaqq) sind die Welt der Möglichkeiten und Adam.

⁶³⁰ Z.B. in den Versen 45:22; 64:3; 16:3; 29:44 usw.

⁶³¹ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 440.

⁶³² Ebenda, S. 97.

⁶³³ Ebenda, S. 293-94.

⁶³⁴ Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 442.

⁶³⁵ Ebenda, S. 446 f.

*Wo gibt es Schöneres als das, dachtest du im Himmel?*⁶³⁶

erzählt er, dass diese Welt der Möglichkeit als Abbild Gottes erschaffen wurde, sie deswegen die schönste Gestalt besitzt und jedes ihrer Teilchen eine Quelle der Schönheit darstellt. Ihm zufolge ist das, was das Schöne hässlich und schlecht zeigt, nur die eigene Seele (*nafs*) des Menschen, sein Ego. Er sagt: „Sich von weltlicher Gier abzuwenden, bedeutet, dass die Glückseligkeit sein Gesicht zeigt. Wenn die Gier verschwindet, wird das weltliche Leben erlöschen. Das, was die Derwische mit ‚einer *Hırqa* (Flickenrock) und einem Happen‘ meinen, ist die Zufriedenheit (*rızâ*) und Gottergebenheit. Es heißt nicht, dass man verhungert oder nackt rumläuft... Iss, trinke, reise, lauf, kleide dich an!... Wenn du in den Speisen, die du isst, diesen Happen [der Zufriedenheit und Gottergebenheit] findest und in den Kleidern, die du trägst, die *Hırqa* des Nichtseins anhast, warum solltest du auf all das verzichten? Es reicht, wenn du auch in ihnen die Offenbarung Gottes siehst...“⁶³⁷

Zusammengefasst sieht Ken’ân Rifâî das ganze Universum entsprechend dem göttlichen Wunsch: „*Ich war ein verborgener Schatz und liebte erkannt zu werden*“ als die Offenbarung göttlicher Wirklichkeiten. Der Zweck des Auf-die-Welt-Kommens liegt im Erringen der Menschlichkeit und Wohlerzogenheit; alles was man erwirbt, wird auf dieser Welt, die als Lehrstätte für die Gotterkenntnis dient, erworben. Das in dieser Lehrstätte zu erwerbende Wissen ist das Wissen von „*la ilāha illā llāh*“.⁶³⁸ Das wahre Leben ist im Jenseits, doch der Erwerb erfolgt in diesem Körper.⁶³⁹ Der Gläubige sollte sich den Wert jeden Moments dieses weltlichen Lebens bewusst machen. Diesbezüglich überliefert Ken’ân Rifâî die Worte des Sokrates, die er in einer Kirche hörte; Sokrates sagte: „Nun geht ihr zum Leben, wir zum Tod. Gott weiß, wer glücklicher (*tâlihli*) ist.“⁶⁴⁰ Ken’ân Rifâî spricht darauf: „Ich sagte mir, wir Muslime würden es so nicht sagen. Wir wollen

⁶³⁶ „Hak sûretidir âlem-i imkân ile Âdem / Bundan güzeli nerde ki, cennette mi sandın“ (Ken’ân Rifâî: *İlâhiyât* (2013), S. 188).

⁶³⁷ Ken’ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 97, 257.

⁶³⁸ Vgl. ebenda, S. 520.

⁶³⁹ Vgl. ebenda, S. 273-74.

⁶⁴⁰ Dieser Dialog befindet sich in Platons *Phaidon*, in welchem das Wesen und die Unsterblichkeit der Seele und der Tod diskutiert werden. *Phaidon* wurde zum ersten Mal von Semiha Cemâl, vertraute Schülerin Ken’ân Rifâîs und eine der ersten Philosophinnen der Türkei im Jahre 1928 ins Türkische übersetzt.

leben, wenn wir einen Atemzug länger Gott sagen und Gott, dem Wahren (*Haqq*), dienen können. Wie glücklich ist der, der in der Dienerschaft zu Gott lebt!“⁶⁴¹

Mit diesen Gedanken drückt Ken’ân Rifâi diese zwei Bedeutungen der Welt und die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen auf sie mit folgenden Worten aus:

„Diese Welt ist ein Buch voller Weisheit und Bedeutung. Sie ist ein heiliges Buch. Für diejenigen, die ihre Bedeutung und Weisheit hier sehen, ist diese Welt ein Paradies. Aber für die Herzen derjenigen, die versäumen, das zu sehen, ist sie ein Kerker des Unheils und ein Ort der Strapazen und des Kammers.

Folglich ist für diejenigen, die sich von dem vergänglichen Vergnügen, Reichtum, Prunk und Rang dieser Welt täuschen lassen, diese Welt ein Ort der Qual (*dâr-ı mihnet*). Aber für diejenigen, die sich mit ihren Herzen von diesen Dingen abwenden –auch wenn sie es äußerlich notwendigerweise nicht tun –, ist sie ein Ort der Gunst (*dâr-ı nîmet*).

Für diejenigen, die überall Gottes Größe und Erhabenheit sehen und wissen, dass der Befehl, die Macht und Kraft von Ihm stammen und dass der Mensch nur bedürftig und unfähig (*âciz*) ist, und ihr Herz an Ihn richten und binden, ist es ein Ort der Glückseligkeit (*dâr-ı saadet*). Für diejenigen, die die Geschehnisse überall mit dem Auge der Einsicht (*ibret*) und des Wissens betrachten, ist sie ein Ort der Weisheit (*dâr-ı hikmet*).“⁶⁴²

4.4 Das Verständnis der Weiblichkeit bei Ken’ân Rifâi

Wie oben erwähnt, wird der erste Spiegel, die erste der fünf Präsenzen von Ken’ân Rifâi als die entzückende Schönheit (*dilber*) oder die Wahrheit „Leylâ“ (*hakikat Leylâsı*) bezeichnet und mit dem Merkmal der Weiblichkeit charakterisiert. Auf der anderen Seite vergleicht er die Welt mit einer betrügerischen Frau; dieses verführerische, treulose weibliche Wesen betrügt den Menschen. Wie aus seinen Aussagen hervorgeht, ist seine Verherrlichung des Weiblichen nicht im absoluten Sinne gemeint. In Bezug auf den Begriff der Weiblichkeit oder des Weiblichen werden bestimmte besondere Eigenschaften übermittelt. Im weitesten Sinne ist das

⁶⁴¹ Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 301.

⁶⁴² Ayverdi [u.a.]: Ken’ân Rifâi (2003), S. 376, 510-11.

Weibliche als ein Zeichen zu verstehen, nämlich als Spiegel der Wirklichkeit. Gegenüber dem Aktiven, also der Männlichkeit, ist es der Ort der Rezeptivität und Manifestation.⁶⁴³

Im Sufismus wird das Wort *'ālam*, welches man auch im Sinne von Universum und Kosmos verwendet, als etwas angenommen, das auch anderes als sich selbst symbolisiert. So sind *'ālam* (Welt), *'alāma* (Zeichen), *'alam* (Banner, Zeichen) und *'ilm* (Wissen) von der gleichen Wurzel *'l.m.* abgeleitete Worte. Diese Ableitung gibt den Eindruck, dass das Universum sowohl eine Quelle für Wissen als auch ein auf etwas außer sich selbst hinweisendes Zeichen ist. Auch der Koran bezeichnet alles, was geschaffen worden ist, als die Zeichen Gottes.⁶⁴⁴ So gibt es eine breite Literatur über das Wesen der Symbolik, über die Rolle und Funktion der Metaphern und Vergleiche in den Religionen und im Sufismus. Es ist nicht selten, dass die Sufis ihre Erfahrungen, Erlebnisse und Visionen in einer symbolischen Sprache darlegen. Die symbolische Sprache dient bei den Sufi-Autoren meistens dazu, wie al-Quṣayrī (gest. 1072) in seiner *Risāla* ausführt, das für sie als wertvoll anerkannte Wissen vor fremden und dazu nicht kompetenten Leuten zu verbergen. Ihm zufolge sind Symbole und Zeichen für die auserwählten Menschen.⁶⁴⁵ Ibn 'Arabī zitiert hierzu ein Prophetenwort: „Tut der Weisheit kein Unrecht an, indem ihr sie den Unvertrauten gebt; tut den Vertrauten kein Unrecht an, indem ihr die Weisheit vor ihnen verbergt.“⁶⁴⁶

Wie al-Ğurğānī in seinem rhetorischen Werk *Asrār al-Balāga* erläutert, „vermag das Gleichnis von einem einzigen Gegenstand mehrere Ähnlichkeiten beizubringen und aus einer Wurzel eine Mehrzahl von Zweigen entspringen zu lassen“⁶⁴⁷, durch welches die Heterogene zusammengebracht und eine Idee aus vielen verschiedenen Aspekten und in verschiedenen Zuständen dargestellt werden können. Beispielsweise öffnen die verschiedenen Bilder der Weiblichkeit – wie z.B. mal altes Weib oder Ehefrau, mal Schwangere oder Mutter, die das Bedeutungskind Jesus geboren hat, mal Symbol der Liebe, Reinheit und Lauterkeit, wie bei der Jungfrau Maria, mal Braut – in vielen verschiedenen Aspekten die Gedankenwelt der Sufi-Meister. Die

⁶⁴³ Vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:88, IV:454, III:505.

⁶⁴⁴ Vgl. Sure 41:53: „Wir werden sie an den Horizonten und in ihnen selbst unsere Zeichen sehen lassen, bis es ihnen deutlich wird, daß es die Wahrheit ist.“

⁶⁴⁵ Vgl. Quṣayrī: *Sendschreiben* (1989), S. 106.

⁶⁴⁶ Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1972-), VII:106 (OY).

⁶⁴⁷ Ğurğānī: *Geheimnisse der Wortkunst* (1959), S. 150.

Symbolik verweist mehr vom Konkreten auf das Abstrakte, macht mehr auf die Eigenschaften als auf die äußere Form eines Dinges aufmerksam und führt zum Nachdenken hin.

Symbol bezeichnet im Altgriechischen (*symbolon*) etymologisch die sichtbare Hälfte eines Ganzen und ist in diesem Sinne ein Sinnträger. Auch der Koran führt öfters Gleichnisse an, die aus verschiedenen Vorgängen der Natur und des menschlichen Lebens entnommen sind und deren wirklicher Sinn, so der Koran, nur von Verständigen und Menschen, die Wissen besitzen, erfasst werden kann.⁶⁴⁸ Ibn 'Arabī betrachtet das ganze Dasein als ein geschriebenes Buch, welches aus Buchstaben, Worten, Suren und Versen besteht.⁶⁴⁹ In diesem Sinne besteht das ganze Universum, entsprechend Vers: 41:53: „*Wir werden sie an den Horizonten und in ihnen selbst unsere Zeichen sehen lassen, bis es ihnen deutlich wird, daß es die Wahrheit ist*“ aus den Zeichen Gottes; es ist ein Buch, welches dem Menschen zum Lesen geöffnet wird. Die Sinnbilder sind, so Ibn 'Arabī, alle Worte, deren Äußeres eine Bedeutung aufweist, die der Sprechende nicht beabsichtigte. Und so ist auch die Welt.⁶⁵⁰ Diesbezüglich sagte auch Maybudī, dass diese Welt eine Welt der Metaphern ist.⁶⁵¹

Wie Ken'ân Rifâi betont, ist das Äußere der Dinge wie ein Schleier, der vor seiner Bedeutung steht, und das Wissen des *Taşawwuf* lehrt vom Äußeren zum Inneren zu blicken. Auf der Welt gibt es für diejenigen keine Wirklichkeit, die von ihrer Form etwas erwarten. Jedoch ist die Welt voll mit lehrreichen Wirklichkeiten für diejenigen, die von ihrer Bedeutung profitieren wollen; sie ist eine Lehrstätte der Erkenntnis (*irfân mektebi*).⁶⁵² Denn der Zweck dieser Welt liegt in der Offenbarung all der Namen und Eigenschaften Gottes, des Wahren (*Hakk*). Alles auf dieser Welt kommt ins Dasein für eine Aufgabe und eine Bedeutung.⁶⁵³ Diese Sichtweise der Sufis fordert auch Ibn 'Arabī: „Wenn deine Augen auf eine bestimmte Existenz

⁶⁴⁸ Vgl. Sure 29:43: „*Diese Gleichnisse führen Wir den Menschen an. Aber nur die verstehen sie, die Wissen besitzen.*“; 41:53: „*Wir werden sie an den Horizonten und in ihnen selbst unsere Zeichen sehen lassen, bis es ihnen deutlich wird, daß es die Wahrheit ist.*“; 3:190: „*In der Erschaffung der Himmel und der Erde und im Aufeinanderfolgen von Nacht und Tag sind Zeichen für die Einsichtigen.*“ (vgl. dazu Goldziher: Über Vergleichen und Gleichnisse im Qur'ân (1923), S. 1-11).

⁶⁴⁹ Vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), IV:167.

⁶⁵⁰ Vgl. ebenda, I:174.

⁶⁵¹ Vgl. Maybudī: *Kashf al-asrār* (2015), Kommentar zur Sure 35:34.

⁶⁵² Vgl. Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 185, 521.

⁶⁵³ Vgl. ebenda, S. 411, 218.

fallen, suche nach der Eigenschaft, die in diesem Seienden vorherrscht.“⁶⁵⁴ Ibn ‘Arabī erzählt, auf welcher Weise die Gottesmänner das Universum und die Natur betrachten, wie sie diese lesen und daraus lernen. Das Betrachten der Werke Gottes und der Übergang zu ihrem Erschaffer ist eine der Eigenschaften dieser Gottesmänner. Ein Gottesmann lernt beispielsweise beim Betrachten der Berggipfel das Verlangen der erhabensten und heiligen Angelegenheiten, von den Tiefen der Berge die Entschiedenheit und Beständigkeit beim Befolgen der Gebote seines Herrn. Er nimmt seine Kraft und seine Anstrengung beim Befolgen der Religion Gottes von der Stabilität und Kraft der Berge. Er übernimmt von den Meeren die Weite und setzt sie in seine Moral um, usw.⁶⁵⁵

In den vom Negativsten bis zum Positivsten reichenden Analogien der Sufi-Gelehrten ist das Weibliche manchmal ein Symbol für die Welt, manchmal für die *Nafs* und manchmal für den vollkommenen Menschen und die Liebe; das Weibliche versinnbildlicht Manifestation und Selbstoffenbarung. Es ist das gemeinsame Symbol von als gegensätzlich erscheinenden Erzählungen, wobei all diese als Spiegel zum Abbild Gottes, des Wahren, erschaffen wurden. Wie auch Ken’ân Rifâi ausdrückt, schuf Gott den Spiegel des Universums, um dort Seine eigene Schönheit zu betrachten, denn im Hadith Qudsî sagt Er: „*Ich war ein verborgener Schatz und liebte erkannt zu werden*“, und sah dann im Spiegel des Universums Seine eigene Schönheit. Der Geist dieses Spiegels des Universums ist der vollkommene Mensch.⁶⁵⁶

Ken’ân Rifâi verwendet den Begriff der Weiblichkeit ebenfalls mit all diesen gegensätzlichen Bedeutungen und sagt, dass der Begriff der Weiblichkeit (*kadınlık*), welcher in der Geschichte des Sufismus öfters für die Erläuterung der Manifestation Gottes und der Zweiwerdung verwendet wird, zwei Seiten aufweist: Wenn auf einer Seite auf der Welt Tag ist, so ist auf der anderen Seite zweifellos Nacht; genauso wie die Welt ist eine Seite der Weiblichkeit Licht und die andere Seite Finsternis. Nach einer weiteren Erklärung ist der eine Aspekt Animalität und der andere das wahre Gesicht, die Bedeutung und das Wesen der Weiblichkeit.⁶⁵⁷ Seine Stellvertreterin Cemâlnur Sargut (1952-) erläutert diese Unterscheidung mit den Begriffen der

⁶⁵⁴ Ibn ‘Arabī: *al-Tadbîrât al-Ilâhîya* (1919), S. 110.

⁶⁵⁵ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futûḥât* (1911), IV:341.

⁶⁵⁶ Vgl. Ken’ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 188.

⁶⁵⁷ Vgl. ebenda, S. 13, 268, 482.

Weiblichkeit (*dişilik*), die den unreifen Zustand der *Nafs*, und dem der Mutterschaft oder des wahren Weiblichen (*kadınlık*), die die durch Vervollkommenung das Bedeutungskind gebärende Seele darstellt.⁶⁵⁸ Wenn die Seele unreif ist, wird sie von weltlichen und materiellen Begierden und dem Ego beherrscht. Der Begriff der Mutterschaft drückt wiederum nicht den Besitz eines Kindes im äußeren Sinne aus, sondern die Erkenntnis seiner inneren Bedeutung durch die Vervollkommenung der Seele. Auch der Koran erzählt in der Person von Maria, die Jesus, das Wort und den Geist Gottes (*kalimat Allāh* und *rūḥ Allāh*) gebär, wie weit die Seele durch Vervollkommenung reifen kann.

Wenn wir das Weibliche nicht als eine Person, sondern als alles Erschaffene betrachten, parallel zu der Auffassung Ibn ‘Arabī, dass die Weiblichkeit und Männlichkeit ontologische Stufen darstellen, hat jedes Erschaffene und sich Offenbarende im Universum zwei Aspekte, einmal seine Wirklichkeit und einmal die Erscheinung dieser auf der Welt, also *Ḥaqq* und *Ḥalq*. Wie Kāšānī in der Auslegung des Verses: „*Ihm allein steht das Erschaffen (ḥalq) und der Befehl (amr) zu.*“ (Sure 7:54) ausführt, besteht das Erschaffene aus dem Verborgensein der Wirklichkeit in den Erscheinungsorten der Schöpfung;⁶⁵⁹ die Bedeutung ist jedoch eins. Die subtilen und deshalb nicht mit dem Verstand begreifbaren verborgenen Wirklichkeiten hat die zusammengesetzte Welt akzeptiert, und die Angelegenheiten entstanden zwischen diesen beiden.⁶⁶⁰ Der männliche als auch der weibliche Aspekt sind bei allen Erschaffenen vorhanden, und alles Erschaffene beruht auf diesen beiden.

Wie Ibn ‘Arabī drückt auch Ken’ān Rifā‘i aus, dass die Natur, die weiblich ist, beide Seiten, die weibliche als auch die männliche, in sich enthält: „Die Natur ist in Bezug auf ihre ursprüngliche Wirklichkeit aktiv (*fāil*), wobei wieder dieselbe, aufgrund der Manifestation und Verwirklichung der Formen göttlicher Namen in sich, rezeptiv (*münfail*) ist.“⁶⁶¹

Auch Eva, so Ibn ‘Arabī, wurde aus Adam erschaffen und hat aus diesem Grund zwei Bestimmungen: die Männlichkeit hinsichtlich ihres Ursprungs und die Weiblichkeit, die daraus abgeleitet wird.⁶⁶² Somit stellt Eva ein Beispiel für die

⁶⁵⁸ Vgl. Sargut: Söyleşi (2010), S. 5.

⁶⁵⁹ Vgl. Kāšānī: Tafsīr (2011), Kommentar zur Sure 7:54.

⁶⁶⁰ Vgl. Ibn ‘Arabī: Futūḥāt (1911), III:90.

⁶⁶¹ Ken’ān Rifā‘i: Sohbetler (2000), S. 249.

⁶⁶² Vgl. Ibn ‘Arabī: Futūḥāt (1911), IV:84.

Entzweiung eines Dings in der Sinneswelt dar.⁶⁶³ Das Verhältnis zwischen dem Geist (*rūh*) und der *Nafs* im Menschen schildert Ken'ân Rifâi gleichermaßen:

„Als Adam sich im Licht der Selbstoffenbarung auslöschend zugrunde ging, kam das Licht der Welten der Gottesallmacht (*ceberût*) und der Gottheit (*lâhût*) hinzu, und so kam Eva aus ihm zustande und Adam fand Trost darin, sie vor sich zu sehen. Denn sonst könnte er es auf dieser Welt nicht aushalten. So ist der abstrakte Geist (*rûh-u mücerret*) ins Herz gekommen und hat sich mit ihm vermählt, die *Nafs* wurde geboren und der Geist hat sich der *Nafs* untergeordnet.“⁶⁶⁴

In dieser Hinsicht gilt Eva für Ibn 'Arabî als mehrdeutig (*mutašābih*). Denn das Menschsein ist die Summe der Männlichkeit und Weiblichkeit.⁶⁶⁵ So wie in Sure 3:7 festgestellt wird, werden die Verse des Koran in eindeutige (*muḥkam*) und mehrdeutige (*mutašābih*) unterteilt, wobei in Sure 39:23 der Koran in seinem Ganzen als der „Schönste der Verkündung“ (*aḥsan al-ḥadīṭ*) und als ein „*mutašābih*“ Buch bezeichnet wird.⁶⁶⁶ Nach Ibn 'Arabî legte Gott mit der Verkündung der Existenz eindeutiger und mehrdeutiger Verse offen: Es gibt Dinge, die für uns verständlich sind, und Dinge, die nur Gott bekannt sind – diese kann Gott jedoch manchmal einem erwünschten Geschöpf auf gewünschte Weise eröffnen.

Wenn die Deutung der mehrdeutigen Verse von denjenigen gelernt wurde, die im Wissen festgegründet sind, so wurde dieses Lernen, laut Ibn 'Arabî, nicht durch ihr Denken und ihre Anstrengung, sondern durch die Verkündung Gottes verwirklicht, weil das Wissen des Mehrdeutigen nicht allein mit dem Verstand, ohne eine göttliche Verkündung, zu erschließen ist.⁶⁶⁷

So wird ersichtlich, dass sich der Begriff der Weiblichkeit und der Selbstoffenbarung in ihr im allgemeinen Sinne im direkten Verhältnis zum Verständnis des Sufismus

⁶⁶³ Vgl. ebenda, III:314.

⁶⁶⁴ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S.180; Ähnliche Darlegung in Suhrawardî: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 387.

⁶⁶⁵ Vgl. Ibn 'Arabî: Futūḥāt (1911), IV:84; Murata: The Tao of Islam (1992), S. 185.

⁶⁶⁶ Es gibt in der islamischen Literatur viele unterschiedliche Definitionen der Begriffe *muḥkam* und *mutašābih*, die sich in den meisten Fällen in den Kommentaren zum Vers 3:7 befinden, wonach der Koran aus eindeutigen (*muḥkam*) und mehrdeutigen (*mutašābih*) Versen besteht. Es gibt zwei andere Verse, die beide Begriffe gesondert erwähnen. In der Sure 11:1: „(Dies ist) ein Buch, dessen Verse eindeutig bestimmt und dann im Einzelnen erklärt sind“ wird der ganze Koran als ein eindeutiges Buch bezeichnet, während die Sure 39:23 den gesamten Koran als *mutašābih* feststellt. Für nähere Informationen siehe Kinberg: „*Muḥkamāt*“ and „*mutashābihāt*“ (1988), S. 143-172.

⁶⁶⁷ Vgl. Ibn 'Arabî: Futūḥāt (1911), III:517; el-Hakîm: Ibnü'l Arabî Sözlüğü (2005), S. 694.

„Gott, den Wahren, in den Erschaffenen zu betrachten“, befindet. Nach Ibn ‘Arabī sind die Unvergleichbarkeit Gottes (*tanzīh*) und Seine Verähnlichung (*tašbīh*) zwei grundlegende Aspekte der Realität. In einer Hinsicht ist die Welt anders als Gott, weil die Essenz Gottes absolut unvergleichbar (*munazzah*) mit allem ist. In anderer Hinsicht ist die Welt nicht getrennt von Gott, weil es auf der Welt nichts gibt außer den Namen und Eigenschaften Gottes. Er drückt diesen Gedanken auch mit dem Ausdruck *huwa-lā huwa*⁶⁶⁸ (Er-nicht Er) aus. Alles im Universum ist mit dem Sein sowohl identisch als auch nicht identisch. Die folgenden Worte des bekannten türkischen Sufi-Dichters Yunus Emre (gest. um 1321): „Ich liebe das Erschaffene um des Erschaffers willen.“ drücken dieselbe Bedeutung aus. Daraus folgernd wird die Feststellung Sâmiha Ayverdis deutlicher, dass sich Ken’ân Rifâîs Verständnis des Weiblichen im Wesentlichen nicht von seinem Verständnis des Sufismus trennen lässt⁶⁶⁹. Ayverdi beschreibt ihren *Murşid* (Geistigen Führer) und seine Weltanschauung wie folgt:

„Ken’ân Rifâîs Verständnis des *Taşawwuf* beruhte auf einer Weltanschauung, die darauf begründet ist, alles Existierende als *Hakk* (Wahrheit) und *Hakk* als alles Erschaffene (*halk*) zu erkennen, und verlangt vom Menschen, seinen vergänglichen Körper auf dem Wege des ewig Wahren (*Hakk*), d.h. im Dienst und für den Nutzen der Schöpfung, zu opfern. Denn er war ein wahrer Sufi, der die allumfassende Wirklichkeit (*küllî varlık*), welche in die menschliche Auffassung in Form von unendlichen Partikularia einfließt, in ihrer Gesamtheit – sie als eine bedeutungsvolle Einheit erkennend – in sich verinnerlichte.“⁶⁷⁰

Rûmî sagt, dass nur das vollkommene Auge den Ursprung (*aşl*) sehen kann, während der Schielende nicht den Ursprung, sondern das Abgeleitete (*far’*) sieht.⁶⁷¹ Denn er sagt: „Wenn es keine Augen gäbe, um die Werke Gottes zu sehen, würde sich der Himmel nicht drehen und die Erde nicht lachen.“⁶⁷² Auch für Ken’ân Rifâî bedeutet Menschsein, dieses Auge zu besitzen. Dieses scharfe und richtige Sehen ist nach ihm der Grund der Erschaffung. Dieses ist der Zweck, auf die Welt zu kommen. Wäre es überhaupt nötig, auf die Welt zu kommen, wenn diese Anschauung im Jenseits zu

⁶⁶⁸ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:418, 470, 474; IV:12; VI:73.

⁶⁶⁹ Vgl. Ayverdi [u.a.]: *Ken’ân Rifâî* (2003), S. 228.

⁶⁷⁰ Ebenda, S. 199.

⁶⁷¹ Vgl. Rûmî: *Maṭnawī* (1999-), V:1709.

⁶⁷² Ebenda, VI:1660-61.

erreichen wäre? Obwohl die ganze Welt der Schöpfung die Namen und Attribute Gottes darstellt, ist dies zu sehen nicht jedermanns Angelegenheit. Das Auge, welches das Antlitz Gottes (*Cemâl*) nicht sieht, wird nicht Auge genannt, sondern ist blind. Solch eine Anschauung zu erreichen, wird nur durch die Läuterung der Seele und durch das Gelangen zu ihrer ursprünglichen Reinheit realisierbar. So sagt Ken'ân Rifâi: „Die Schau der Schönheit Gottes erfolgt, indem das Licht der Einsicht nicht mit dem Finger der Seele bedeckt wird.“⁶⁷³ Der Spiegel des Herzens sollte vom Rost des Fremden (*ağyar*) und von allem außer Gott (*mâsivâ*) gereinigt werden, sodass sich die Formen der göttlichen Attribute in diesem Spiegel zeigen.⁶⁷⁴



⁶⁷³ Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 481, 397.

⁶⁷⁴ Vgl. Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 85.

5. Die Seele: *Nafs*

Die Seele (*nafs*), insbesondere ihre schlechten Eigenschaften und ihre auf diese Welt bezogenen Wünsche und Begierden, wird von vielen Sufi-Gelehrten seit den früheren Phasen des Sufismus als weiblich vorgestellt und symbolisiert. Auch in vielen Worten Ken'ân Rifâis sind diesbezüglich viele Beispiele auffindbar. Die dazugehörige Überlieferung des Propheten beschreibt die Seele in diesem negativen Sinn: „Dein schlimmster Feind ist deine *nafs*, die zwischen deinen beiden Körperseiten ist.“⁶⁷⁵ Auch in Rûmîs Maṭnawî sind mit „Mann“ die Vollkommenen und die Gotterkenner gemeint, die den Begierden ihrer *nafs* nicht unterliegen, mit „Weib“ dagegen die unwissenden Personen, die mit ihrem Ich sowie mit den Begierden ihrer *nafs* beschäftigt sind und diesen folgen.

Auf der anderen Seite ist die *nafs* die einzige Gelegenheit, Gott zu erkennen und zu erreichen. *Nafs* ist ein Begriff, der das Selbst des Menschen, sein Wesen und seine Existenz in der Welt und in der körperlichen Form ausdrückt. Aus den ihm zugeschriebenen verschiedenen Eigenschaften erkennen wir die Veränderbarkeit seiner Zustände, seine Fähigkeit zur Entwicklung und Vervollkommnung, die den Zweck seines Auf-die-Welt-Kommens darstellen. So befindet sich der Mensch ab dem Zeitpunkt seiner Schöpfung im materiellen und geistigen Sinne auf einer Reise.

Die Auslegungen Ken'ân Rifâis über die Geschichte „Der Wüstenaraber und seine Frau“ in seinem Maṭnawî-Kommentar bilden eine Hauptquelle dieses Kapitels über *nafs*, ihre Notwendigkeit bei der Erkenntnis Gottes und ihre Reise. In dieser Geschichte erzählt Rûmî die Auseinandersetzungen und den Streit zwischen der *nafs* und der Vernunft (*'aql*) in ihrem von der Einheit entfernten und zu unterschiedlichen Welten zugewandten Zustand, bis sie sich schließlich vereinigen.

Eine weitere Quelle sind drei lange, aufeinander folgende, in Form eines Traktats geschriebene Briefe von Ken'ân Rifâi, in denen er seinen engeren Freund und Nachfolger Server Hilmi Bey adressiert. Diese Briefe sind der ausführlichen Erläuterung der Beschaffenheit und Vervollkommnung der Seele und ihrer einzelnen Eigenschaften in jeder Stufe gewidmet. Der gleiche Inhalt wurde von Ken'ân Rifâi in

⁶⁷⁵ Baihaqî: Kitâb az-zuhd (1996), S. 156.

einem Gedicht mit dem Titel „Die Worte eines Gotterkenners, die ich zu einer Dichtung umschrieb“ zusammengeführt⁶⁷⁶ und in seine Gedichtsammlung aufgenommen. Anhand des Titels ist zu erkennen, dass er sich in seinen Briefen das Werk eines Sufi zunutze machte, welches das Thema abhandelte.

Die symbolisch-bildliche Darstellung der Rifāʿī-Nische⁶⁷⁷, die er für den Innendeckel seines Werkes über den Begründer der Rifāʿī-Ṭarīqa Aḥmad ar-Rifāʿī und über die Fundamente und Richtlinien der Rifāʿī-Ṭarīqa hat zeichnen lassen und die viele wichtige Symbole für den Rifāʿī-Pfad, den Kampf mit der Seele, die Stufen der Seele und die Besonderheiten der durchgelaufenen Stufen der *naḥs* während des Pfades beinhaltet, weiterhin die Passagen in seinen Lehrreden, in denen dieses Thema behandelt wird, bilden relevante Quellen, welche die diesbezüglichen Gedanken von Kenʿān Rifāʿī aufdecken.

5.1 Die Beschaffenheit der *Naḥs*

Der Begriff *naḥs*, welcher ein feminines Wort ist, bedeutet im Koran in den meisten Fällen das Selbst des Menschen, die menschliche Person, sein Dasein und seine Innenwelt mit all den guten und bösen Empfindungen und Gedanken.⁶⁷⁸ Wie vorhin erwähnt, vergleicht Kenʿān Rifāʿī die Geburt von *naḥs* aus dem Geist (*rūḥ*) mit dem Hervortreten Evas aus Adam⁶⁷⁹; wie aus Adam Eva zustande kam und Adam Trost in ihr fand, so ist der abstrakte Geist (*rūḥ-u mücerret*) ins Herz getreten und hat sich mit ihm vermählt, die Seele wurde geboren;⁶⁸⁰ so entstand zwischen der *naḥs* und dem Geist Liebe und Vertrautheit wie zwischen Adam und Eva.⁶⁸¹ Gemäß Ibn ʿArabī ist die Allseele, die aus dem Allintellekt zustande kam, weiblich; wie jedes Erste seine

⁶⁷⁶ Siehe dazu Kenʿān Rifāʿī: *İlâhiyât* (2013), S. 195: „Bir Ârif-i billâhʾin Nazma Tahvîl Ettigim Sözleri.“

⁶⁷⁷ Siehe dazu den Abschnitt 5.3.2 Die Reifung der *Naḥs*.

⁶⁷⁸ Siehe dazu Sure 3:61; 12:54; 51:20-21; vgl. Calverley: *Naḥs* (1927), II:893.

⁶⁷⁹ Siehe dazu Sure 4:1: „O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen erschuf, aus ihm seine Gattin erschuf und aus ihnen beiden viele Männer und Frauen entstehen und sich ausbreiten ließ.“, siehe auch Ibn ʿArabī: *Futūḥāt* (1911), III:314.

⁶⁸⁰ Vgl. Kenʿān Rifāʿī: *Sohbetler* (2000), S. 180.

⁶⁸¹ Vgl. dazu Sure 30:21: „Und es gehört zu seinen Zeichen, daß Er euch aus euch selbst Gattinnen erschaffen hat, damit ihr bei ihnen wohnt. Und Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch gemacht. Darin sind Zeichen für Leute, die nachdenken.“

Nachfolgenden durchdringt, so durchdringt ihre weibliche Eigenschaft die gesamten Einzelseelen.⁶⁸²

In der Deutung der Sure 111⁶⁸³ von 'Alā' ad-dawla as-Simnānī (gest. 1336) wiederum wird Abū Lahab, dem hier Verderben gewünscht wird, als *nafs* und seine Frau als die Lust der *nafs* interpretiert. Abū Lahab hatte eines Nachts durch seine Frau Gestrüpp und Dornen um die Kaaba legen lassen, um den Propheten am Umgang zu hindern, so wie die Triebseele dem Menschen, der die Kaaba seines Herzens umkreisen will, Hindernisse in den Weg legt.⁶⁸⁴

Das menschliche Dasein entstand durch das Zusammenkommen des Geistes und der Seele, also als Resultat der Eheschließung dieser beiden. Ibn 'Arabī erläutert die Beziehung zwischen Geist, Körper und Seele auf diese Weise. Die Teilseele wurde aus der Natur geboren; die Natur ist ihre Mutter und der göttliche Geist wiederum ihr Vater.⁶⁸⁵ In diesem Sinne stellt *nafs* eine Zwischenwelt zwischen diesen beiden Seiten dar.

Mit der Bezeichnung Ken'ān Rifā'is „ist die *nafs* das Verbinden des Geistes mit dem Körper (*cisim*), also das Versinken des Diamanten im Schlamm.“⁶⁸⁶ Während eine Seite der feinen, den Körper anführenden Substanz, die von den Sufis auch als „denkende Seele“ (*nefs-i nātika*) bezeichnet wird, zum reinen Licht, welches ihr Vater ist, schaut, so Ibn 'Arabī, blickt ihre andere Seite auf die bloße Finsternis, also auf die aus den vier Elementen Feuer, Luft, Wasser und Erde bestehende Natur. So ist diese feine Substanz zwischen Licht und Finsternis zum Vorschein getreten.⁶⁸⁷ Je nachdem welche dieser beiden Seiten dominiert, so wird ihre Wirkung dementsprechend erfolgen. Wenn sie nicht zu einer der beiden Seiten neigt, nimmt sie die Angelegenheiten in Ausgeglichenheit wahr, wird gerecht und entscheidet nach der Wahrheit.

⁶⁸² Vgl. al-Ḥakīm: al-Mu'ğam (1981), S. 145.

⁶⁸³ Sure 111: „Dem Verderben geweiht seien die Hände des Abū Lahab, und dem Verderben geweiht sei er! Nicht nützt ihm sein Vermögen und das, was er erworben hat. Er wird in einem lodernden Feuer brennen. Und auch seine Frau, sie, die Holzträgerin. An ihrem Hals hängt ein Strick aus Palmenfasern.“

⁶⁸⁴ Vgl. Meier: Die Wandlung (1955), S. 134.

⁶⁸⁵ Vgl. Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), II:189; Murata: Tao (1992), S. 144.

⁶⁸⁶ Ken'ān Rifā'i: Sohbetler (2000), S. 608.

⁶⁸⁷ Vgl. Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), II:239.

Die Sufis benutzen das Wort *nafs* im Allgemeinen im negativen Sinne, um damit ihre auf die Welt gerichteten Eigenschaften und Wünsche auszudrücken. Wie at-Tustarī folgert, begehrt die niedrige Seele die Welt, weil sie aus ihr stammt, aber der Geist (*rūḥ*) begehrt das Jenseits, weil er aus ihm stammt.⁶⁸⁸ Für Rūmī gleicht die Lage des Menschen einem Engelsflügel, der aus himmlischen Sphären stammt und an einen Eselsschwanz gebunden wurde.⁶⁸⁹ Der Mensch besteht aus zwei Hälften, der Engelshälfte und der animalischen Hälfte. Während seine Engelshälfte zum Himmel zugeneigt ist, neigt seine animalische Hälfte der niederen Welt zu.⁶⁹⁰ Rūmī überliefert den diese Unterscheidung zusammenfassenden Hadith im Maṭnawī folgendermaßen: „*Wahrlich, Gott der Höchste hat die Engel erschaffen und Vernunft in sie gelegt, und Er hat die Tiere erschaffen und Begierde in sie gelegt, und Er hat die Söhne Adams erschaffen und Vernunft und Begierde in sie gelegt; und wessen Vernunft über die Begierde siegt, der ist höher als die Engel; und wessen Begierde über die Vernunft siegt, der ist niedriger als die Tiere.*“⁶⁹¹ Nach diesem Hadith ist es möglich, drei Gruppen zu erstellen: die nur aus Vernunft bestehenden Engel, die ausschließlich aus Trieben bestehenden Tiere und die aus einem Gemisch von Vernunft und Trieben bestehenden Menschen. Als Gott den Engeln die Erschaffung des Menschen auf der Erde mitteilte sprachen die Engel: „*Willst Du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, während wir dein Lob singen und deine Heiligkeit rühmen?*“⁶⁹² Bei der Deutung dieses Verses betont Ken’ân Rifâi die besondere Lage des Menschen und sein geistiges Vermögen. Die Beschaffenheit des Menschen wurde mit den Begierden und den Eigenschaften der Triebseele verarbeitet. Doch diejenigen unter den Menschen, die ihre Menschlichkeit finden und zu ihrer ursprünglichen Identität gelangen, erhöhten sich über den Engeln und ließen sie vor sich niederwerfen.⁶⁹³ Ein Teil der Menschen dagegen, obwohl sie einen Verstand besitzen, wurden niedriger als die Tiere, weil sie Sklaven dieser animalischen Eigenschaften waren. Er sagt: „Wir alle haben eine Triebseele (*nefs*).“

⁶⁸⁸ Vgl. Tustarī: Tafsīr (2011), Kommentar zur Sure 110:2.

⁶⁸⁹ Vgl. Rūmī: Von Allem und vom Einen (1988), S. 190.

⁶⁹⁰ Vgl. Rūmī: Maṭnawī (1999-), IV:1502-1503, II:3037.

⁶⁹¹ Ebenda, IV:1497; vgl. auch Sure 7:149: „*Wir haben für die Hölle viele von den Djinn und den Menschen geschaffen. Sie haben Herzen, mit denen sie nicht begreifen; sie haben Augen, mit denen sie nicht sehen; und sie haben Ohren, mit denen sie nicht hören. Sie sind wie das Vieh, ja sie irren noch mehr ab. Das sind die, die (alles) unbeachtet lassen.*“

⁶⁹² Sure 2:30.

⁶⁹³ Andeutung auf die Sure 2:34: „*Und als Wir zu den Engeln sprachen: ‚Werft euch vor Adam nieder‘...“* (vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 475).

Jedoch gibt es wieder durch sie die Möglichkeit des Fortschreitens und Profitierens. So wie die uns über die Engel Erhöhende unsere *nafs* ist, so ist es auch wieder die *nafs*, die uns niedriger als die Tiere stellt.“⁶⁹⁴

Ken’ân Rifâi deutet darauf hin, dass die *nafs* den Menschen von Gott gegeben wurde als ein Mittel zur Vervollkommenung. Die *nafs* zieht den Menschen zur Erde, wobei der Geist zu Gott zieht.⁶⁹⁵ Die Aufgabe und Begabung der *nafs* besteht im Entfernen, Fliehen, also im Entfernt-Sein von Gott, wobei die Erfordernis des Geistes das Zusammenkommen mit Gott ist.⁶⁹⁶ Die Begabung von *nafs* besteht nicht im Anziehen, sondern im Abstoßen. Die des Geistes wiederum ist die Anziehung und Annäherung. Doch sowohl der Geist als auch die Seele sind hinsichtlich ihrer Aufgabe und Begabung im Recht. Aus dem Einen kommt negative und dem anderen positive Kraft zustande. Nur wenn sich diese beiden vereinigen, wird das Licht der Liebe entstehen. So wie allein positiver oder allein negativer Strom keine Lichtstrahlen erzeugen kann, so müssen Seele und Geist Einigkeit erzielen, damit die Verehrung und Liebe gegenüber Gott erwachen.⁶⁹⁷ So hat nach Ken’ân Rifâi der Mensch zwei Identitäten, er sagt diesbezüglich: „Du bist vieles, mit deiner wahren und wirklichen Identität. Du bist nichts, mit deiner triebhaften Identität (*nefsânî benlik*).“⁶⁹⁸ Annemarie Schimmel kritisiert in einem Brief an Sâmîha Ayverdi das westliche Verständnis des Humanismus und schreibt: „Der Mensch wird nur durch seine Beziehung zu Gott zum wahren Menschen. Wenn dieses Verhältnis nicht vorhanden ist, was bleibt übrig? Ein wenig Erde, ein wenig Tier. Dies ist die große Gefahr des Humanismus.“⁶⁹⁹ Ken’ân Rifâi sagt, dass Gott der Wahre sich nicht ohne den Menschen offenbarte. Seine Selbstoffenbarung (*tecellî*) erfolgt durch den Menschen, d.h. durch den menschlichen Zustand, Ihn in seinem Selbst (*kendi benliğinde*) zu spüren.⁷⁰⁰ Das ganze Universum ist der Spiegel der Namen und Attribute Gottes, jedoch ist der Mensch, da deren Erkennen und Wissen ihm

⁶⁹⁴ Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 607. Die Sure 95:4-6 weist ebenfalls auf diese Doppelnatur des Menschen aus Licht und Finsternis hin: „*Wir haben den Menschen in schönster ebemäßiger Gestalt erschaffen, dann haben Wir ihn in den niedrigsten der niedrigen Stände gebracht, ausgenommen die, die glauben und die guten Werke tun: Sie empfangen einen Lohn, der nicht aufhört.*“ (vgl. dazu auch Kāšānî: Tafsîr (2011), Kommentar zur Sure 95:4-6).

⁶⁹⁵ Vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 603.

⁶⁹⁶ Vgl. ebenda, S. 612.

⁶⁹⁷ Vgl. ebenda, S. 112, 64.

⁶⁹⁸ Ebenda, S. 632.

⁶⁹⁹ Ayverdi/Schimmel: Mektuplar (2015), S. 74.

⁷⁰⁰ Vgl. Ken’ân Rifâi: Listen (2011), S. 217; Ibn ‘Arabî: Iştilâh (1984), S. 38.

eigentümlich ist, das Geheimnis und der Grund der Schöpfung. Mit dem Ausdruck von Ibn 'Arabī ist er „die Pupille des Universums“.⁷⁰¹ Sosehr jeder Mensch potenziell die menschliche Substanz in sich trägt, gelten diese Worte jedoch für diejenigen, die ihre *nafs* geläutert und ihre Menschlichkeit gefunden haben. So wie es im Folgenden im Kapitel über die Stufen der *nafs* erkenntlich wird, ist die Verwirklichung dieses Zustandes für Ken'ân Rifâi erst ab der seelischen Stufe von *muṭma'inna* möglich.

Diese ganze Welt der Schöpfung, die Ken'ân Rifâi als die Welt des Nichtseins bezeichnet, da sie kein eigenes, selbstständiges Sein besitzt, wurde als Spiegel Gottes erschaffen. Denn diese ineinander verflochtenen, ausgestreckten Schatten⁷⁰² sind die Erzeugnisse der göttlichen Namen und Eigenschaften, die sich in den Spiegeln der Erschaffenen offenbaren.⁷⁰³ Das Herz des Menschen muss von den inneren Unreinheiten gereinigt werden, damit der Mensch sich selbst, das Universum und seine Lage in der Schöpfung erkennt und in unmittelbarer Nähe zur Wirklichkeit steht. Diesbezüglich überliefern die Sufi-Gelehrten als einen Hadith oftmals den Spruch: „*Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn.*“ Früher wurden Spiegel aus Stahl hergestellt und mussten gründlich poliert werden, um die Objekte vollkommen widerzuspiegeln.⁷⁰⁴ Weil das geläuterte Herz zum Spiegel Gottes wird, bilden die Läuterung der menschlichen Seele von ihren weltbezogenen Begierden und Wünschen und ihre Hinderung an Bosheiten eines der Hauptprinzipien des Sufismus, wie auch der koranische Vers über die Ungläubigen darauf hinweist (Sure 83:14): „*Das, was sie zu erwerben pflegten, hat sich (wie Rost) über ihre Herzen gelegt.*“⁷⁰⁵ Ken'ân Rifâi sagt:

„In deinem Körper, deinem Dasein zeigten sich die Zeichen Gottes. Gott der Wahre ist uns näher als unsere Halsschlagader.“⁷⁰⁶ Wenn wir uns selbst erkennen, tritt Gottes Wissen zum Vorschein. Derjenige, der dies verinnerlicht, erkennt sich selbst. Jeder ist Hüter des Landes seines Daseins. *Nafs*, Herz, Geheimnis, Form, Glieder, Sinne und körperliche Kräfte sind

⁷⁰¹ Vgl. Ibn 'Arabī: Bezels (1980), S. 51.

⁷⁰² Hinweis auf die Sure 56:30.

⁷⁰³ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbeter (2000), S. 581.

⁷⁰⁴ Für die Funktion des Spiegels in der Religionsgeschichte siehe Schimmel: Meine Seele (1995), S. 110.

⁷⁰⁵ Vgl. Schimmel: Die Zeichen Gottes (1995), S. 61.

⁷⁰⁶ Sure 50:16: „*Und Wir sind ihm näher als die Halsschlagader.*“

unter deinem Befehl. Du solltest sie mit Wahrheit und Gerechtigkeit behandeln, sie von Wünschen und Begierden fernhalten, vor Bosheiten schützen. Wenn dieser Zustand verwirklicht wird, erscheint im Spiegel der Seele (*can aynası*) das schöne Gesicht der Bedeutungen.“⁷⁰⁷

Im letzten, dem Propheten Muḥammad gewidmeten Kapitel von *Fuṣūṣ al-ḥikam*, wo Ibn ‘Arabī den Hadith „*Lieb wurden mir gemacht von eurer Welt drei Dinge, Frauen...*“⁷⁰⁸ ausführlich erläutert, versinnbildlicht die Frau gleichzeitig das Gottesdienertum und die Bereitschaft zum Aufnehmen. Aus diesem Grund wurde gesagt, dass der Diener Gott, den Wahren, in vollkommenster Weise in der Frau, also in seinem eigenen Dienertum betrachtet. Für Ibn ‘Arabī kann Gott ausdrücklich nicht getrennt von der Materie geschaut werden.⁷⁰⁹ Der Geist kann sich niemals getrennt von der Materie erschauen.⁷¹⁰ Denn Gott ist in Seiner Essenz jenseits aller Bedürfnisse der Welt. Somit ist ihm zufolge das Weibliche, als ein kosmisches, universelles Prinzip, das Vollendende des Mannes in der Erkenntnis, wie auch in der Existenz.⁷¹¹

Wie auch Ibn ‘Arabī andeutet, geht für den Menschen das Erkennen seines Selbst dem Erkennen seines Herrn voraus. Denn das Erkennen Gottes ist das Resultat der Selbsterkenntnis. Aus diesem Grund sagte der Prophet: „*Wer sich selbst kennt, erkennt seinen Herrn.*“⁷¹² Ibn ‘Arabī unterstreicht die zweifache Möglichkeit der Deutung dieses Hadithes. Einerseits kann man daraus die Unmöglichkeit der Gotterkenntnis schließen. Andererseits kann gesagt werden, dass der Hadith das Erkennen Gottes für möglich erklärt. Das Erkennen der *naḥs* bedeutet für Ken’ân Rifâi zu erkennen, dass die eigene Existenz des Menschen mit Gott beständig (*kâim*) ist und die nach seiner Fähigkeit zum Vorschein tretenden Selbstoffenbarungen (*tecellî*) von Gott stammen.⁷¹³ Sonst übersteigt das Erkennen Gottes in Seinem Ganzen die Grenzen eines jeden Menschen. Ken’ân Rifâi zufolge entspricht der Grad

⁷⁰⁷ Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 311.

⁷⁰⁸ Austin: Bezels (1980), S. 270.

⁷⁰⁹ Vgl. ebenda, S. 275.

⁷¹⁰ Vgl. Ibn ‘Arabī: Futūḥāt (1911), I:275.

⁷¹¹ Siehe dazu al-Hakim: Ibn ‘Arabī’s Twofold Perception of Woman: Woman as Human Being and Cosmic Principle (2002), S. 1-29.

⁷¹² Ibn ‘Arabī: Bezels (1980), S. 272.

⁷¹³ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken’ân Rifâi (2003), S. 529.

des Dieners in Bezug auf die Gotterkenntnis dem Grad seiner Fähigkeit. Also wird er Ihn nur im Maße seiner Fähigkeit erkennen.⁷¹⁴

So wie der Spiegel, welcher ein reines Gefäß zur Rezeption darstellt, als ein weibliches Objekt anerkannt wird, wurden auch die sich in diesem Spiegel offenbarenden Bedeutungen in manchen Ausdrücken der Sufis als weiblich dargestellt. Aḥmad Ġazzālī (gest. 1126), der Bruder des bekannten Theologen Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī, bemerkt zu Beginn seines bekannten Werkes, *Sawāniḥ al-‘uṣṣāq*, welches von der Gottesliebe handelt, die Schwierigkeit, Sinngehalte der Liebe in Buchstaben und Worte zu fassen. Diese Sinngehalte sind Jungfrauen, „Jungfrauen hinter einem Zeltvorhang, bis zu dessen Saum die Hand der Buchstaben nicht hinreicht. Obwohl es unsere Aufgabe ist, die Jungfrauen Sinngehalte in den stillen Kammern des Wortes den Männern Buchstaben zuzuführen, so ist doch in dieser Sache (sprachlicher) Ausdruck Andeutung.“⁷¹⁵ Ähnlich auch bei Bahā’-i Walad (gest. 1231), dem Vater von Rūmī, sind die paradiesischen weiblichen Gestalten Huris Verkörperungen der Freude und Liebe Gottes; alle Schönheiten, alles von freudiger Erregung, was ins Herz kommt, sind das Ergebnis von Gottes Strahlen.⁷¹⁶

Zusammenfassend ist die *nafs* nichts anderes als die Bedeutung Gottes, aus der sie entstand. Sie ist nach Ken’ân Rifâî die einzige Gelegenheit, diese Bedeutung zu erkennen und Gott den Wahren zu erkennen und zu erreichen. Wie Ibn ‘Arabī unterstreicht, schuf Er aus Adam (d.h. aus Adams Seele) seine Gefährtin⁷¹⁷, so dass sie nichts anderes als sein Selbst war.⁷¹⁸ Wenn der Mensch sich selbst kennt, erkennt er seinen Herrn, so wie der eine Schuh eines Paares Schuhe dem dazugehörigen ähnelt.⁷¹⁹ Ken’ân Rifâî drückt das gegenseitige Bedürfnis von Geist und *nafs* zueinander während ihrer Reise auf dieser Welt wie folgt aus:

⁷¹⁴ Vgl. dazu Ken’ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 17, 315, 541.

⁷¹⁵ Ġazzālī: Gedanken über die Liebe (1976), S. 7.

⁷¹⁶ Vgl. Meier: Bahā’-i Walad (1988), S. 244-260 (Abschnitt: Paradies und Huris).

⁷¹⁷ Hinweis auf die Sure 4:1: „O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen erschuf, aus ihm seine Gattin erschuf und aus ihnen beiden viele Männer und Frauen entstehen und sich ausbreiten ließ.“

⁷¹⁸ Vgl. Ibn ‘Arabī: Bezels (1980), S. 87.

⁷¹⁹ Vgl. Ibn ‘Arabī: Futūḥāt (1911), III:315.

„Der Geist kann allein nichts wissen. Auch die *nafs* kann alleinstehend nichts sehen. Gleichsam ist einer blind und der andere hinkend. Kannst du in einem klaren Glas dein Gesicht sehen, ohne Dunkelheit dahinter? Der Geist und die *nafs* müssen eins werden, damit sie ihren Herrn sehen. Der Körper ist wie eine Deckung (*siper*) für den Geist. Das heißt, wenn hinter der Seele (*can*) keine Deckung aus Körper vorhanden ist, so kannst du die Widerspiegelung des Geliebten (*cânan*) nicht sehen.“⁷²⁰

5.2 Die Notwendigkeit der Erziehung der *Nafs*

Obwohl die *nafs* geschaffen wurde, um als Spiegel zu dienen, verschwendet sie ihr Leben für ihre eigenen Begierden, fern von der Widerspiegelung der Schönheit Gottes und Seiner schönen Eigenschaften, wenn sie nicht erzogen wird und nicht glänzt.

Der Koran spricht von der Notwendigkeit ihrer Erziehung, der Erlösung derjenigen, die sie läutern und der Enttäuschung derjenigen, die sie mit Missetaten überdecken. Die Verse 7-10 der 91. Sure erläutern das gute und böse Potenzial der *nafs*, also ihre Dualität und die Unerlässlichkeit ihrer Läuterung (*tazkiya*): „*Und der Seele und dem, was sie zurechtformt, Und ihr ihre Lasterhaftigkeit und ihre Frömmigkeit eingibt! Dem wird wohl ergehen, der sie läutert, Und der wird enttäuscht sein, der sie mit Missetaten überdeckt.*“ Die *nafs* weist eine Beschaffenheit im menschlichen Körper auf, die böse Taten verherrlicht⁷²¹, betrügt und zu schlechten Taten führt⁷²², ihm einflüstert⁷²³, sich in der teuflischen Einflüsterung verfängt und mit dem Teufel mitwirkt.⁷²⁴ Sie ist der Vertreter des Teufels im Menschen. Ihre Wünsche und Begierden, die sich der Mensch zum Götzen macht, sind Faktoren, die ihn vom

⁷²⁰ Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 583, vgl. auch S. 48.

⁷²¹ Vgl. Sure 20:96: (Sāmīrî:) „*Ich habe erblickt, was sie nicht erblickt haben. So habe ich eine Handvoll Erde von der Spur des Gesandten gefaßt und sie dann hingeworfen. Auf diese Weise hat es mir meine Seele eingeredet.*“

⁷²² Vgl. Sure 12:18: „*Sie trugen auf sein Hemd falsches Blut auf. Er sagte: ‚Nein, eure Seele hat euch etwas eingeredet. (Es gilt) schöne Geduld (zu üben). Gott ist der, der um Hilfe gebeten wird gegen das, was ihr beschreibt.‘*“; 5:80: „*Schlimm ist das, was sie sich selbst vorausgeschickt haben.*“

⁷²³ Vgl. Sure 50:16: „*Wir haben doch den Menschen erschaffen und wissen, was ihm seine Seele einflüstert. Und Wir sind ihm näher als die Halsschlagader.*“

⁷²⁴ Vgl. Sure 7:175, 43:36.

Himmel fernhalten.⁷²⁵ Wie auch die Seele den Menschen über die Engel erhebt, ist sie wieder die, die ihn gegenüber den Tieren erniedrigt.⁷²⁶ Während das Tier Erscheinungsort nur einer schlechten Eigenschaft ist, kann der Mensch viele schlechte Eigenschaften in seiner Seele zusammentragen.⁷²⁷

Nach dem Koran kann sich die Seele, obwohl sie die Quelle der Bosheiten ist, durch Erziehung umwandeln, verschönern und gute moralische Charakterzüge erlangen. Diesbezüglich schreibt der Koran der *nafs* in Bezug auf ihre erfahrenen Zustände einige Besonderheiten oder Stufen zu. Es wird wiederholt bemerkt, dass eine der wichtigsten Funktionen der Propheten in der Reinigung der Seele besteht, wie es in der Sure 2:129 heißt: „*Unser Herr, laß unter ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte erstehen, der ihnen deine Zeichen verliest und sie das Buch und die Weisheit lehrt und sie läutert*“; weiterhin in der Sure 2:151: „*So wie Wir auch unter euch einen Gesandten aus eurer Mitte entsandt haben, der euch unsere Zeichen verliest, euch läutert und euch das Buch und die Weisheit lehrt und euch das lehrt, was ihr nicht wußtet*.“⁷²⁸ Dementsprechend ist der Begriff *ṭabīb al-qulūb* (der Arzt der Herzen) eine der am meisten verwendeten Bezeichnungen für den Propheten. Der große Mystiker Ḥarāqānī unterstreicht, dass diejenigen, die erhabene Stufen erreichen, sich nicht aufgrund der Vielheit ihrer Handlungen, sondern durch ihre Läuterung erhöhen.⁷²⁹

Als der Prophet aus einer Schlacht zurückkam, bewertete er den Kampf des Menschen mit seiner *nafs* als den größten, indem er sagte: „*Wir kehrten vom kleinen Kampf zum Großen*“⁷³⁰; in einem anderen Hadith, wo er sagte: „*Dein schlimmster Feind ist deine nafs, die zwischen deinen beiden Körperseiten ist*“⁷³¹, erläutert er den Grund, weshalb dies der größte Kampf sei, während er die *nafs* als den schlimmsten

⁷²⁵ Vgl. Sure 45:23: „*Hast du den gesehen, der sich zu seinem Gott seine Neigung gemacht hat*“; 79:40-41: „*Und dem, der den Stand seines Herrn gefürchtet und seiner Seele ihre (bösen) Neigungen verwehrt hat, wird das Paradies zur Heimstätte*.“

⁷²⁶ Vgl. Ken'ān Rifāi: Sohbetler (2000), S. 607.

⁷²⁷ Vgl. ebenda, S. 133.

⁷²⁸ Auch in der Sure 62:2 wird dies deutlich: „*Er ist es, der unter den Ungelehrten einen Gesandten aus ihrer Mitte hat erstehen lassen, der ihnen seine Zeichen verliest, sie läutert und sie das Buch und die Weisheit lehrt – sie befanden sich ja zuvor in einem offenkundigen Irrtum*.“

⁷²⁹ Vgl. 'Aṭṭār: Taḍkirat al-Awliyā' (2008), S. 598.

⁷³⁰ Ken'ān Rifāi: Seyyid Ahmed er-Rifāi (2008), S. 223; vgl. auch Tirmidī: Faḍā'il al-ḡihād 2; Aḥmad: Musnad, VI, 20; Baihaqī: Kitāb az-zuhd (1996), S. 373; Suyūṭī: al-Ġāmi' aṣ-Ṣaḡīr (o.J.), II:253.

⁷³¹ Baihaqī: Kitāb az-zuhd (1996), S. 156.

Feind des Menschen definiert. Auch für Ken'ân Rifâi ist das Hauptanliegen aller Religionen und des Korans das Entfliehen aus allen Begierden der *nafs* und den Lüsten der Natur.⁷³² Er sagt:

„Der Koran spricht von Anfang bis Ende vom vollkommenen Menschen. Er spricht von der Läuterung der *nafs* vom Schändlichen, von der Polierung des Geistes und der Durchführung der dafür notwendigen Handlungen, um die Vollkommenheit zu finden.“⁷³³

Für ihn liegt der Sinn des geistigen Pfads (*tarikat*) in der Erziehung der *nafs*.⁷³⁴ Der Koran überliefert als Belehrung die Geschichten der Völker, die sich den Trieben und den Begierden hingaben. Für den Niedergang des Volkes 'Âd sorgte ein vernichtender Wind, denn sie gaben sich den Begierden hin; die Ausartung ihrer *nafs*, so Ken'ân Rifâi, zeigte sich als ein Wind, der sie vernichtete.⁷³⁵ Also führten die Wünsche und Begierden jenes Volkes bzw. jenes Individuums sie zum Untergang und vernichteten sie. Deshalb muss derjenige, der Freude und Erlösung erreichen will, die Begierden und Wünsche seiner *nafs* überwinden.⁷³⁶ Ken'ân Rifâi sagt zusammenfassend: „Gegen die Befehle Gottes zu handeln, heißt so viel wie: ‚Gib mir Böses‘. Das Gute kommt von Gott, das Schlechte wiederum von der eigenen *nafs* des Menschen. Doch schließlich kommt alles von Gott.“⁷³⁷

Eines der Gedichte Ken'ân Rifâis trägt den Namen „*Das Wesen der vier Bücher ist die Erziehung der nafs des Menschen*“:

„Das Wesen der vier Bücher ist eins

Die Verbesserung des Zustandes von Adam.

Wisse! Die Worte der Prediger,

Der Scheichs, auch aller Bücher

Ist in diesen vier Worten zusammengefasst:

⁷³² Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 287.

⁷³³ Ebenda, S. 496.

⁷³⁴ Vgl. ebenda, S. 513.

⁷³⁵ Vgl. die Sure 51:41-42.

⁷³⁶ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 265, 287.

⁷³⁷ Ebenda, S. 523 f., Hinweis auf die Sure 4:79: „*Was dich an Gutem trifft, ist von Gott. Und was dich an Schlechtem trifft, ist von dir selbst.*“

Im Koran ist nach dem Namen „*Allāh*“ der Name „*Rabb*“, der am häufigsten verwendete göttliche Name, der über 900-mal darin vorkommt.⁷³⁹ Ken’ân Rifâi unterstreicht den feinen Unterschied zwischen *rubūbiyya* (Herrschaftlichkeit) und *ulūhiyya* (Göttlichkeit), also zwischen den Namen *Allāh* und *Rabb*. *Allāh* bedeutet der Erschaffer der Erde, des Himmels und des ganzen Universums. *Rabb* wiederum bedeutet der Erziehende, also der Erzieher der Welten.⁷⁴⁰

Im 66. Kapitel des *Futūḥāt*⁷⁴¹ erzählt Ibn ‘Arabī in Bezug auf die Erschaffung des Universums durch Gott von der Hierarchie der göttlichen Namen, die den Ursprung der Vielheit im Universum darstellen – diese sind feststehende Wesenheiten der Dinge (*al-a’yān at-tābita*) im göttlichen Wissen –, von deren Wunsch, erschaffen zu werden und sich durch ihre Bestimmung zu offenbaren, und von der besonderen Stellung des Namens „*Rabb*“ (der Erziehende) für die anderen Namen, also vom Bedürfnis der Welten nach diesem Namen, nach Ordnung, Erziehung und Verbesserung. Mit dem Wunsch nach Erschaffung und Offenbarung wandten sich die Namen der Reihe nach an die göttlichen Namen *al-Bārī* (der Schaffende), *al-Qādir* (der Allmächtige), *al-Murīd* (der Wollende), *al-‘Alīm* (der Allwissender) und *Allāh*. Wenn sich diese Wesenheiten und ihre Bestimmungen manifestieren, führt die Gegensätzlichkeit zwischen ihnen zum Kampf und zur Unstimmigkeit.⁷⁴² Die Namen wandten sich wieder an *Allāh*, damit Er Ordnung unter sie bringe. Daraufhin nimmt der beauftragte Name *Rabb* zwei Wesire zu sich: die Namen *mudabbir* und *mufaṣṣal*.⁷⁴³ *Allāh* setzte mit der Bestimmung des Namens *Rabb* Grenzen, brachte Regeln und Bräuche, um Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) zu gewährleisten und zu prüfen, wessen Handlungen die Schöneren sind. Der Gegensatz zum Frieden und Ordnung

⁷³⁸ Dört kitâbın zübdesi bir/Âdemin islâh-ı hâli, Vâizânın, şeyhlerin hem/Her kitâbın, bil makâli, Muhtasar şu dört kelâmda/Nefsin anla, bul cemâli! (Ken’ân Rifâi: *Îlâhiyât* (2013), S. 121).

⁷³⁹ Siehe dazu Chelhod: Note sur L’emploi du Mot Rabb dans le Coran (1958), S. 159-167.

⁷⁴⁰ Vgl. Ken’ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 562.

⁷⁴¹ Siehe Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:322-25; Chittick: *Imaginal Worlds* (1994), S. 129-36.

⁷⁴² Beispielsweise ist der Name *mu’izz* (Verehrender) gegensätzlich zu *mudill* (Demütigender), der Name *ḡafūr* (Verzeihender) zu *muntaqim* (Vergelter), *mānī* (Hindernder) zu *wahhāb* (Verleiher) usw.

⁷⁴³ Ibn ‘Arabī bezieht sich hier auf den Vers: 13:2: „*Er hat die Sonne und den Mond dienstbar gemacht – jedes läuft auf eine festgesetzte Frist. Er regelt (yudabbiru) die Angelegenheit. Er legt die Zeichen im Einzelnen dar (yufaṣṣilu), auf daß ihr über die Begegnung mit eurem Herrn Gewißheit heget.*“

(*iṣlāḥ*) ist Chaos (*ifsād*), so kann von Heil (*iṣlāḥ*) nur unter dem Zustand des Chaos gesprochen werden. Als die Engel erfuhren, dass Adam als Statthalter (Gottes) erschaffen wird, sagten sie (Sure 2:30): *„Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen.‘ Sie sagten: ‚Willst Du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet (yufsidu fihā) und Blut vergießt, während wir dein Lob singen und deine Heiligkeit rühmen?‘ Er sprach: ‚Ich weiß, was ihr nicht wißt‘.“* Die Engel sagten dies sich stützend auf ihr Wissen über die Wahrheiten, doch sie erkannten nicht die Weisheit Gottes in dieser Angelegenheit.⁷⁴⁴

Auch Rūmī beschreibt die *nafs* als eine bösertige Mutter, dessen Unheil (*fasād*) sich überall zeigt.⁷⁴⁵ Die Propheten und Gottesfreunde sind dabei für die Heilung der Krankheiten der *nafs* beauftragte Ärzte. Bleibende Annehmlichkeiten verlangen Anstrengung. Beispielsweise ist Lehm dem Lehm-Esser angenehm, weil er krank ist. Der Prophet und der Gottesfreund, die wie Ärzte sind, sagen, dass dies nicht wirklich angenehm ist, sondern von der Krankheit kommt. Weil es dem Menschen angenehm ist, möchte er den Worten des Arztes nicht glauben. In einem anderen Fall scheut sich der seine Hand gebrochene Mensch vor der Behandlung, da sie mit Schmerzen verbunden ist.⁷⁴⁶

Die Strafe einer Mutter für ihr Kind ist ein Teil ihrer Barmherzigkeit. So, wie Ibn ‘Arabī bemerkt, sind im Umfang und in der Weite der göttlichen Barmherzigkeit Schutz der Grenzen und Strafe als Gegenleistung mit inbegriffen. Gott quält nicht, sondern Er erzieht, Er ist der schönste Arzt.⁷⁴⁷ Auch in der ersten Sure des Koran „*Fātiḥa*“, so Ken’ān Rifāī, wird die Gotteseigenschaft der Herrschaftlichkeit (*rubūbiyyet*) mit der Barmherzigkeit (*rahmāniyyet*) und der Verfügungsgewalt über den Tag des Gerichts beschrieben.⁷⁴⁸ In dem folgenden Hadith des Propheten wird die Größe der Barmherzigkeit Gottes gegenüber der Mutterliebe und ihrer Barmherzigkeit betont. Nach einer Überlieferung von ‘Umar ibn al-Ḥattāb: *„Es kamen Frauen aus der Kriegsgefangenschaft zum Propheten, Allahs Segen und Friede auf ihm. Eine Frau von ihnen machte sich zur Aufgabe, Milch aus ihrer Brust zu drücken, um den Kindern davon zu geben. Als sie einen Knaben sah, nahm sie ihn,*

⁷⁴⁴ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:251; Chittick: *Imaginal Worlds* (1994), S. 127.

⁷⁴⁵ Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), II:780-85.

⁷⁴⁶ Vgl. Rūmī: *Von Allem und vom Einen* (1988), S. 261.

⁷⁴⁷ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:542.

⁷⁴⁸ Vgl. Ken’ān Rifāī: *Sohbetler* (2000), S. 542.

drückte ihn fest an ihren Leib und stillte ihn. Der Prophet, Allahs Segen und Friede auf ihm, sagte zu uns: ‚Haltet ihr es für möglich, dass diese Frau ihr Kind ins Feuer werfen würde?‘ Wir sagten: ‚Nein, niemals wird sie es tun können!‘ Der Prophet sagte: ‚Ich schwöre bei Allah, dass Allah gegen Seine Diener noch barmherziger ist, als diese Frau gegen ihr Kind‘. “⁷⁴⁹

Im Koran wird der Grund der Erschaffung des Todes und des Lebens als die Prüfung des Menschen hinsichtlich seiner guten und schlechten Taten verkündet⁷⁵⁰, und diese Welt wird als die Welt der Prüfung bezeichnet. Es heißt in der Sure 29:2-3: *„Meinen die Menschen, daß sie in Ruhe gelassen werden, nur weil sie sagen: ‚Wir glauben‘, ohne daß sie der Versuchung ausgesetzt werden? Wir haben schon diejenigen, die vor ihnen lebten, der Versuchung ausgesetzt. Gott wird gewiß in Erfahrung bringen, wer die Wahrheit sagt, und Er wird gewiß in Erfahrung bringen, wer die Lügner sind.“* Und in der Sure 2:155: *„Wir werden euch sicher Prüfungen aussetzen mit ein wenig Furcht und Hunger und mit Verlust an Vermögen, Seelen und Früchten.“*

Das Leiden wird in der islamischen Frömmigkeit als eine Prüfung interpretiert. Es wird z.B. in al-Ġazzālīs Iḥyā’ überliefert: *„Der Mensch wird durch das Leiden so geprüft, wie das Gold durch das Feuer geprüft wird.“⁷⁵¹* Wenn die *nafs* der Läuterung ausgesetzt wird, verändert dieser Vorgang nicht ihr Wesen und ihre Veranlagung. Das Legen von Gold und Silber in einem Tiegel und damit die Trennung von Erde ist eine Handlung, doch mit dieser Handlung wird Gold nicht Silber, und Silber kein Gold. Ken’ân Rifâî sagt:

„Wenn Gott den Menschen ein Leid zufügt, dient das dem Herausholen des Schatzes der Moral aus der Grube seines Körpers. Viele beschwerten sich, wenn sie einem Leid ausgesetzt sind, geraten in Unglauben und streiten mit Gott. Es gibt auch viele, die dies von Gott wissen, sich in Dankbarkeit befinden, Ihren Gott nicht vergessen. So trat in beiden Zuständen der Schatz der Moral jenes Menschen aus der Grube seines Körpers hervor.“⁷⁵²

⁷⁴⁹ Buḥārī: Adab, 18; Muslim: Tawba, 22.

⁷⁵⁰ Vgl. Sure 67:2: *„(Er), der den Tod und das Leben erschaffen hat, um euch zu prüfen (und festzustellen), wer von euch am besten handelt.“* Auch die Sure Hud: 7.

⁷⁵¹ Zitiert in Ritter: Das Meer der Seele (1978), S. 232.

⁷⁵² Ken’ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 397.

Das anvertraute Gut⁷⁵³, welches von Gott gegeben wurde und das der Mensch annimmt, während sich Himmel und Erde weigerten dieses zu tragen, war für Ken'ân Rifâi die Gottesliebe.⁷⁵⁴ Der Koran sagt, dass der Mensch durch die Annahme dieses anvertrauten Gutes Unrecht tat und unwissend war.⁷⁵⁵ Die Liebe [Gottes] ist solch ein schwer zu tragendes Gut, welches man nicht ertragen kann, ohne die *nafs* und all ihre Erfordernisse, die von Gott als Prüfung und mit dem Zweck der Vervollkommnung zu dienen gegeben wurde, zu zertreten. Laut Ken'ân Rifâi war der Mensch, mit der Annahme des anvertrauten Gutes, im Unrecht, weil er den Illusionen und Fallen der *nafs* entgegentrat, sich auf den Weg zu Gott begab, sich von seiner *nafs* befremdete und sich im Kampf zur Erhöhung seines Geistes befand; er konnte die ihn erwartenden Schwierigkeiten und Leiden nicht einschätzen, aufgrund dessen er als unwissend bezeichnet wurde.⁷⁵⁶

5.2.1 Mannhaftigkeit

Nach Ken'ân Rifâi sind die Menschen in zwei Gruppen aufgeteilt. Die erste Gruppe stellt die Menschen dar, deren Charakter tierisch ist und die sich davon nicht befreien konnten, obwohl sie in ihrer äußerlichen Form Mensch sind. Die zweite Gruppe wiederum besteht aus Menschen, die sowohl äußerlich als auch innerlich und moralisch Mensch sind. Der Koran zeigt ihre hohe Stellung mit den Worten: „*Wir haben den Kindern Adams Ehre erwiesen.*“⁷⁵⁷ Diese sind Männer (*erler*), so Ken'ân Rifâi, die ihrem Versprechen zu Gott treu bleiben⁷⁵⁸; doch die Einhaltung dieses Versprechens ist keine leichte Angelegenheit.⁷⁵⁹

⁷⁵³ Vgl. Sure 33:72: „*Wir haben das Vertrauenspfand den Himmeln und der Erde und den Bergen angeboten, sie aber weigerten sich, es zu tragen, sie waren erschrocken davor. Der Mensch trug es – er tut wirklich Unrecht und ist sehr töricht.*“

⁷⁵⁴ Dieses Gut wurde von islamischen Gelehrten als Liebe, Vernunft, Verantwortlichkeit, Willensfreiheit oder Kraft der Individuation unterschiedlich interpretiert (vgl. Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1995), S. 269; Elsdörfer: *Medizin, Psychologie und Beratung im Islam* (2007), S. 53).

⁷⁵⁵ „*Der Mensch trug es – er tut wirklich Unrecht und ist sehr töricht (ẓalūman ǧahūlan).*“ (Sure 33:72).

⁷⁵⁶ Vgl. Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 515.

⁷⁵⁷ Sure 17:70.

⁷⁵⁸ Hier ist der urewige Vertrag zwischen dem Menschen und Gott gemeint wie in der Sure 7:172: „*Und als dein Herr aus den Lenden der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft nahm und gegen sich selbst zeugen ließ: ‚Bin Ich nicht euer Herr?‘ Sie sagten: ‚Jawohl, wir bezeugen es.‘*“

⁷⁵⁹ Vgl. Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 205.

Es wird von Rābi‘a al-‘Adawiyya überliefert, dass sie sagte: „Wenn eine Frau auf dem Wege Gottes wandelt, kann sie nicht als ‚Frau‘ bezeichnet werden.“⁷⁶⁰ Damit übereinstimmend ruft Rūmī diejenigen, die auf dem göttlichen Pfad fortschreiten wollen, mit den Worten: „O Reisende, hole dir bei einem Reisenden Rat, denn der Rat einer Frau würde deine Füße lähmen.“⁷⁶¹ Mit Frau ist hier derjenige gemeint, der diese Reise nicht macht, an die Welt gebunden ist und an der Natur der *nafs* hängenbleibt. In einer anderen Auslegung Rūmīs versinnbildlicht die Frau die Schwäche und Dürftigkeit, auf dem Weg zu Gott voranzuschreiten und die *nafs* zu bekämpfen. Wenn der Mensch die Gotteszeichen, d.h. seine Hände und Füße, die von Gott als Zeichen der Arbeit gegeben wurden, verachtet, hält er sich für einen Mann, genauer betrachtet jedoch ist er ein Weib, das machtlos in der Bekämpfung der Feinde der *nafs* und des Teufels ist.⁷⁶² Rūmī bezieht sich in diesen Beispielen nicht konkret auf die Geschlechter und macht keinen Unterschied zwischen Mann und Frau in Bezug auf den Kampf des Menschen mit seiner *nafs*. Ihm zufolge sind manchmal in den Körpern der Männer Frauen verborgen, solche Männer werden aufgrund ihrer Schwäche als weiblich bezeichnet: „Da Kämpfen ganz und gar nicht die Sache von Frauen ist, wie könnte dann der Größere Heilige Krieg zu ihnen passen? Es mag sein, dass ein Rostam⁷⁶³ in einem Frauenkörper verborgen ist, wie bei Maria.“⁷⁶⁴ Ihre Geister blieben unter der Herrschaft ihrer *nafs*, die ihre Ehefrauen sind, abhängig und schwach.⁷⁶⁵

Ibn ‘Arabī stellt den Begriff *rağul* (Mann) ebenfalls, unter Beachtung seiner Besonderheiten und seiner Stufe, dem Weiblichen gegenüber.⁷⁶⁶ Hier ist nicht von Bedeutung, ob *rağul* männlich oder weiblich ist; damit wird diejenige Person bezeichnet, die die Besonderheiten der Mannhaftigkeit erlangt, und diejenige Stufe erreicht. Der Koran zählt in den von Ken‘ân Rifâi als „die Verse

⁷⁶⁰ Schimmel: *Meine Seele* (1995), S. 17.

⁷⁶¹ Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), IV:2210.

⁷⁶² Vgl. ebenda, I:944.

⁷⁶³ Berühmter Sagenheld der persischen Mythologie. Seine Legende wurde vom persischen Sufi-Dichter Senâi in Bezug auf den inneren Kampf des Menschen mit seiner *nafs* interpretiert (vgl. dazu Brujin: *Rustam* (1960), VIII:636-637).

⁷⁶⁴ Vgl. Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), VI:1883-85.

⁷⁶⁵ Vgl. Konuk: *Mesnevî Şerhi* (2009), 4:44.

⁷⁶⁶ Vgl. Hakîm: *İbnü’l Arabî Sözlüğü* (2005), S. 519.

über die Männer“ (*Ricâl âyetleri*) bezeichneten Versen einige Besonderheiten auf, die der Begriff „Männer“ trägt.

Diese vier Verse sind:

24:37: „*Männer, die weder Handel noch Kaufgeschäft ablenken vom Gedenken Gottes...*“

9:108: „*In ihr sind Männer, die es lieben, sich zu reinigen.*“

4:34: „*Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen.*“

33:23: „*Unter den Gläubigen gibt es Männer, die das wahr gemacht haben, wozu sie sich Gott gegenüber verpflichtet haben.*“

Ken'ân Rifâi interpretiert die Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau im Vers 4:34 als die Beherrschung des Menschen gegenüber seiner *nafs*. Er fasst die Bedeutung, die diese Verse im Sufismus haben, wie folgt zusammen: „Als Mann (*er*) werden diejenigen bezeichnet, die sich bei jeglicher Form der Beschäftigung mit der Welt nicht von Gott abwenden, ihr Äußeres und Inneres zu reinigen lieben, ihrer *nafs* überlegen sind und dem Versprechen zu Gott treu bleiben.“⁷⁶⁷

Auch Ibn 'Arabî überliefert in den *Futūḥāt* von Scheich Abū Muḥammad Abdullāh al-Šakkāz, den er in Granada traf und als einen der größten Scheichs, den er auf dem Gottespfad traf, bezeichnet, vier Verse, die er als Antwort auf die Frage „wer sind ‚Männer‘ (*riğāl*)“ zitiert; während die ersten beiden Verse mit den obigen übereinstimmen, zitiert er zwei weitere Verse: 22:27 und 7:46. Ibn 'Arabî betont, dass Gott in diesen Versen nicht ausschließlich die Männer meint; mit denen meint Er, ob Mann oder Frau, die menschliche Gattung.⁷⁶⁸ Wenn er von „Männern“ spricht, sind auch Frauen mit inbegriffen.⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 526.

⁷⁶⁸ Vgl. Ibn 'Arabî: *Futūḥāt* (1911), IV:10; I:187; IV:9. Ibn 'Arabî erwähnt in seinem Werk über das Leben und die Lehre von Dū'n-nūn al-Miṣrî (gest. 859) unter den Gottesmännern (*riğālullāh*), welchen Dū'n-nūn al-Miṣrî begegnete, auch die Frauen (vgl. Ibn 'Arabî: *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn* (1988), S. 236-241).

⁷⁶⁹ Vgl. Ibn 'Arabî: *Futūḥāt* (1911), II:7.

Ein anderer Begriff im Sufismus, der Stärke in der Bekämpfung der *nafs* ausdrückt, ist Jungmannentum (*futuwwa*). Als jemand zu Ken'ân Rifâi sagte: „Die *nafs* zu vernichten ist schwieriger als ein Land allein zu erobern“, antwortete er: „Ja, man sollte die Kraft von 'Alî, der [die Burg] Ḥaibar eroberte, besitzen, um dies zu schaffen. Denn die Beseitigung jeder der Wünsche der *nafs* ist wie die Eroberung der Burg Ḥaibar.“⁷⁷⁰

In der Geschichte des Sufismus wurden viele Begriffe benutzt, die Sufis in ihren verschiedenen Besonderheiten beschreiben: Liebender (*'āšiq*), Erkenner (*'ārif*), Sufi, Asket (*zāhid*) usw. Neben diesen ist *fatā* (Jungmann) ein Begriff, welcher die Kraft und Tapferkeit in der Bekämpfung seiner *nafs* ausdrückt und aufgrund des dem Propheten zugeschriebenen Wortes „*lā fatā illā 'Alî, lā sayfa illā dū'l-fiqār*“ (es gibt keinen *fatā* als 'Alî, kein Schwert als *dū'l-fiqār*) gilt der vierte Kalif 'Alî als Pol (*quṭb*)⁷⁷¹ der *futuwwa*.⁷⁷²

Der Begriff „*futuwwa*“ bezeichnet die Gesamtheit der rühmlichen Eigenschaften, die den ritterlichen jungen Mann (*fatā*) kennzeichnen, wie Freigebigkeit, Redlichkeit, Treue, Demut, gutmeinender Rat (*naṣīḥa*), Rechtleitung und Reue.⁷⁷³ As-Sulamî beschreibt die *futuwwa* mit den besonderen, schönen Eigenschaften eines jeden Propheten und der vier rechtgeleiteten Kalifen, er weist dadurch auf die Tragweite des Begriffs hin.⁷⁷⁴ Der Begriff *futuwwa* trägt für die Sufis eigentlich die Bedeutung des Auslebens der Moral des Propheten und seiner Gefährten auf ideale Weise. Futuwwa-Bünde, wo die Moral des Taṣawwuf das soziale Leben durchdringt und in der Geschichte in verschiedenen Formen institutionalisiert wurde, spielten eine wichtige Rolle in der Gesellschaft.⁷⁷⁵

⁷⁷⁰ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 105.

⁷⁷¹ Es gibt viele Arten von Polen. Diese sind die Freunde Gottes, um die sich die verschiedenen Realitäten und Eigenschaften des Universums drehen (vgl. al-Ḥakīm: al-Mu'ğam (1981), S. 909 ff., Chittick: The Sufi Path (1989), S. 371).

⁷⁷² Vgl. C. van Arendonk: Futūwa (1927), II:130; Thorning: Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens (1913), S. 204.

⁷⁷³ Vgl. ebenda.

⁷⁷⁴ Vgl. Sulamî: Der Sufi-Weg (1985), S. 43 f.

⁷⁷⁵ Für Näheres über *futuwwa*, ihre Entwicklung und ihre Beziehung zum Zunftwesen siehe: Thorning: Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens (1913); Cahen [u.a.]: Futuwwa (1960-), II:961 ff.; Schimmel: Mystische Dimensionen (1985), S. 348 ff.; As-Sulamî: Sufi-Weg (1983), S. 23-32 (die Einleitung von Chodkiewicz); Hartmann: Futuwwa und Malāma (1918), S. 193-198.

Der Prophet Abraham gilt als Gründer der *futuwwa* und deshalb wird er Vater der Jungmänner (*abū l-fityān*) genannt. Es fehlte an seinem Esstisch nie an Besuchern. Er erreichte eine so hohe Stufe in *futuwwa*, dass er bereit war, seinen Sohn um Gottes Willen zu opfern. Er zerstörte die Statuen und Götzen, die seine Leute anbeteten und wurde dafür von den Ungläubigen ins Feuer geworfen. Gott erwähnt ihn im Koran als *fatā* (Sure 21:60).⁷⁷⁶ Nach Abraham war der zweite *fatā* Joseph, der all seinen Geschwistern verzieh, die Feindschaft und Bosheit gegen ihn ausübten.⁷⁷⁷

So kann die Bedeutung des Begriffs *futuwwa* im Sufismus nicht mit einem einzigen Wort wiedergegeben werden; as-Sulamī zählt in seinem Werk über *futuwwa*, welches als das älteste der uns erhaltenen Werke zählt, um die Bedeutung der *futuwwa* im Sufismus zu behandeln, viele Definitionen des wahren *fatā* auf.⁷⁷⁸ Doch bildet der koranische Begriff *īṭār* (Altruismus), also „andere bevorzugen oder über sich selbst stellen“, welcher nach al-Ġazzālī⁷⁷⁹ die höchste Stufe von Freigebigkeit (*saḥāʾ*) ist, den Wesenskern der Moral der *futuwwa*, das sich in Freigebigkeit, Uneigennützigkeit, Selbstverleugnung, Selbstentsagung usw. zeigt.

Nach Kenʿān Rifāʾi ist die wahre Freigebigkeit die Aufopferung der Wünsche der *nafs*.⁷⁸⁰ Als jemand in seiner Gesellschaft eines Tages über jemanden lästerte, der bekannt war für seinen Geiz, unterbrach er ihn mit folgenden Worten: „Wir sind auch geizig, besitzen solche Schlechtigkeiten, welche wir nicht um Gottes Willen hingeben können. Solange wir diese nicht hingeben, kann man uns nicht als freigebig bezeichnen.“⁷⁸¹ Der Begriff „*ḡawānmarḍ*“, die persische Übersetzung von *fatā*, wurde ins Türkische als „*cömert*“ (freigiebig) übertragen. In vielen Überlieferungen in den Hadith-Quellen über die Freigebigkeit des Propheten von den Gefährten des Propheten wie ʿAlī, Abdullāh b. ʿAbbās, Abdullāh b. ʿUmar, Anas b. Mālik wurde der Prophet als der Freigebigste aller Menschen bezeichnet.⁷⁸² Die Hidschra war auch ein Geschehnis, worin eine der schönsten Beispiele der Freigebigkeit und Opferbereitschaft erlebt wurde. Für Abū l-Ḥasan al-Buṣaṅḡī (gest. 959-60) ist

⁷⁷⁶ Vgl. Thorning: Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens (1913), S. 50.

⁷⁷⁷ Vgl. ebenda, S. 204.

⁷⁷⁸ Siehe dazu Sulamī: Der Sufi-Weg zur Vollkommenheit (1983); Quṣayrī: Das Sendschreiben (1989), S. 319-325.

⁷⁷⁹ Vgl. al-Ġazzālī: *Iḥyāʾ* (1866), III:213.

⁷⁸⁰ Vgl. Kenʿān Rifāʾi: *Sohbetler* (2000), S. 400.

⁷⁸¹ Ayverdi [u.a.]: Kenʿān Rifāʾi (2003), S. 525.

⁷⁸² Vgl. Buḥārī: *Badʾ al-waḥy* 5, *Ṣaum* 7, *Manāqib* 23; Muslim: *Faḍāʾil* 48, 50, 56, 57.

futuwwa der Zustand, womit Gott im folgenden Vers die muslimischen Helfer (*anṣār*) in Medina charakterisiert, die den muslimischen Mekkanern nach ihrer Flucht vor den Polytheisten und aus ihrer Heimat Mekka halfen: „Und jene, die vor ihnen in der Behausung (des Islam) wohnten und im Glauben heimisch geworden sind, lieben jene, die bei ihnen Zuflucht suchten, und hegen in sich kein Verlangen nach dem, was ihnen gegeben wurde, sondern sehen (die Flüchtlinge gern) vor ihnen selbst bevorzugt, auch wenn sie selbst in Dürftigkeit leben. Und wer vor seiner eigenen Habsucht bewahrt ist – das sind die Erfolgreichen“ (Sure 59:9).⁷⁸³

Ken'ân Rifâi zufolge ist die höchste Stufe der Freigebigkeit, des Gebens, sich von den Finsternissen der *nafs* und den körperlichen Begierden zu befreien. Der die Fronten des Feindes in Kriegen zerstörende Held ist unwichtig; der wahre Held ist derjenige, der den Krieg mit seiner eigenen *nafs* gewinnt, er besiegt seine eigene *nafs* im Schlachtfeld, er vernichtet sie.⁷⁸⁴ So drückt die *futuwwa* die Reifung des Menschen während seiner Bekämpfung seiner *nafs* aus, indem er aus der Schwäche und Kindlichkeit heraustritt, also seine Erkenntnis des Weges, den er durchläuft und seine Verstärkung. Ibn 'Arabî sagt, dass die *futuwwa* ein Zeitabschnitt zwischen Kindheit und dem Alter, also die Spanne zwischen der Pubertät bis zur Erreichung des 40. Lebensjahres darstellt. Zusammengefasst ist die *futuwwa* – wie Ibn 'Arabî andeutet – die Station der Kraft. In ihr befindet sich keinerlei Schwäche. Ohne das Vorhandensein der Kraft ist die Durchführung der *futuwwa* für den Menschen unmöglich.⁷⁸⁵ Jungmann (*fatā*) ist derjenige, der während seines Umgangs mit den Erschaffenen all seine Kraft in Gott zufriedenstellender Weise verwendet.⁷⁸⁶

As-Sulamî verwendet in vielen Stellen seines biographischen Werkes für die Sufi-Frauen das Wort *niswān*, um die weiblichen Praktizierenden von *futuwwa* zu bezeichnen.⁷⁸⁷ Jedoch ist der Begriff Jungmann (*fatā*) ebenfalls für die Frauen verwendbar. Für eine Sufi-Frau bemerkt Ibn 'Arabî, er habe in seiner Zeit keine jungmannhaftere gesehen als sie.⁷⁸⁸

⁷⁸³ Vgl. Suhrawardî: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 227.

⁷⁸⁴ Vgl. Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 169.

⁷⁸⁵ Vgl. Ibn 'Arabî: Futūḥāt (1911), I:241.

⁷⁸⁶ Vgl. ebenda, I:244.

⁷⁸⁷ Vgl. Sulamî: Early Sufi Women (1999), S. 66.

⁷⁸⁸ Vgl. Austin: Sufis of Andalusia (1971), S. 154.

Nach Ken'ân Rifâi muss man sein am meisten geliebtes Ding reichlich spenden, um die Zusammenkunft und Nähe zu Gott zu erreichen.⁷⁸⁹ Also besteht die höchste Stufe der Freigebigkeit und des Gebens darin, sich von den Finsternissen der *nafs* und den körperlichen Begierden zu befreien. In Bezug darauf werden die sich auf dem Pfad des *Taşawwuf* befindenden „*Murīd*“ (der den Willen hat [den Pfad zu betreten]) genannt. Es ist nicht einfach *Murīd* zu sein. Der Pfad ist lang und erfordert ständigen inneren Kampf. Es wurden seit den Anfängen der Geschichte des *Taşawwuf*, neben den Kapiteln in klassischen Quellen, auch viele eigenständige Werke geschrieben über die Eigenschaften, die ein *Murīd* besitzen muss.⁷⁹⁰ Für Ken'ân Rifâi liegt im Kern dieser Eigenschaften, von den Wünschen der *nafs* zu geben. *Murīd*-Sein erfordert die Beherrschung seiner *nafs*.⁷⁹¹ Er bezeichnet wiederum diejenigen, die diesen Weg lieben, jedoch noch nicht die Kraft besitzen diese Entschlossenheit und Stärke zu zeigen, als „*muḥibb*“ (Liebender): *Muḥibb* ist der, der um Gottes Willen nur seinen Besitz, der *Murīd* wiederum ist der, der sowohl von seiner *nafs* als auch von seinem Besitz aufbraucht, wobei der Ausdruck im Koran „sie geben von ihrem Leben und ihrem Gut“ auf sie bezogen ist.⁷⁹² Die Stufe des *Murīds* ist höher als die des *muḥibbs*. Denn im *Murīd*-Sein gibt es die Ehre, von den Wünschen der *nafs* ausgiebig auszugeben.⁷⁹³

5.3 Die Reise des Menschen auf der Welt: Die Reise der *Nafs*

Die Sufis verwendeten die Reise-Motive öfters, um die geistige Entwicklung des Menschen und den Vervollkommnungsprozess der *nafs* darzustellen. Sowohl das Leben des Menschen im Diesseits als auch sein geistiger Verlauf wurden als ein „Weg“ bezeichnet. Auch die Begriffe wie *Ṭarīqa* und *sulūk* (das Schreiten) im

⁷⁸⁹ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbeter (2000), S. 473; Hinweis auf die Sure 3:92 „Ihr werdet die (wahre) Frömmigkeit nicht erlangen, bis ihr von dem spendet, was ihr liebt“

⁷⁹⁰ Siehe dazu Milson: A Sufi Rule for Novice. Kitāb ādāb al-murīdīn of Abu al-Najīb al-Suhrawardī (1975); al-Muḥāsibī: Kitāb al-Waṣāya (1986); Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), IV:576-719; Quṣayrī: Sendschreiben (1989), S. 536-548 (al-waṣāya lil-murīdīn).

⁷⁹¹ Nach al-Quṣayrī heißt *Murīd* nach der sprachlichen Ableitung Wollender, der einen Willen hat; im Sprachgebrauch der Sufis jedoch ist *Murīd* derjenige, der keinen Willen hat. Mit dem Wollen sind die Begierden und Lüste der unreifen *nafs* gemeint. Al-Quṣayrī führt andererseits aus, dass der Wille Voraussetzung für das Streben des Menschen nach Gott ist. Siehe für die unterschiedlichen Bedeutungen und Gebrauchsweisen des Begriffs *Murīd*: Meier: Fawā'ih (1957), S. 224 ff.

⁷⁹² Hinweis auf die Sure 9:111: „Allah hat von den Gläubigen ihr Leben und ihr Gut für das Paradies erkaufte.“

⁷⁹³ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbeter (2000), S. 210.

Sufismus weisen darauf hin. Die kurzen koranischen Angaben über die Himmelfahrt des Propheten (*mi'rāğ*) oder die nächtliche Reise (*isrā'*, Sure 17:1), die Vision in der 53. Sure (Vers 1-18) und die zugehörigen Erzählungen in den Hadithen boten Anlass zu den zahlreichen Interpretationen unter der späteren Tradition des islamischen Denkens und der Spiritualität, die viele symbolische Darstellungen des geistigen Wegs enthalten. Auch den Begriff Hidschra, welcher das Erlebnis der Auswanderung des Propheten und der mekkanischen Muslime darstellt, interpretierten die Sufis als „das Verlassen des Verbotenen und die Entfernung von Bosheiten“ und als „das Antreten einer Reise, um die *nafs* zu erziehen“; sie betrachteten die geistige Reise, die sie als „*sayr wa-sulūk*“ bezeichnen, als eine Art Hidschra.⁷⁹⁴ In diesem Zusammenhang überliefert al-Buḥārī den folgenden Hadith: „*Ein Auswanderer (muḥāğir) ist der, der das verlässt, was Allah verboten hat.*“⁷⁹⁵ Nach Ibn 'Arabī ist der Auswanderer derjenige, der alles, was Gott und der Prophet von ihm verlangen zu verlassen, verlässt und dabei fern von jeglichem Zweifel und Zwang mit innerer Ruhe handelt.⁷⁹⁶

Der Mensch befindet sich ab dem Zeitpunkt, an dem Gott ihn erschuf, im Diesseits und im Jenseits auf einer Reise; deswegen ist es niemals angebracht, sesshaft zu bleiben.⁷⁹⁷ Folgende Worte Ken'ân Rifâîs hängen heute noch im griechischen Gymnasium Fener in Istanbul, wo er trotz seines Ruhestandes weiterhin unterrichtete, neben seinem Bild: „Verbleibe nicht dort, wo du dich befindest, schreite fort! Schreite fort, ganz gleich wie weit du kommst! Das Vergehen deiner Lebenszeit soll nicht deine Annäherung zum Grab bedeuten. Laufe und immer wieder laufe! Falls der Tod dich doch auf dem Weg erfasst, so ist es Gottes Wille, wichtig ist hierbei, dass du nicht stehenbleibst.“ Auf der sich kontinuierlich in Transformation und Entwicklung befindenden Welt ist nach ihm alles, auch was wir als Materie bezeichnen sowie auch die Natur, in Bewegung und Entwicklung. In einem solchen System, wo es keinen Platz für das Stehenbleiben gibt, bedeutet das Stehenbleiben eine Rückentwicklung.⁷⁹⁸

⁷⁹⁴ Vgl. Maybudî: *Kashf al-asrâr* (2015), Kommentar zur Sure 4:100; Kāšānî: *Tafsîr* (2011), Kommentar zur Sure 8:75.

⁷⁹⁵ Buḥārî: *îmān*, 10.

⁷⁹⁶ Vgl. Ibn 'Arabî: *Futūḥāt* (1911), II:37.

⁷⁹⁷ Vgl. ebenda, I:401.

⁷⁹⁸ Vgl. Ken'ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 254, 241, 568; Ayverdi [u.a.]: *Ken'ân Rifâî* (2003), S.137.

Der Mensch befindet sich, weil er im Kampf mit der *nafs* ist, in dieser Welt auf einer Reise; diese Reise wird vollendet, wenn der Geist die *nafs* beherrscht.⁷⁹⁹ So ist diese Reise eine Reise der Veränderung und Wandlung der *nafs*. Ibn ‘Arabī beschreibt den Wanderer als einen, der mit seinem Zustand und seiner Erfahrung, und nicht mit seinem Wissen, die Stationen durchläuft.⁸⁰⁰

Wie auch vorhin erwähnt wurde, erzählt die erste Geschichte des Maṭnawī vom König des Geistes, der sich auf die Reise in die Welt begibt mit dem Ziel, Erkenntnis zu jagen. Als er auf die Welt kam, verliebte er sich in die Konkubine der *nafs*, die Gott ihm für seine Vervollkommenung als Weggefährtin gab, und somit vergaß er seinen eigentlichen Zweck.⁸⁰¹ Der Mensch ist für eine bestimmte Aufgabe auf diese Welt gekommen; wenn er diese nicht erfüllt, so ist es, als hätte er nichts vollbracht. Wenn ein König zum Beispiel, so Rūmī in *Fīhi mā fīhi*, jemanden mit einer besonderen Aufgabe in ein Dorf geschickt hätte und dieser hingehet, viele andere Dinge tut, diese bestimmte Aufgabe aber nicht erfüllt hat, so ist es, als hätte er nichts getan.⁸⁰² Gott hat dem Menschen einen hohen Wert gegeben und die Kinder Adams geehrt. Das anvertraute Gut, dessen Annahme sich Himmel und Erde weigerten, nahm der Mensch auf sich und somit wurde er für diese Aufgabe, die Himmel und Erde nicht in der Lage sind zu erfüllen, verantwortlich und dadurch wertvoll. Gott gab dem Menschen die Fähigkeit, Ihn zu erkennen und zu lieben, was Er keinem anderen Erschaffenen gewährte.

Ken’ān Rifā’i unterteilt die Menschen, entsprechend dem Bewusstsein ihres Lebenszweckes auf dieser Welt, in drei Gruppen: Erstere wissen nicht den Grund, weshalb sie auf diese Welt gekommen sind, und dass der Zweck dieser im Gewinnen der Vollkommenheit liegt; sie vergötzen Essen, Trinken, Schlafen und Geschlechtsverkehr, also messen sie diesen übermäßigen Wert bei. Die Angehörigen dieser Gruppe können nicht zu ihrem Ursprung in den höheren Sphären zurückkehren, weil sie ihre Menschlichkeit nicht gefunden haben und damit auf der animalischen Stufe zurückgeblieben sind. Die zweite Gruppe wusste, dass der Zweck des Auf-die-Welt-Kommens im Erlangen der Vollkommenheit liegt, jedoch neigten sie dazu, ihre *nafs*, ihre Kinder, Gut und Status zu vergötzen, konnten diese nicht

⁷⁹⁹ Vgl. Ken’ān Rifā’i: *Sohbetler* (2000), S. 147.

⁸⁰⁰ Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:134; Ibn ‘Arabī: *Iṣṭilāḥ* (1984), S. 29.

⁸⁰¹ Vgl. Ken’ān Rifā’i: *Listen* (2011), S. 12.

⁸⁰² Vgl. Rūmī: *Von Allem und vom Einen* (1988), S. 67.

aufgeben, ihre *nafs* nicht erkennen und damit die erhabene Station nicht erreichen. Sie konnten den Zweck des Auf-die-Welt-Kommens nicht erfüllen. Die dritte Gruppe wiederum wusste, dass sie für die Vervollkommenung auf die Welt gekommen ist, sah sich dort als Besucher und erlangte die Vollkommenheit, indem sie den Götzen der *nafs* zerstörte.⁸⁰³ Ken'ân Rifâi sagt:

„Auf dieser Welt gibt es drei Arten von Reisen. Die erste ist die Reise auf der Welt (*dünyâ yolculuğu*); die Mittel (*sermaye*) dieser sind die der Welt zugehörigen Dinge. Die Reisenden dieses Weges haben am Ende keinerlei Gewinn und bleiben besitzlos. Die zweite ist die Reise zum Jenseits (*âhiret yolculuğu*), wobei ihre Mittel darin bestehen, sich mit Gottesdienst und Anbetungen zu beschäftigen. Der Gewinn dieser Reise ist das Paradies. Die dritte Art ist die Reise zu Gott, ihre Mittel liegen in der Gotterkenntnis und ihre Errungenschaft in der Begegnung (*likâ*) und im Antlitz Gottes (*cemâl*).“⁸⁰⁴

Auch Maybudî unterteilt in seinem Korankommentar bei der Deutung des Verses 4:100: „*Wer auf dem Weg Gottes auswandert (yuhâğir), findet auf der Erde viele Auswege und ergiebige Versorgung. Und wer aus seinem Haus hinausgeht, um zu Gott und seinem Gesandten auszuwandern, und dann vom Tod ereilt wird, dessen Lohn obliegt Gott*“, die Auswanderer in ähnlicher Weise in drei Gruppen: Eine Gruppe wandert um der Welt willen aus. Er überliefert diesbezüglich den Hadith: „*Diese Welt ist der Anfang aller Übel*“ und den Vers 8:67: „*Ihr wollt die Güter des Diesseits, und Gott will das Jenseits.*“ Die Auswanderung der zweiten Gruppe ist um des Jenseits willen. Sie pilgern, beten, gedenken Gottes. Die dritte Gruppe sind die Gotterkenner, deren Auswanderung um ihres Herrn willen geschieht. Der große Sufi-Meister des 11. Jahrhunderts Abū l-Ḥasan al-Ḥaraqānī (gest. 1033), der die wichtigen Namen des Sufismus wie Abū Ṣa'īd Abī l-Ḥayr (gest. 1049), al-Quṣayrī (gest. 1072) und 'Abd Allāh al-Anṣārī (gest. 1089) unmittelbar beeinflusst hatte, weist mit seiner Aussage: „Die Leute der *futuwwa* sind nicht auf dem Weg zum Paradies, sondern auf dem Weg zu Gott“ auf die dritte Gruppe hin, d.h. auf die Reise, die durch die Bekämpfung der *nafs* zu durchlaufen ist.⁸⁰⁵

⁸⁰³ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 436.

⁸⁰⁴ Ebenda, S. 430.

⁸⁰⁵ Vgl. Attâr: Tezkiretül-Evliyâ (2002), II:272.

Maybudī schildert die Entwicklung der Reise der letzten Gruppe, die im Inneren des Menschen abläuft: „Sie wandern innerhalb ihrer eigenen Beschaffenheit aus. Sie wandern innerhalb der Schleier ihrer *nafs* aus, bis sie das Herz erreichen; sie wandern innerhalb der Schleier des Herzens aus, bis sie den Geist erreichen; sie wandern innerhalb der Schleier des Geistes aus, bis sie die Vereinigung mit dem Geliebten erreichen.“⁸⁰⁶

Ken’ân Rifâî beschreibt die Reise dieser dritten Gruppe ebenfalls als eine Reise innerhalb des Herzens: „Der Weg ist das [erleuchtete] Herz (*gönül*), der Reisende bist du. Gehen ist, selbstlos zu sich selbst zu gehen. Zuerst wirst du aus dir herausgehen, später wirst du selbstlos zu dir kehren. Wissen ist die Wahrheit zu verstehen, Finden ist mit Bezeugung diese zu schauen, Werden ist ohne Mangel, ohne Zusammenkommen (*ittisâl*) und Trennen (*infisâl*) die Vereinigung zu erreichen.“⁸⁰⁷

Diese von Ken’ân Rifâî genannten und im Kommentar von Maybudī vorhandenen drei Arten der Reise entsprechen den drei Gruppen, die in der 56. Sure des Koran angeführt werden: die Leute der rechten Seite (*aşhâb al-maymana*), die Leute der unglückseligen Seite (*aşhâb al-ma’s’ama*) und die Leute, die in die Nähe (Gottes) zugelassen werden (*al-muqarrabûn*).⁸⁰⁸ Ken’ân Rifâî zufolge sind die als *muqarrabûn* bezeichneten Leute die Liebenden Gottes; sie lernten diese Liebe in der Urewigkeit und kamen damit. Er sagt: „So verschwenden diese Nahen der Urewigkeit (*ezel yakınları*), die Vordersten, die aus der Urewigkeit gewinnend kamen, da sie als gelehrt kamen, die Gabe des Auf-die-Welt-Kommens nicht; sie vertreiben ihre Zeit nicht mit vergänglichen und einfachen Genüssen der Welt.“⁸⁰⁹

⁸⁰⁶ Maybudī: *Kashf al-asrâr* (2015), Kommentar zur Sure 4:100.

⁸⁰⁷ Ken’ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 585, 381. Die Bezeichnung dieser drei Stufen Wissen, Finden und Werden (*bilmek, bulmak, olmak*) im türkischen Taşawwuf, die den drei Gewissheitsstufen, Wissen der Gewissheit (*’ilm al-yaqîn*), Vision der Gewissheit (*’ayn al-yaqîn*) und Wahrheit der Gewissheit (*ḥaqq al-yaqîn*) entsprechen, gehört ursprünglich dem türkischen Sufi-Meister, Dichter und Gründer der Bayrâmîyye Tarîqa Hacı Bayrâm-ı Velî (gest. 1429). Siehe für diese drei Stufen: Ken’ân Rifâî: *Mesnevî Hatıraları* (2013), S. 216. Für die drei Stufen der Gewissheit siehe Sarrâğ: *Schlaglichter* (1990), S. 125, 347; Suhrawardî: *Die Gaben der Erkenntnisse* (1978), S. 55, Quşayrî: *Sendschreiben* (1989), S. 142.

⁸⁰⁸ Vgl. die Sure 56:7-11: „Und ihr in drei Gruppen aufgeteilt werdet. Die von der rechten Seite – was sind die von der rechten Seite? Und die von der unglückseligen Seite – was sind die von der unglückseligen Seite? Und die Allerersten, ja sie werden die Allerersten sein. Das sind die, die in die Nähe (Gottes) zugelassen werden.“

⁸⁰⁹ Ken’ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 82.

Auch at-Tustarī unterstreicht, dass diese Leute, die als „*muqarrabūn*“ bezeichnet werden, Gottliebende sind; denn wenn jemand etwas liebt, eilt er zu ihm. Gott sagte über sie nicht „sie sind nah“ (*qarībūn*), sondern „sie wurden nah gebracht“ (*muqarrabūn*).⁸¹⁰

5.3.1 Zwei Aspekte der Reise: Die äußere und die innere Reise

Es wird ersichtlich, dass der Mensch von Gott auf die Welt geschickt wurde und sich somit unwillkürlich auf eine Reise begab. Diejenigen, in deren Inneren die Sehnsucht nach der Suche Gottes erwacht und die Gott suchen, begeben sich wiederum innerhalb dieser Reise auf eine andere. In diesem Zusammenhang bestehen nach Ken'ân Rifâî auf dieser Welt zwei Arten der Reise. Erstere ist die zwanghafte Reise (*iztirârî seyir*) und die zweite ist die ungezwungene und mit dem eigenen Willen durchgeführte Reise (*ihtiyârî seyir*). Bei der ersteren kann der Mensch die Wirklichkeit nicht sehen, wenn der Tod ihn erreicht. Er findet und erreicht nur, was er hier Gutes und Böses ausgeübt hat. Obwohl er als Mensch die Fähigkeit besitzt, seinen Ursprung zu erreichen, kann er ihn, aufgrund seiner triebhaften, dem Menschen unwürdigen Haltung, nicht finden. Die Angehörigen der zweiten Gruppe wiederum weisen schon auf der Welt eine Vertrautheit (*âşinalık*) zu ihrem Ursprung auf und befreien sich aus der Gefangenschaft der *nafs*. Der vierte Vers von Rûmîs *Maṭnawî* erzählt, so Ken'ân Rifâî, von den Zustand dieser Leute: „Jeder, der weit von seinem Ursprung entfernt ist, sehnt sich danach, wieder mit ihm vereint zu sein.“⁸¹¹

Als Sâmiha Ayverdi eines Tages zu ihrem Meister sagt: „Im Diesseits, sogar im Jenseits, alles, was außer Gott existiert, ist nichts anderes als leeres Gerede (*dedikodu*)“, erhält sie folgende Antwort: „Wenn du aus dieser Welt der Möglichkeit und aus dem Gelärme dieser Welt austrittst und in die Welt der Bedeutungen eintauchst, bleibt kein leeres Gerede übrig... Doch glaubt nicht, dass dieser Gewinn an einem anderen Ort als auf dieser Welt zu erreichen ist.“⁸¹² Auch wenn diese Reise eine innere Reise ist, ist sie an keinem Ort außer der Welt möglich. Ihre materielle

⁸¹⁰ Vgl. Tustarī: *Tafsīr* (2011), Kommentar zur Sure 2:260.

⁸¹¹ Ken'ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 307-8.

⁸¹² Ebenda, S. 370.

Seite und dessen Erleben sind auch notwendig. Wenn dieser Zweck ohne auf die Welt zu kommen zu erfüllen wäre, so Ken'ân Rifâî, welchen Sinn hätte es dann auf die Welt zu kommen? So wie auch Ibn 'Arabî andeutet, ist die Erde der Ort, wo die Versorgungen (*rizq*) auftreten. Gott hat dem Menschen seine Versorgung gewohnheitsmäßig nicht außerhalb der Erde vergeben; Wissen, Erkenntnis und Weisheit wiederum sind die geistigen Versorgungen.⁸¹³

Als Ken'ân Rifâî sein Buch über Aḥmad ar-Rifā'î und die Grundlagen der Rifā'î-Tarīqa fertigstellte, wünschte er eine Darstellung der Rifā'î-Nische (siehe Bild 1) für dieses. Die im Buch als „Abbild der Nische in der Ewigkeit“ bezeichnete Darstellung wurde aus der Hand eines seiner *Murīden* Mehmet Dede geformt und in den Innendeckel der osmanischen Auflage im Jahre 1924 gesetzt. Als das Buch 2008 mit der heutigen Schrift nochmals gedruckt wurde, wurde die vom Schwiegersohn Ken'ân Rifâîs Ziyâ Cemâl Bey ausgefertigte Auslegung⁸¹⁴ dieser Darstellung als Anhang hinzugefügt.⁸¹⁵ Diese Darstellung bietet viele wichtige Symbole für den Kampf mit der *nafs*, für die Stufen der Seele und für die Besonderheiten der durchlaufenen Stufen der Seele während des Pfades.

In der Darstellung der Nische wurden alle Schriften und Symbole zweifach auf gespiegelter Weise verbildlicht. Für Ken'ân Rifâî trägt die für Aḥmad ar-Rifā'î verwendete Bezeichnung „*abū l-'alamayn*“ (Besitzer der zwei Banner) die Bedeutung, dass er das äußere und innere Wissen beherrschte.⁸¹⁶ Ken'ân Rifâî sagt, dass die Reise im Sufismus zwei Dimensionen hat, eine äußere und innere, und die Vollkommenheit nicht erlangt werden kann, ohne die beiden gemeinsam zu durchlaufen. Die Zeichen und Werke in den Horizonten dienen dazu, dem Menschen sein Inneres zu zeigen und wissen zu lassen. Denn alle offenbarten Zeichen und Werke Gottes kommen in der *nafs* des Menschen zusammen.⁸¹⁷ Er spricht:

⁸¹³ Vgl. Ibn 'Arabî: *Futūḥāt* (1911), IV:115; III:249.

⁸¹⁴ Siehe dazu Ken'ân Rifâî: Seyyid Ahmed er-Rifâî (2008), S. 265-270.

⁸¹⁵ Vgl. ebenda, S. 10.

⁸¹⁶ Vgl. Ken'ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 555.

⁸¹⁷ Hinweis auf die Sure 51:20-21: „*Und auf der Erde gibt es Zeichen für die, die Gewißheit hegen, und auch in euch selbst. Wollt ihr denn nicht sehen?*“ (vgl. Ken'ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 82 f.)

„... ohne sowohl eine äußere als auch innere Reise erfolgt all dies nicht. Früher wanderten die Derwische in der äußeren Reise von Stadt zu Stadt.⁸¹⁸ Was die innere Reise anbelangt, ist sie die Reise der *nafs* zu Gott. Eigentlich sind beide Reisen nicht Zweck, sondern führen zu diesem. So ... Von wem zu wem reist du? Doch ohne diese durchzuführen lässt sich die Wahrheit nicht finden ... So konnte er den Schatz im eigenen Hause erst finden, nachdem er nach Ägypten ging, viel Mühe und Anstrengung aufbrachte.“⁸¹⁹

An dieser Stelle erzählt Ken'ân Rifâi die Maṭnawī-Geschichte, die auch Paulo Coelho, einer der heutigen Autoren in seinem berühmten Roman „Der Alchemist“ wiedergibt. Die Geschichte handelt von einem Armen, der für den in seinem eigenen Garten begrabenen Schatz von seiner Heimat Bagdad bis nach Ägypten geht und erst nach der Erschöpfung durch viel Mühe und Anstrengung den Schatz findet.⁸²⁰

5.3.2 Die Reifung der Nafs

In drei langen Briefen, die Ken'ân Rifâi seinem vertrauten Freund und Nachfolger Server Hilmi Bey schrieb, erläutert er ausführlich die Beschaffenheit der *nafs*, ihre sieben Stufen und ihre Eigenschaften in jeder einzelnen Stufe. Er gibt unterschiedliche Rezepte für ihre Reifung und Heilung. Wir können dieses Schreiben von Ken'ân Rifâi mehr als ausführliches Rezept eines erfahrenen Arztes für seine Patienten verstehen, denn als einen theoretischen Text. So wie es in der Medizin ein Ideal des gesunden Menschen gibt und das Ziel des Arztes darin besteht, ihn zu diesem gesunden Zustand zu bringen, so gilt für Ken'ân Rifâi die Anstrengung, bis man im Sufismus diesen geistigen gesunden Zustand erreicht, also bis zum Erreichen der Stufe „*merdiyye*“, als Pflicht für jeden. Jedes Individuum besitzt hinsichtlich

⁸¹⁸ Nach as-Sarrāğ heißt die Reise *saḡar*, weil sie die Charaktereigenschaften der Reisenden enthüllt (*yusfiru*); die Sufis reisen nur, um ihre eigenen schlechten Charaktereigenschaften zu entdecken und an deren Verbesserung zu arbeiten (vgl. Sarrāğ: Schlaglichter (1990), S. 579 f.). Für die ausführliche Erläuterung über die Reisezwecke der Sufis siehe: Suhrawardī: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), 16. und 17. Kapitel.

⁸¹⁹ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 268 f., vgl. auch S. 46.

⁸²⁰ Vgl. Rūmī: Maṭnawī (1999-), VI:4206 ff.

seiner Menschlichkeit das Vermögen und die Fähigkeit, die Vollkommenheit zu erlangen.⁸²¹

Auf die Frage eines argen Sünders, ob sich ihm Gott wohl zuneige, wenn er sich bekehre, antwortete die Mystikerin Rābi'a: „Nein, aber wenn Er zu dir umkehrte, kehrtest du um.“⁸²² Wie 'Aṭṭār in *Taḍkirat al-awliyā* überliefert, fügt Abū Sa'īd al-Ḥarrāz (gest. 899), einer der früheren Sufi-Meister, dieser Aussage die Notwendigkeit der Anstrengung des Menschen hinzu und sagt: „Wer glaubt, mit Anstrengung zu Gott zu gelangen, stürzt sich in eine endlose Quälerei, und wer glaubt ohne Anstrengung zu Ihm zu gelangen, stürzt sich in einen endlosen Wunschtraum.“⁸²³ Eine andere Aussage von ihm heißt: „Die [Gott]Erkenntnis kommt aus der Quelle der göttlichen Freigebigkeit und aus der menschlichen Anstrengung.“⁸²⁴ Ken'ān Rifā'i sagt, dass jeder sein Leben als eine Gabe Gottes erkennen sollte, um sein Äußeres und sein Inneres zu läutern, Mensch zu sein und der Menschheit zu dienen. Er sollte bis zu seinem letzten Atemzug arbeiten, um eine immer höhere Stufe zu erreichen. Wenn das Resultat dem Zweck entspricht, ist dies erfreulich. Wenn nicht, ist der Mensch entschuldigt, da er alles getan hat, was er konnte; seine Handlung und Bemühung ist bei Gott beliebt.⁸²⁵ In der Darstellung der Rifā'i-Nische kennzeichnen die auf beiden Seiten vorhandenen Banner, die vier Streitkolben und die Streitaxt, dass dieses Feld – d.h. das Feld, wo sich die Derwische in den Tekkes für Dīkr und Semâ versammeln, die Nische gehört zu diesem Feld – ein Schlachtfeld ist. Weiterhin weisen sie auf die Kenntnis und Ausdauer der Derwische in ihrem Kampf bei der Erziehung der *nafs*, dem größten Feind des Menschen, hin.⁸²⁶

⁸²¹ Ken'ān Rifā'i: Briefe an Server Hilmi Bey (nicht publizierte Schrift in der Privatbibliothek von Cemâlnur Sargut in Istanbul); ähnlich bei Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), IV:264.

⁸²² Quṣayrī: *Sendschreiben* (1989), S. 154.

⁸²³ Zitiert in Meier: *Die Wandlung* (1955), S. 109.

⁸²⁴ Zitiert ebenda; vgl. auch Quṣayrī: *Sendschreiben* (1989), S. 437.

⁸²⁵ Vgl. Ken'ān Rifā'i: Seyyid Ahmed er-Rifā'i (2008), S. 124.

⁸²⁶ Vgl. ebenda, S. 223.



Bild 1: Die Rifā'ī-Nische

„Der Semâ-Saal ist ein Schlachtfeld mit der *nafs*. Alle dort stattfindenden *Dīkr*, gesungenen *Īlahis* usw. dienen der Förderung dieses Kampfes und der Erweckung jener Begeisterung. Diese sind für das Vorankommen des Menschen zu höheren Gefühlen behilflich. Sonst sind das Schlagen des *Kudüm* (kleines Trommelpaar) und der *halīle* (Rhythmusinstrument) (diese befinden sich im Bild auf beiden Seiten unter den Streitkolben), das Singen der *Īlahis* und der Hymnen keine Pflicht der *Ṭarīqa*. Der Sinn der *Ṭarīqa* besteht in der Verbesserung der *nafs*.“⁸²⁷

Ken'ân Rifâi erzählt am Anfang seines ersten Briefes von den drei möglichen Stufen für den Menschen, also von Scharia, *Ṭarīqa* und *ḥaqīqa* (Wahrheit). Scharia ist die Tür der *Ṭarīqa*, *Ṭarīqa* der Garten der *ḥaqīqa*. *Ṭarīqa* ist ein in sicheren Festungen vorhandener Garten, Scharia die Tür dieses Gartens, *ḥaqīqa* wiederum sind die verschiedenartigen Rosen, die Rosengärten und Fruchtbäume in diesem Garten, die unendlich sind. Falls der Mensch seine *nafs* nicht läutern kann, ist es nicht möglich, dass er in diesen Garten eintritt, von seinen Früchten kostet, um der vielfältigen Gaben Gottes würdig zu werden und sie zu erreichen.⁸²⁸ Auch wenn die Sufis von der Tötung der *nafs* gesprochen haben, erkennt man bei genauerer Betrachtung ihrer Aussage, dass dieser Ausdruck ein metaphorischer ist. Gemeint ist damit die Erziehung der *nafs*, die Verschönerung der schädlichen Moral der Böses befehlenden *nafs* (*ammāra*), die Ersetzung mit schöner Moral, die Transformierung der niederen Begierden in geistige erhabene Absichten und das Ersetzen des materiell orientierten Lebens durch ein geistiges Leben.

Die Anzahl der Stufen der *nafs* haben seit Beginn des *Taşawwuf* Unterschiede aufgewiesen. Manche Sufis wie al-Kubrā und al-Kāšānī akzeptierten die dreigliedrige Anordnung: die das Böse befehlende *nafs* (*ammāra*), die tadelnde *nafs* (*lawwāma*) und die beruhigte *nafs* (*muṭma'inna*).⁸²⁹ Auch Ken'ân Rifâi überliefert vom Gründer der Rifā'i-*Ṭarīqa* Aḥmad ar-Rifā'i diese Anordnung: „*Nafs* hat drei

⁸²⁷ Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 557.

⁸²⁸ Für *ṣarī'a*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa* als die Grundlagen des Pfades siehe Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 148 f.

⁸²⁹ Nach den Ausdrücken im Koran Sure 12,53; 75,2; 89,27 (vgl. Meier: *Fawā'ih* (1957), S. 159; Kāšānī: *Iṣṭilāḥāt* (1981), S. 95 f.).

Stufen: *ammāra* ist die *nafs* der Unwissenden und Abtrünnigen, *lawwāma* die der Gläubigen, *muṭma'inna* die der Erfolgreichen und Gotterkenner.⁸³⁰

Bei manchen Sufis wird eine weitere Stufe zwischen *lawwāma* und *muṭma'inna* eingesetzt, und zwar die Eingebungen empfangende Seele (*nafs mulhima*). Al-Ġīlī zählt für die *nafs* fünf Bezeichnungen: die animalische Seele (*nafs ḥaywāniyya*), die das Böse befehlende Seele, die Eingebungen empfangende Seele, die tadelnde Seele und die beruhigte Seele. All diese Namen sind, so al-Ġīlī, ebenfalls die Namen des Geistes (*rūḥ*), weil die Wirklichkeit der *nafs* Geist und die Wirklichkeit des Geistes Gott, der Wahre (*Ḥaqq*), ist. Ihm zufolge wird die *nafs* in Bezug auf ihre Beeinflussung des Körpers die animalische Seele genannt. Die das Böse befehlende *nafs* wiederum kennzeichnet die Relation des Geistes zu ihren Begierden.⁸³¹ Ken'ân Rifâi benutzt, wie die osmanischen Sufi-Gelehrten auch, die siebengliedrige Anordnung: die Böses befehlende Seele (*nefs-i emmâre*), die tadelnde Seele (*nefs-i levvâme*), die Eingebungen empfangende Seele (*nefs-i mülhime*), die beruhigte Seele (*nefs-i mutmainne*), die zufriedene Seele (*râziye*), die zufrieden gestellte Seele (*merdiye*) und die reine Seele (*sâfiye*). Zu Beginn seines ersten Briefes schreibt er, dass es im Menschen eigentlich zwei Arten von Geist gibt; der bei al-Ġīlī angesprochene animalische Geist ist einer von diesen beiden, während der andere den erhabenen Geist darstellt (*sultânî ruh*), der an einer anderen Stelle als göttliche Substanz (*ilâhî cevher*) oder ewige Seele (*ebedî can*) bezeichnet wird.⁸³² Nur wenn die *nafs* sich dem Geist und den geistigen Kräften vollkommen hingibt und dadurch selbst zum Geist wird, so verbleibt nichts mehr von der *nafs*. Ihm zufolge sind die *nafs*, der Geist und das Herz alle dasselbe, wie unter dem Begriff der Schule unterschiedliche Stufen von Grundschule bis zur Universität vorhanden sind. Auch wenn es im Menschen Unterschiede aufweisende Besonderheiten wie Vernunft, *nafs*, Herz und Geist gibt, ist er trotzdem ein einziges Wesen. Wenn der Mensch die Erkenntnis (*irfân*) gefunden hat, werden all diese vereint; wenn er sie jedoch nicht

⁸³⁰ Ken'ân Rifâi: Seyyid Ahmed er-Rifâi (2008) S. 78.

⁸³¹ Vgl. Zahir al-Din: Man in Search of his Identity (1980), S. 103.

⁸³² Vgl. Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 4; Briefe an Server Hilmi Bey. Tirmidî nennt den Geist ebenso die gute Seele des Menschen, die den Menschen vom Tier unterscheidet (vgl. Radtke: al-Ḥakīm al-Tirmidî (1980), S. 66). Für die Unterscheidung zwischen Sinnenseele und Geistseele bei Ibn 'Arabî siehe Profitlich: Die Terminologie Ibn 'Arabîs (1973), S. 82 f.; Suhrawardî: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 386.

finden konnte, wird die Bestimmung entsprechend der Stufe sein, auf der er hängengeblieben ist.⁸³³

5.3.2.1 Die Erkenntnis (*'irfān*) und *Muṭma'inna* als die entscheidende Stufe der *nafs*

In der Nische-Darstellung im Buch Ken'ān Rifā'is befindet sich oben auf beiden Seiten des mittig gelegenen Rifā'ī-Turbans die arabische Schrift „*abū l-'alamayn*“. In jeder Schrift werden sieben Säulen dargestellt, die das Erreichen der Lichtquelle durch den vollkommenen Menschen mit dem Durchlaufen der sieben Stufen und darauffolgend seine Beleuchtung des ganzen Universums versinnbildlichen. Diese Säulen repräsentieren die sieben Stufen der *nafs emmāre*, *levvāme*, *mūlhime*, *mutmainne*, *rāziye*, *merdiye* und *sāfiye*.

Das Reisezeichen Streitaxt⁸³⁴ neben den vier Streitkolben, die sich auf beiden Seiten neben den Bannern befinden, zeigt mit der Spitze den Buchstaben „*'ayn*“, welcher auf die vierte Säule der *muṭma'inna* folgt. Dieser, als der Anfangsbuchstabe des Wortes „*'irfān*“, deutet auf das Erreichen der Gotterkenntnis.⁸³⁵ Laut Ken'ān Rifā'ī erfolgt die Erhöhung des Menschen von der animalischen Stufe zur Stufe der Menschlichkeit durch die Befreiung aus der Dunkelheit der animalischen Eigenschaften; dies bedeutet das Erreichen der *muṭma'inna* und somit die Erlangung der Erkenntnis und der Vollkommenheit.⁸³⁶ Mensch zu sein erfordert diese Erkenntnis und Schau, deren Verwirklichung mit der Läuterung der *nafs*, mit der Erlangung seiner ursprünglichen Reinheit durch den Geistes und mit der Befreiung aus den körperlichen Begierden. Er sagt:

⁸³³ Vgl. Ken'ān Rifā'ī: Sohbetler (2000), S. 493, 51, 114, 118.

⁸³⁴ Die Streitaxt, welche früher die Wanderderwische trugen, gilt als Reise-Zeichen.

⁸³⁵ Vgl. Ken'ān Rifā'ī: Seyyid Ahmed er-Rifā'ī (2008), S. 268. Ḥakīm at-Tirmidī gibt dem arabischen Buchstaben *'ayn* im Verb *'arafa* (erkennen) ebenfalls eine ähnliche Bedeutung. Der Buchstabe *'ayn* im Wort bedeutet die Läuterung des Herzens auf andere zu blicken (*'uryān*); *'ayn* weist auf die Wörter *'ilm* (Wissen), *'uluww* (Erhabenheit), *'azāma* (Hoheit) und *'išq* (Liebe) hin, die mit diesem Buchstaben beginnen (vgl. Tirmidī: Bayān al-farq (1958), S. 85).

⁸³⁶ At-Tustarī setzt die seelische Stufe *muṭma'inna* mit der erkennenden Seele (*nafs al-ma'rifa*) gleich; in einer anderen Stelle mit der spirituellen *nafs* (*nafs ar-rūḥ*) (vgl. Tustarī: Tafsīr (2011), Kommentar zu den Suren 12:53 und 89:27).

„Einer besitzt das Wissen, wird Wissender genannt. Er befindet sich in Enthaltbarkeit und Frömmigkeit, wird Asket genannt. Er entdeckt Länder, wird Entdecker genannt. Er erfindet Naturwunder, wird Erfinder genannt. Doch er wird nicht „Mensch“ genannt. Der „Mensch“ ist derjenige, der die Muḥammadanische Erkenntnis (*irfân-ı Muhammedî*) erreicht hat.“⁸³⁷

„Der Mensch, weil er das Ende der Dunkelheit der Nacht der Vielheit und den Beginn des Lichtes des Tages der Einheit darstellt, ist der Punkt, an dem die Zwischenwelten (*berzah*) zusammenkommen und die Morgendämmerungen aufkommen. Die materiellen Eigenschaften, auch die pflanzlichen und tierischen Stufen vor dem Finden der Stufen der Menschlichkeit, bedeuten die völlige Dunkelheit der Nacht. Nur wenn die Menschlichkeit erreicht wird, fängt das Licht des Tages der Einheit an zu leuchten. Genau dann gewinnt der Mensch die Fähigkeit für das Erreichen seines Ursprungs.“⁸³⁸

Gotteserkenntnis (*irfân*) bedeutet für Ken'ân Rifâî mit anderen Worten das dem Menschen zugehörige Bewusstsein, in all seinen Handlungen ein Verhältnis zu seinem Erschaffer (Schöpfer) aufzubauen. Beispielsweise gibt es eine unbewusste Treue auch bei einem Hund. Er zeigt Treue, die einem Menschen misslingt. Einen unbewussten Gottesdienst, wie z.B. Dîkr kann auch eine Musikanlage abspielen. Der Mensch kann schließlich mit einer Maschine nicht mithalten, er wird erschöpft. Vom Menschen wird nicht unbewusstes Wissen und Handlung, sondern Erkenntnis und Essenz erwartet.⁸³⁹ Solange der Mensch in seiner *nafs* und in der Finsternis ihrer animalischen Eigenschaften hängenbleibt, wird er die Worte in Bezug auf die Erkenntnis auch nicht begreifen. Ebenfalls für Rûmî ist das Einsichtsvermögen, welches den Menschen zum Menschen macht, nicht sein Körper, sondern sein geistiges Auge. Der Mensch ist Sehen. Was sein Auge gesehen hat, zu dem wird er.⁸⁴⁰

Nach Ken'ân Rifâî erfolgt das Hören, Sehen, Verstehen mit dem Herzen, dem Geist und der Erkenntnis. So wie im Vers 7:198 „*Und wenn ihr sie zur Rechtleitung ruft,*

⁸³⁷ Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 414.

⁸³⁸ Ebenda, S. 308.

⁸³⁹ Vgl. ebenda, S. 73.

⁸⁴⁰ Vgl. Rûmî: Maṭnawî (1999-), VI:812.

hören sie nicht. Du siehst, wie sie dich anschauen, aber sie sehen nicht“ bemerkt wird, bedeutet hören nicht gleich verstehen. Das leibliche Auge des Menschen kann nur die Eigenschaften der menschlichen Natur sehen. Es ist das Licht Gottes des Wahren, also das Auge des Herzens, welche die Schönheit Gottes, die geistige Schönheit sieht.⁸⁴¹

Zusammengefasst wird nach Ken’ân Rifâi die Gotterkenntnis, als Ergebnis aller Anstrengung und Bemühung, die bis zu dem Zeitpunkt vollbracht wurde, mit Liebe errungen. Erkenntnis bedeutet, das Seiende als Eins zu sehen, *Lā ilāha illā llāh* sagen zu können, also jedes Seiende als einen Offenbarungsort Gottes zu sehen.⁸⁴²

5.3.2.2 Die Geschichte des Wüstenarabers (*A’rābī*) und seiner Frau

Rūmī erzählt in einer der längsten Geschichten seines Maṭnawī⁸⁴³ die geistige Entwicklung des Menschen und insbesondere die Feinheiten seiner Zustände, bis er die Stufe der *muṭma’inna* erreicht hat. Die beiden Maṭnawī-Kommentare von Ken’ân Rifâi enthalten die Deutung dieser Geschichte mit teilweise unterschiedlichen Nuancen.

Den Inhalt der Geschichte bilden die Zwiespalte, Zweifel, Sorgen und Streitigkeiten von Mann, der den Verstand, und Frau, die die *nafs* verkörpert, in ihren noch unreifen Zustand, bis sie in ihren gemeinsam geführten Leben eine Einheit untereinander schaffen.

Eines Nachts klagte die Frau eines armen, in der Wüste lebenden Mannes über Armut, Not und Unglück und beschwerte sich übermäßig. Mit der Deutung Ken’ân Rifâis war die Nacht eigentlich eine Nacht der Vielheit, Unwissenheit und Gottvergessenheit (*gaflet*), sie symbolisierte das Verbleiben in der Finsternis aufgrund der Ferne von der göttlichen Wahrheit.⁸⁴⁴ Ihre Armut war die Armut von

⁸⁴¹ Vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 462.

⁸⁴² Vgl. ebenda, S. 400, 587.

⁸⁴³ Vgl. Rūmī: Maṭnawī (1999-), I:2252-2263; 2288-2364; 2394-2446; 2616-2751; 2773-2800; 2815-2834; 2853-2933.

⁸⁴⁴ Vgl. Ken’ân Rifâi: Listen (2011), S. 289.

der Erkenntnis⁸⁴⁵, die Wüste, in der sie lebten, war eine Wüste der Formen.⁸⁴⁶ In einer solchen Nacht der Gottvergessenheit tadelte die *nafs* den Mann, der als Manifestation des Intellekts gilt; sie trieb ihn, ihn von den Wirklichkeiten des Geistes entfernend, zu den Besorgnissen des Körpers, der *nafs* und der Zukunft.⁸⁴⁷ Sie ließ ihn nachdenken über den Gewinn und materielle Angelegenheiten, sie war geladen mit der Sorge der Zukunft.

Sie war so blind, dass sie die Vergänglichkeit der Welt nicht sehen konnte, fern von Selbstgenügsamkeit. Der Mann wiederum erinnerte seine Frau daran, dass Armut und Reichtum keine Bedeutung haben, der wahre Reichtum im Herzen, in der Genügsamkeit und der Gottesliebe liegt, die Welt vergänglich ist und Gott jedem Erschaffenen seine Versorgung verleiht; er empfahl Dankbarkeit.⁸⁴⁸ Die *nafs* erfüllt hier eigentlich die Aufgabe, ihren von Gier weit entfernten, zur Bedeutung und zum Geist gerichteten Mann in Bewegung zu setzen; sie erinnert ihn daran, dass Genügsamkeit und Gottvertrauen nicht Faulheit bedeuten. Der Intellekt wiederum richtet an die *nafs* zum Gleichgewicht führende, sie an die Wirklichkeit und Geistigkeit erinnernde Worte. Ken'ân Rifâî führt zwei Arten von Intellekt an: Die erste Art heißt *akl-ı maaş*, also der auf Lebensführung und -unterhalt bezogene Intellekt, und er ist der Wesir der animalischen *nafs* im Körper. Die zweite Art ist der Wesir des erhabenen Geistes, *akl-ı maad*, er ist der Intellekt, der an den zurückzukehrenden Ort, an das Jenseits denkt.⁸⁴⁹ Der Mann in der Geschichte spricht als die Stimme der zweiten Art des Intellekts.

Der Mensch wird auf die Welt in eine *nafs*, also ins Ego, geboren. Während der Mensch auf die Welt kommt, ist das erste Auflebende, so Ken'ân Rifâî, die animalische Seele und seine wesentliche Eigenschaft, die *an-nafs al-ammāra*, also die zum Bösen anstachelnde *nafs*. Die in der Geschichte mit dem ersten Zustand der Frau symbolisierte *an-nafs al-ammāra* und ihre gierige Eigenschaft ist immer mit ihren eigenen Bedürfnissen beschäftigt. Da die niedere Stufe der *nafs* im Dunkeln

⁸⁴⁵ Vgl. ebenda, S. 291.

⁸⁴⁶ Vgl. Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 221.

⁸⁴⁷ Vgl. Ken'ân Rifâî: *Listen* (2011), S. 289.

⁸⁴⁸ Vgl. ebenda, S. 295.

⁸⁴⁹ Vgl. Ken'ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 310; Briefe an Server Hilmi Bey. Einer der frühesten Sufi-Gelehrten Hârit al-Muḥāsibī (gest. 857), der sich mit dem Begriff des '*aql*' intensiv befasst hat, unterscheidet gleichermaßen zwischen dem weltlichen ('*aql ad-dunyā*) und religiösen Intellekt ('*aql ad-dīn*'), vgl. van Ess: *al-Muḥāsibī* (1961), S. 69.

steht, leugnet sie die Führung des Intellekts und seine auf die Wirklichkeit bezogenen Worte.⁸⁵⁰ In dieser Stufe ist der erhabene Geist der Gefangene der *nafs* und unterliegt ihr. Einige von diesen sagen, sie seien Muslim, sie beten, einige sogar, erinnernd an die zweite Stufe der *nafs* „*lawwāma*“, also die tadelnde *nafs*, gestehen ihre Mangelhaftigkeit; jedoch sprechen nur ihre Münder, all diese sind Nachahmungen. In ihren Herzen befinden sich keinerlei Reue und Gottesfurcht. Wenn sie in diesem Zustand verweilen, sterben sie ohne Glauben. Der Vers 7:179: „*Sie haben Herzen, mit denen sie nicht begreifen; sie haben Augen, mit denen sie nicht sehen; und sie haben Ohren, mit denen sie nicht hören. Sie sind wie das Vieh, ja sie irren noch mehr ab*“ wurde nach Ken’ân Rifâî für solche Menschen herabgesandt.⁸⁵¹

Die Frau, also die *nafs*, schreckt nach den Worten ihres Mannes etwas zurück, bereut ihr Gesagtes, d.h. die *an-nafs al-ammāra* erfasst allmählich den Mangel und die Fehlerhaftigkeit in ihr und erhebt sich somit zur *lawwāma*.⁸⁵² Sie leistet ihrem, den geistigen Intellekt (*akl-ı maad*) verkörpernden Mann Gehorsam. Der Araber sieht wiederum den Widerstand, der durch die Frau hervortritt, als Zeichen Gottes, des Wahren. Er sieht ihre Unterwerfung und bereut seine kränkende Haltung. Die zweite Stufe der *nafs*, die *lawwāma*, beginnt mit Reue und Umkehr. Hier befreit sich nach Ken’ân Rifâî der erhabene Geist aus der Gefangenschaft, und es unterscheidet sich im Körper die Wesensart des animalischen Geistes von der Wesensart des erhabenen Geistes; so beginnt das Gefühl der Reue.⁸⁵³ Aus diesem Grund setzten manche Sufi-Meister, wie z.B. al-Kubrā, die tadelnde Seele dem Intellekt (*‘aql*) gleich, aufgrund ihrer Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu differenzieren.⁸⁵⁴ Während al-Ğilânî die vier Buchstaben des Wortes *taṣawwuf*⁸⁵⁵ deutet, unterstreicht er, dass der Anfangsbuchstabe *t* *tawba*, also Umkehr, bedeutet. Dieser stellt den Anfangspunkt der inneren, geistigen Entwicklung dar.⁸⁵⁶ Doch weil auf dieser zweiten Stufe der

⁸⁵⁰ Vgl. Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 227.

⁸⁵¹ Vgl. Ken’ân Rifâî: Briefe an Server Hilmi Bey. Ken’ân Rifâî erzählt diese Stufe ausführlich, er spricht von drei Arten der Böses befehlenden *nafs*.

⁸⁵² Vgl. Ken’ân Rifâî: *Listen* (2011), S. 308.

⁸⁵³ Vgl. Ken’ân Rifâî: Briefe an Server Hilmi Bey.

⁸⁵⁴ Vgl. Meier: *Fawā’ih* (1957), S. 159.

⁸⁵⁵ Das Wort *taṣawwuf* besteht in der arabischen Schreibweise aus vier Buchstaben *t*, *ṣ*, *w* und *f*.

⁸⁵⁶ Vgl. Geylânî: *Sırr’ül-Esrar* (1986), S. 56. Ğilânî beschreibt mit den vier Buchstaben des Wortes *taṣawwuf* den Ablauf des Pfades: *T* steht für *tawba* (Reue), *ṣ* steht für *ṣafā* (Lauterkeit), *w* steht für *walāya* (Freundschaft und Nähe zu Gott) und *f* steht für *fanā* (Entwerdung).

nafs „*lawwāma*“ der erhabene Geist im Körper noch nicht herrscht, kann er sein Wort nicht durchsetzen; der Mensch wiederholt seine Fehler.

Es wird erkennbar, dass diese Geschichte von Mann und Frau im Inneren des Menschen abläuft. Diese beiden, Vernunft und *nafs*, sind in einem Körper für die Vervollkommenung notwendig und unverzichtbar. Die Vernunft und die *nafs* sind im Hause dieses Körpers Tag und Nacht in Streit und Kampf. Für beide gibt es Aspekte, in denen die beiden Recht haben oder sich irren und unzureichend sind. Die Gedanken und Worte der geistigen Vernunft handeln immer von Gott. Sie ist nur mit den Selbstoffenbarungen Gottes und den Bedeutungen beschäftigt, fern von den weltlichen Interessen, dem Bestreben und der Anstrengung. Die *nafs* wiederum ist mit dem Nutzen der Welt beschäftigt. Sie übernimmt im Körper die Aufgabe, die stillgelegte Vernunft in Bewegung zu setzen; die Vernunft versucht ihre Gier durch die Erinnerung an die Wahrheit ins Gleichgewicht zu bringen und zu bändigen. Ken'ân Rifâi betont hier das Gleichgewicht zwischen dem Bestreben und der Ergebenheit und die Notwendigkeit dieser beiden; Hingabe und Gottvertrauen müssen im Inneren sein, Bestreben und Anstrengung wiederum im Äußeren. In diesem Zusammenhang spricht die Frau in Ken'ân Rifâis Worten: „Du sprichst von Gottvertrauen, doch du bist nicht der Mann dieser Stufe. Denn du bist nicht allein. Meine Versorgung und mein Unterhalt liegen auch in deiner Verantwortung.“⁸⁵⁷ Sie erinnert daran, dass die Menschen, wenn sie nur in die Geistigkeit eintauchen würden, untätig blieben - und die Welt könnte nicht kultiviert werden.⁸⁵⁸ Die Gottesliebe würde nur aus einem Gedanken und einer abstrakten Bedeutung bestehen. Mit schönen Werken und Handlungen nimmt diese Liebe in der äußeren Welt Formen an. In einem anderen Sinne bedeutet dies das Gleichgewicht zwischen Materie und Bedeutung. Wenn die Materie nicht wichtig wäre, welchen Sinn hätte dann die Trennung des Menschen von der Welt der Einheit? Ken'ân Rifâi erläutert dazu seine Meinung wie folgt:

⁸⁵⁷ Büyükkasoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 187. Die islamischen Gelehrten stimmen im Allgemeinen darin überein, dass der Begriff Gottvertrauen das Arbeiten und die Anstrengung beinhaltet. Al-Ğazzālî findet den Zustand derjenigen, die in den Tekkes sitzen, das Arbeiten verlassen und mit dem Gut der Stiftung ihr Auskommen gewährleisten dem Gottvertrauen widrig (vgl. Uludağ: *Tevekkül* (2012), 41:4).

⁸⁵⁸ Vgl. Ken'ân Rifâi: *Listen* (2011), S. 337.

„Die Form nützt nicht ohne Bedeutung, die Bedeutung wiederum manifestiert sich nicht ohne Form. Wenn man durch das Sagen: ‚Ich habe gewusst, verstanden, geglaubt, bin überzeugt‘ Muslim werden würde, wären die Geschöpfe der Welt untätig (*âtil*) und sinnlos (*bâtil*). Also wären alle beim Tätigen des Gottesdienstes und bei den guten und richtigen Handlungen inaktiv. Wisse, Gottesdienst gehört zu den Grundsätzen des Glaubens.“⁸⁵⁹

„Die Bedeutung, die du suchst, zeigt sich zwar aus einer Form. Doch die gesehene Form ist in einer Hinsicht sehr nah zur Bedeutung, in einer anderen Hinsicht jedoch weit entfernt. Bedeutung und Form ähneln, sagen wir, Wasser und Baum. Wasser und Baum sind in Wirklichkeit unterschiedliche Dinge zueinander, zwischen ihnen gibt es keine Ähnlichkeit. Doch weder wird Baum ohne Wasser, noch wird Wasser ohne Durchdringung des Baumes zur Frucht. Das heißt, wenn der Baum Form ist, dann ist Wasser Bedeutung. In welchen Baum das Wasser auch eindringt, dieser Baum wird ergrünen und Früchte hervorbringen. So wie die Manifestation des Wassers im Baum zur Frucht wird, so wird die Manifestation der Bedeutung in einem Körper wiederum Leben, Kraft, Wissen und Erkenntnis; der Mensch erreicht die große/erhabene/hohe Wirklichkeit durch den Weg dieser Erkenntnis (*irfân*).“⁸⁶⁰

Als der Wüstenaraber die steigende geistige Erleuchtung, reine und gute Gefühle bei seiner Frau und die Verschönerung der *nafs* sah, band er sich erneut mit einer tiefen Liebe an seine Frau, drückte seine Liebe ihr gegenüber aus. Diese Schönheit ist nicht ihre äußere Schönheit, sondern eine geistige. An dieser Stelle definiert Ken’ân Rifâi einen der Grundbegriffe des Taşawwuf, nämlich „*tecellî*“ (Selbstoffenbarung): Die Manifestation Gottes in glaubenden Herzen erfolgt durch den Weg des „*tecellî*“ und *tecellî* bedeutet die Erreichung des Zustandes des Menschen, Gott in seinem eigenen Herzen zu spüren.⁸⁶¹ Frau und Mann haben ihren gegenseitigen Wert erkannt und sich verstanden und schließlich unterliegt die *nafs* der Vernunft, die Vernunft der

⁸⁵⁹ Büyükaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 199 f.

⁸⁶⁰ Ken’ân Rifâi: Listen (2011), S. 338 f.

⁸⁶¹ Vgl. ebenda, S. 342.

nafs.⁸⁶² Hier befinden sich der Araber in der Stufe der gesunden Vernunft (*akl-ı selîm*) und die Frau in der Stufe der Eingebungen empfangenden *nafs* (*mulhima*).⁸⁶³

Somit einigen und entscheiden sie sich mit gegenseitiger Verständigung, zum reichen und freigiebigen Kalifen in der Stadt Bagdad zu gehen. Diese Hinwendung verkörpert, mit dem Zusammenschluss der *nafs* und der Vernunft, eine Hinwendung für die Vervollkommnung zur Menschlichkeit, zur Allvernunft, also zur Einheit. Die Zeichen dafür sind Handlungen wie Gottesdienst, Bestreben und Kampf mit der *nafs*, die der Araber auf dem Weg zum Kalifen auf sich nimmt, folgendermaßen: Das Ehepaar, welches nicht mit leeren Händen zum Kalifen gehen wollte und ein Geschenk für nötig hielt, hielten den mit kostbarem Regenwasser gefüllten Krug in der Wüste für angemessen. Dieses seltene Wasser war für sie von hohem Wert, es war das schmackhafteste Wasser auf der Welt. Mit dem Krug ist nach Ken'ân Rifâî unser Körper gemeint. Das darin enthaltene Wasser ist unser mit äußeren Sinnen, Gedanken und Analogie gewonnenes Wissen, unsere Erkenntnis. Dieser Krug ist ebenfalls ein Krug des Gottesdienstes und des Kampfes mit der *nafs*.⁸⁶⁴ Der Wüstenaraber prahlte mit seinem seltenen Geschenk. Doch dieses Wasser war mit dem Geschmack des Egos trüb und bitter. Das, was mit der zum Kalifen zugewandten Reise erzählt wird, ist nach Ken'ân Rifâî die Wendung der *nafs* und der Vernunft zu Gott, während sie auf Natur und Form verzichten, wobei sie aber eine Gabe⁸⁶⁵ als Gegenleistung erwarten.⁸⁶⁶

Der großzügige Kalif sieht das Geschenk des Arabers und seinen Zustand. Er verleiht ihm Gaben, tritt seiner Armut entgegen. Er schickt ihn entlang des Flusses „Tigris“ zu seinem Hause. Als der Araber den Fluss sieht, ist er äußerst beschämt. Dieser Fluss bedeutet die geistige Freude der Einheit, bedeutet Gottesliebe.⁸⁶⁷ Eigentlich ist das Wasser, dass er brachte, also auch sein Wissen und seine Handlungen, ein Teil dieses Wassers, doch es gilt wie ein Tropfen im Ozean. Mit

⁸⁶² Vgl. ebenda, S. 344.

⁸⁶³ Nach Ken'ân Rifâî sind die Stufen vor der *muṭma'inna*, also die ersten drei Stufen der *nafs*, untereinander nicht durch klare Grenzen getrennt, sondern Zustände, in denen sich der Mensch abwechselnd fortbewegt, bis er die Stufe von *muṭma'inna* erreicht.

⁸⁶⁴ Vgl. Ken'ân Rifâî: Listen (2011), S. 360; Büyükkaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 207.

⁸⁶⁵ Z. B. die Gaben des Paradieses (vgl. Büyükkaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 213 f.).

⁸⁶⁶ Vgl. Büyükkaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 208.

⁸⁶⁷ Vgl. ebenda.

dieser Schau zerstört der Araber den Krug seines eigenen Körpers und erreicht das Nichtsein.

Zusammengefasst sind dieser Mann und seine Frau keine zwei getrennten Existenzen, sondern sie sind aus demselben Geist geschaffene zwei Existenzen, und diese Zweiheit gehört zur Welt.

Die Funktionen dieser beiden sind in diesem Körper unentbehrlich, doch sie sind in ihrem anfänglichen Zustand Tag und Nacht in Kampf und Streit. Obwohl die Gier der *nafs* unrichtig ist, gilt sie in Bezug auf ihre in Bewegung bringende Funktion als nützlich. In dieser Bekämpfung aktiviert sich die Vernunft und die *nafs* erkennt ihre Mangelhaftigkeit und Unreife. Sie reift mit der Zeit. Auf dieser Lebensreise benötigen sich beide gegenseitig. So wie Ken'ân Rifâi betont: „Der Geist kann allein nichts wissen. Auch die *nafs* kann alleinstehend nichts sehen. Gleichsam ist einer blind und der andere hinkend.“⁸⁶⁸ Wenn die beiden das Richtige erkennen, unterstützen sich die *nafs* und die Vernunft gegenseitig und erreichen gemeinsam die Wahrheit und das Licht. Es verwirklicht sich die Vervollkommnung von Zweiheit zur Einheit.⁸⁶⁹

Rûmî erhebt während der Erzählung dieser Geschichte die materielle und geistige Kinder gebärenden Frauen, indem er sie als schöpferisch bezeichnet: „Die Frau ist ein Strahl Gottes, nicht diese irdische Geliebte; sie ist schöpferisch, man könnte sagen, sie wurde nicht erschaffen.“⁸⁷⁰ Ken'ân Rifâi bemerkt in seinem Gedicht, dass die *nafs* eine Gabe Gottes ist, die man wertschätzen und über die man sich nicht beschweren sollte. Sie ist die Weggenossin des Menschen. Durch sie, durch das Erkennen von ihr, wird er die Freude der Einheit und die Wirklichkeit Gottes erreichen. Jedoch sind, um diese Worte richtig zu verstehen, die Erziehung der *nafs* und ein gewisser Grad an Erkenntnis erforderlich:

„Warum die Klage über deine nafs, ist es denn angebracht, sie nicht zu würdigen

Das ist dir eine große Gabe von Gott, dem Erhabenen

⁸⁶⁸ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 583.

⁸⁶⁹ Vgl. Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 375.

⁸⁷⁰ Rûmî: Maṭnawî (1999-), I:2437.

*Sie ist deine Lebensgefährtin, benutze sie angenehm, verachte sie nicht,
 Wer seine nafs kennt, erkennt Gott, den Wahren, auch was Einheitsfreude ist.
 Gäbe es die nafs nicht, wäre es denn möglich die Zieltür zu erreichen
 Im späteren Leben wird es in dir niemals eine Sehnsucht erwecken
 Wisse ihren Wert zu schätzen, lass sie niemals vom Wissen und Anstand
 trennen
 Sie soll sich nicht über dich beschweren, diene ihr so gut wie es möglich ist
 Erst nach der Erziehung werden diese meine Worte beliebt
 Es wird derjenige zum Menschen, Ken'ân, der nach Heilung seiner nafs
 strebt.⁸⁷¹*

Ken'ân Rifâi zufolge steigt der Wert, der der Frau beigemessen ist, je mehr man sich von den Bestimmungen der Form befreit und sich der Bedeutung zuwendet, bzw. mit dem Steigen des Erkenntnisniveaus. Denn sie wurde zu einem Spiegel, der die göttliche Schönheit widerspiegelt. Dem obigen Vers von Rûmî nachgehend, macht Ken'ân Rifâi in seinem Maṭnawî-Kommentar folgende Erläuterung:

„Nach dem Erreichen dieser Wahrheit wird der Hadith des Ehrwürdigen (Hazret) Muḥammad ‚die Frau ist die Hälfte des Mannes‘ klarer verständlich. Das Geheimnis in der Tatsache, dass sogar die stärksten Männer vor den Frauen schwach werden, wird offenbar.

Es wird verständlich, dass das Erliegen des Mannes der Frau ein Niveau und eine Sache der Erkenntnis darstellt.⁸⁷² Die Schwäche des Mannes gegenüber der Frau stellt ein Maß seiner Vollkommenheit und seiner Erkenntnis dar.

[...] Der Wert, den Gott der Frau beimisst, liegt daran, dass die Frau Eigenschaften aus Seiner schöpferischen Kraft trägt, im Fortgang des Lebens

⁸⁷¹ Ken'ân Rifâi: *Îlâhiyât* (2013), S. 139.

⁸⁷² Hinweis auf den Hadith, welches Rûmî im Maṭnawî (I:2432) überliefert: „*Wahrlich, sie (die Frauen) beherrschen den Weisen, und der Unwissende herrscht über sie*“ (Furûzanfâr: *Aḥādîṭ-e Maṭnawî* (1955), No 57).

eine große Aufgabe erfüllt und ein geliebtes Glied des göttlichen Schicksals ist.

Wie darauf hingewiesen wurde, erfolgt die Liebe zur Frau aufgrund der Fähigkeit, Gott, den Wahren, im Spiegel ihres Daseins zu schauen.

Auch Ibn al-Fāriḍ sagt: ‚Die Schönheit jedes Schönen ist ein reflektierter Teil von der Schönheit Gottes.‘ So bedeutet die Liebe des Mannes zur Frau in einer Hinsicht den Wunsch, Gottes Schönheit durch sie zu erreichen. Aufgrund dessen ist die Überlegenheit der Frau gegenüber dem Mann selbstverständlich.

Jedoch solch ein Gedanke ist für Männer richtig, die ein bestimmtes Erkenntnisniveau erreicht und innerhalb der geistigen Reiche Entfernungen zurückgelegt haben.⁸⁷³

5.3.2.3 Die Reise nach dem Erreichen der *muṭma'inna*

Nach dem Buchstaben *'ayn*, der in der Nische-Darstellung auf die Erkenntnis hinweist, also auf der Stufe der *muṭma'inna*, beginnt eine neue Reise. Für Ken'ân Rifâî erfolgt die hierauf folgende Reise nicht mehr in der Finsternis, sondern wird in der Helligkeit fortgeführt. Wie vorhin bemerkt wurde, bedeutet für Ken'ân Rifâî *muṭma'inna* das Erreichen der Menschlichkeit und der Erkenntnis, hier nimmt die Finsternis der animalischen Eigenschaften ein Ende. Anlehnend an den Hadith des Propheten: „*Gott hat siebzig Schleier aus Licht und Finsternis*“⁸⁷⁴, unterscheiden die Sufi-Gelehrten zwischen lichthaften und finsternen Schleiern. Für Suhrawardî ist das Herz ein lichthafter Schleier, *nafs* dagegen ein finsterer.⁸⁷⁵ In diesem Zusammenhang unterscheiden die Sufis zwei grundsätzliche Phasen innerhalb des spirituellen Pfades, die Reise zu Gott (*sayr ilā llāh*), welche die Hinwendung des Herzens zu Gott ausdrückt, und die Reise in Gott (*sayr fī llāh*).⁸⁷⁶ Der Sohn Rūmīs und Gründer der Mevlevî-Ṭarīqa Sultan Veled (gest. 1312) kennzeichnet die erste Reise, nämlich

⁸⁷³ Ken'ân Rifâî: Listen (2011), S. 310

⁸⁷⁴ Vgl. al-Ġazzālī: Miškāt al-anwār (1986), S. 116, 175 f.; Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1972-), IV:140 (OY).

⁸⁷⁵ Vgl. Suhrawardī: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 444.

⁸⁷⁶ Vgl. Kāšānī: Iṣtilāḥāt (1981), S. 103.

„*sayr ilā llāh*“, als „Finsternis in der Finsternis“ und die Reise in Gott als „Vereinigung in der Vereinigung“ (*vuslat ender vuslat*) und „Licht im Licht“. Denn die Finsternis gehört zur *nafs* des Menschen, und dort zu verweilen verhindert die Freude und Sehnsucht des Menschen. Die Lichtschleier wiederum gehören zu Gott, dem Wahren, Gott ist nicht getrennt von Seinem Licht.⁸⁷⁷ Sarrāğ überliefert von Yaḥyā b. Mu‘āḍ: „Der Asket ist ein Marschierer, der Erkenner ein Flieger.“⁸⁷⁸

Der Koran ruft die beruhigte Seele (*muṭma‘inna*) zu den Qualitäten *rāḍiyya* und *marḍiyya*⁸⁷⁹, welche die fünfte und sechste Stufe der *nafs* darstellen. Während Sahl at-Tustarī diesen Vers kommentiert, geht er von zwei Arten des Paradieses aus: eine Art ist das Paradies selbst, letztere „Leben im Leben“ und „Bestehen mit dem Bestehen [Gottes]“.⁸⁸⁰ Kāšānī wiederum deutet den Vers in seinem Korankommentar als eine Einladung von den göttlichen Eigenschaften zum Besitzer all dieser, also zum Paradies der Essenz Gottes, d.h. zum Wohlgefallen an Gott (*riḍā*) und zur Vollkommenheit der Stufe der Attribute.⁸⁸¹

Ken’ān Rifāī bezeichnet dieses besondere Paradies als „Das Paradies des Gottesantlitzes“ (*cemāl cenneti*) oder als „Paradies der Erkenntnis“ (*marifet cenneti*)⁸⁸², von welchem Rābi‘a al-‘Adawiyya sprach.⁸⁸³ Das Wohlgefallen an Gott bedeutet nach Ken’ān Rifāī „alles, was von Ihm kommt, zufrieden

⁸⁷⁷ Vgl. Sultan Veled: *Intihâ-Nâme* (2010), S. 186.

⁸⁷⁸ As-Sarrāğ: *Schlaglichter* (1990), S. 503.

⁸⁷⁹ Sure 89:27-30: „O du Seele, die du Ruhe gefunden hast, Kehre zu deinem Herrn zufrieden (*rāḍiyya*) und von seinem Wohlgefallen begleitet (*marḍiyya*) zurück. Tritt in die Reihen meiner Diener ein, Und tritt ein in mein Paradies.“

⁸⁸⁰ Vgl. at-Tustarī: *Tafsīr* (2011), Kommentar zur Sure 89:30.

⁸⁸¹ Vgl. Kāšānī: *Tafsīr* (2011), Kommentar zur Sure 89:27-30.

⁸⁸² Zu den zwei Arten des Paradieses siehe: Ken’ān Rifāī: *Sohbetler* (2000), S. 578.

⁸⁸³ Siehe den Abschnitt 3.2.1.1 *Die Darstellung der Sufi-Frauen in den ersten Sufi-Quellen* dieser Arbeit.

entgegenzunehmen,” wobei dies nur mit Schau⁸⁸⁴ und Gottesliebe möglich ist. Die der Gottesschönheit (*cemâl*) würdigen sind die Liebenden.⁸⁸⁵

Wenn der Mensch, nach Ken'ân Rifâi bei der Deutung dieses Verses, aufgrund von Komplimenten und Annehmlichkeiten liebt, und seine Liebe sich vermindert, wenn er diese nicht erhält, dann ist seine Liebe nicht wahr; das heißt, er liebt die Komplimente. Die Leute der Schönheit Gottes wiederum wollen nur die Schönheit Gottes. Denn diese würden sich mit Komplimenten, Genuss und Vergnügen nicht aufhalten und zufriedenstellen, sie suchen ausschließlich die Gottesschönheit.⁸⁸⁶ Also die von Ken'ân Rifâi als Paradies der Gottesschönheit bezeichnete Erfahrung ist der Zustand, in allem, was man sieht, eine Selbstoffenbarung Gottes, des Wahren, bzw. Seine Attribute zu betrachten. Er definiert in seinem Brief diese fünfte Stufe der *an-nafs ar-râdiyya* als das Erleben des Verses 55:29: „Jeden Tag hat Er mit einem Anliegen zu tun.“

Die sechste Stufe *Marḍiyya* wiederum stellt das vollkommene Entwerden dar, welches im Taṣawwuf als *fanā'* oder als „Sterben vor dem Sterben“ charakterisiert wird. Das bedeutet in einem Sinne die Vervollkommnung der Gottesliebe. In einem Brief, den Annemarie Schimmel Sâmiha Ayverdi schrieb, deutet sie darauf hin, dass die Liebe (*aşk*) nur für den Ausdruck dieses Zustandes verwendet werden kann. Sie sagt: „In der Liebe gibt es meiner Ansicht nach nur eine Regel: Entweder alles, oder nichts. Es gibt keinen Mittelweg. Ich kann die nicht verstehen, die auf dem Mittelweg laufen. In allen Zuständen des Lebens sollte man vom Inneren geben, alles geben. Nach der Entleerung von allem wird das Glas unseres Geistes (*ruhumuzun camı*) mit einem wertvolleren Wein aufgefüllt.“ Ayverdi antwortet darauf mit den bestätigenden Worten ihres Meisters: „Du willst aus dem Brunnen Wasser holen, doch dein Seil ist kurz. Ob eine Elle oder eine Handbreite, oder so viel wie eine

⁸⁸⁴ Die Sufis bezeichnen die Erkenntnis, die frei von jeglichem Zweifel ist, als Sehen. So wie as-Sarrâğ ausführt, zieht das Beruhigtsein (*iṭma'nîna*) den Zustand des Schauens (*muṣāhada*) nach sich, und das Schauen den Zustand der Gewissheit (*yaqîn*), vgl. as-Sarrâğ: Schlaglichter (1990), S. 122 und 124. Die Sufis berufen sich diesbezüglich auf den Vers 2:260: „Und als Abraham sagte: ‚Mein Herr, zeig mir, wie Du die Toten wieder lebendig machst.‘ Er sprach: ‚Glaubst du denn nicht?‘ Er sagte: ‚Doch. Aber mein Herz soll Ruhe finden.‘“ Nach Sahl at-Tustarî ist damit gemeint, „dass die Seele (*nafs*) sich erst beim Sehen mit dem Auge beruhigt, da es zu ihrer natürlichen Veranlagung gehört zu zweifeln“ (as-Sarrâğ: Schlaglichter (1990), S. 453).

⁸⁸⁵ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 428.

⁸⁸⁶ Vgl. ebenda, S. 57-58.

dünne Schlotte fehlt, alle sind gleich. Du kannst das Wasser aus dem Brunnen nicht holen.“⁸⁸⁷

Eigentlich gibt es im absoluten Sinne kein Nichtsein (*fanāʾ*). Wie Rūmī sagt, liegt in der Nichtexistenz Existenz, in der Verwüstung Kultivierung, in der Zerstörung Wiederherstellung.⁸⁸⁸ Kenʾān Rifāʾi spricht ebenfalls davon, wie die Stufen des Nichtseins und des Bestehens (*baqāʾ*) ineinander verflochten sind. Das Erweisen des eigenen Nichtseins bedeutet das Erweisen des Seins Gottes. Dementsprechend benutzen die Sufi-Gelehrten den Begriff des Nichtseins (*fanāʾ*) meistens nicht allein. Sie verwenden eher die Formulierung „*fanāʾ fī llāh*“ (Entwerden in Gott). Ihm zufolge kann das Entwerden des Menschen in Gott nicht erfolgen, wenn er nicht weiß, dass er überall mit Gott ist; hier kann von *fanāʾ fī llāh* nicht gesprochen werden.⁸⁸⁹ Der Mensch hat eine ewige Identität. Wenn er die Schleier der menschlichen Natur zerreißt, dann gelangt er zu den darin enthaltenen Juwelen. Nur wenn der Mensch von den Bosheiten seiner Natur, also seiner *nafs*, entwirrt wird, wird er, weil er die Attribute Gottes annehmen wird, mit Gott, dem Wahren, bestehen. Aus diesem Grund gibt es für ihn kein absolutes Nichtsein.⁸⁹⁰

5.3.2.3.1 Das gute Leben (*Hayât-ı Tayyibe*)

Der Koran erzählt in der zwölften Sure Joseph in der Person von einer Frau, Zulaikha, von der den Menschen verwandelnden Kraft der Liebe und der Vervollkommnung der menschlichen Seele.⁸⁹¹ Wie al-Quṣayrī in seiner Risāla von Abū ʿAlī überliefert, bezichtigte Zulaikha Joseph in den ersten Phasen, indem sie sagte: „*Der Lohn dessen, der deiner Familie Böses antun wollte, ist ja wohl das Gefängnis oder eine schmerzhaft Pein*“ (Sure 12:25), als ihre Liebe jedoch die

⁸⁸⁷ Ayverdi, Schimmel: Mektuplar (2015), S. 74 und 77; vgl. auch Kenʾān Rifāʾi: Sohbetler (2000), S. 97.

⁸⁸⁸ Vgl. Rūmī: Maṭnawī (1999-), IV:2341 f.

⁸⁸⁹ Vgl. Kenʾān Rifāʾi: Sohbetler (2000), S. 214.

⁸⁹⁰ Vgl. ebenda, S. 641.

⁸⁹¹ Vgl. Stowasser: Women in the Qurʾan (1994), S. 56.

Vollkommenheit erreichte, gestand sie ihren Verrat.⁸⁹² Die Liebe ist die Bevorzugung des Geliebten gegenüber der eigenen Seele.⁸⁹³

Ken'ân Rifâi erzählt wiederum die Wiederbelebung der *nafs* mit geistigem Leben, indem sie ihre Nichtigkeit und ihre Hilflosigkeit (*acz*) begreift, mit der Interpretation einer Geschichte von Zulaikha: Zulaikha wurde alt und erschöpft durch die Trennung von Joseph. Eines Tages konnte sie es nicht mehr aushalten und setzte sich in vollkommener Ohnmacht (*kemâl-i acz*) an einen Ort, den Joseph überqueren wird. Tatsächlich schaute Joseph sie mit dem Auge der Barmherzigkeit und Fürsorge an. Nach diesem Ereignis wurde Zulaikha schöner und erlangte Frische und Lebendigkeit. Ken'ân Rifâi kommentiert diese Geschichte wie folgt:

„So, wenn der geistige Joseph, der geistige Geliebte zu demjenigen, der seine Hilflosigkeit und Machtlosigkeit anerkennt, mit dem Blick der Barmherzigkeit und Fürsorge schaut, belebt er ihn mit ‚gutem Leben‘ (*hayât-ı tayyibe*), und dieser wird fortwährend und in beiden Welten im Schatten und Schutz (*âmân*) des Freundes sein.“⁸⁹⁴

In diesen Ausdrücken spricht Ken'ân Rifâi von einem inneren Leben, bzw. einem geistigen Leben oder einem Leben ohne Tod, welches nach dem Nichtsein mit der Stufe des Bestehens [in Gott] beginnt. Dies entspricht ihm zufolge der im Koran angeführten Aussage *hayât tayyiba*.⁸⁹⁵ Er beschreibt den Sufismus als ein Leben ohne Sterben und als Anstand in jedem Zustand und jeder Zeit.⁸⁹⁶ Nach der Interpretation at-Tustarîs ist *hayât tayyiba* eine andere Bezeichnung für das den Liebenden zugehörige Paradies, zu dem im Vers 89:20 eingeladen wird.⁸⁹⁷ Das Wort Jesu in Johannes 3,1-8 „Nur Wiedergeborene können das Reich Gottes sehen“ weist nach ihm auf dieses geistige Leben hin, in dem der Mensch sich aus der Unreife und den Schlechtigkeiten seiner *nafs* und aus ihren Belastungen befreiend ein friedliches,

⁸⁹² Vgl. dazu die Sure 12:51.

⁸⁹³ Vgl. Quşayrî: Sendschreiben (1989), S. 450.

⁸⁹⁴ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 267.

⁸⁹⁵ Vgl. die Sure 16:97: „Wer Gutes tut, ob Mann oder Weib, und dabei gläubig ist, den werden Wir bestimmt ein angenehmes Leben (*hayât tayyiba*) leben lassen.“; siehe zum *hayât tayyiba*: Ibn 'Arabî: Futûhât (1911), IV:123 (487. Kapitel).

⁸⁹⁶ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 468.

⁸⁹⁷ Vgl. Tustarî: Tafsîr (2011), Kommentar zur Sure 89:30.

angenehmes und glückseliges Leben führt. Dies stellt die Quintessenz und den Zweck des Taṣawwuf dar.⁸⁹⁸

Schließlich muss nach Ken'ân Rifâi der Mensch, um die Gottesliebe zu erreichen und in sich selbst und in allen Erschaffenen Gott zugehörige Schönheiten erleben zu können, diese Strapazen mit seiner *nafs* durchmachen; um die Freude der Einheit verstehen und leben zu können, muss er diese Reise von der Zweiheit zur Einheit durchlaufen.⁸⁹⁹



⁸⁹⁸ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 231, 39, 205.

⁸⁹⁹ Vgl. ebenda, S. 561.

6. Der vollkommene Mensch

Der vollkommene Mensch bedeutet, dass die schönen Namen und Attribute Gottes sich im geläuterten Spiegel des Dienertums widerspiegelt. Die Manifestation der schönen Namen und Attribute Gottes, also diese Welt der göttlichen Wirklichkeiten, wurde von Sufi-Persönlichkeiten mal als Schönheit, mal als Liebe oder als Erkenntnis wahrgenommen und ausgedrückt; diese wurden von ihnen öfters als ein untrennbares Ganzes betrachtet.

Dementsprechend besteht dieses Kapitel über den vollkommenen Menschen aus drei Unterkapiteln. Die ersten zwei Kapitel beziehen sich auf zwei Seiten der Existenz, d.h. auf die göttliche Wirklichkeit (*ḥaqq*) und die Schöpfung (*ḥalq*), sie beschäftigen sich also mit Gottesliebe und Schönheit, und demgegenüber mit dem Begriff des Dienertums. Die Vereinigung und Auslebung dieser auf der Welt stellen das dritte Element dar; ohne dass das Dienertum im passiven Zustand bleibt, charakterisieren die Hauptmerkmale wie die schöne Moral, die Liebe zum Erschaffenen und gerechtes Handeln ihnen gegenüber die aktive Manifestation der göttlichen schönen Namen und Attribute.

6.1 Die Gottesliebe und die Schönheit

6.1.1 Die Gottesliebe

Dass Ken'ân Rifâi die Stufe, die der [auf dem Pfad zu Gott] Schreitende (*sâlik*) durch die Entwerdung erreicht, und das mit dem Bestehen (*baqā*) beginnenden geistigen Leben mit dem koranischen Ausdruck „*ḥayāt ṭayyiba*“ identifiziert, erinnert an die Beschreibung des *Taṣawwuf* von Ğunayd al-Baġdādī (gest. 910), einem der bedeutendsten Persönlichkeiten der klassischen Zeit des Sufismus: „Sufitum besteht darin, dass Gott dich dir sterben und dich durch Sich leben lässt.“⁹⁰⁰

Dies bedeutet nach Ken'ân Rifâi die Regelung und Berichtigung (*islâh*, ar. *iṣlāḥ*) des Menschen, seines eigenen Körpers und Daseins, und damit die Berichtigung seines Lebens. Wenn der Mensch in sich selbst die Berichtigung gewährleistet und sich

⁹⁰⁰ Suhrawardī: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 68; vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 314; Quṣayrī: Sendschreiben (1989), S. 385; Kāṣānī: Laṭā'if al-I'lām (2000), S. 166.

selbst ordnet, wird er auch in seinen Verhältnissen zum Universum in Berichtigung und Aufrichtigkeit bestehen.⁹⁰¹ In diesem Zusammenhang überliefert al-Kāšānī von Sufis, dass sie *Tašawwuf* als schönen Charakter und als die Läuterung der *Nafs* (*ḥusn al-ḥulq wa-tazkiyat an-nafs bi-makārim al-aḥlāq*)⁹⁰² definieren.

Das irdische Leben charakterisieren die Sufi-Gelehrten öfters als Tod. Um die Stufe der wahren Menschlichkeit zu erreichen, muss der Mensch, nachdem er auf dieser Welt geboren wurde, aus der Dunkelheit seiner Natur ein zweites Mal, dieses Mal in das geistige Leben geboren werden. Im Buch von Ken'ân Rifâi „*Seyyid Ahmed er-Rifâi*“ wurde dieses durch die Vervollkommnung der Liebe zu erreichende Leben und seine Bedeutung als ein fließendes Wasser aus dem Buchstaben „*mîm*“ neben der sechsten Säule, die die sechste Stufe der Seele *Merdiye* darstellt⁹⁰³, aufgezeichnet. Dieses fließende Wasser wurde in der Auslegung der bildlichen Darstellung als „das Lebenselixier der Wahrheit“ (*âb-ı hayât-ı hakikat*), und auch „die Brunnenquelle der Erkenntnis“ (*çeşme-i menba-ı irfân*) bezeichnet.⁹⁰⁴ Der Begriff *âb-ı hayât* (Lebenselixier), der in islamisch-türkischen Quellen und Literatur auch als Lebensquelle oder Wasser der Ewigkeit benannt wird, ist ein geläufiger und sehr alter legendärer und mythologischer Begriff. Diese Bezeichnung kommt in den islamischen Quellen als erstes in einem Kommentar des Propheten über die koranische Geschichte von Moses und al-Ḥiḍr⁹⁰⁵ zum Vorschein.⁹⁰⁶ In der Geschichte ging Moses zu dem Punkt, an dem sich zwei Meere vereinigten, um sich mit al-Ḥiḍr, dem unmittelbar von Gott Barmherzigkeit und verborgenes Wissen gegeben wurde, zu treffen. Um den Treffpunkt erkennen zu können, nahm Moses einen Fisch mit sich. Die Belebung und das Eintauchen des Fisches ins Wasser sollte auf den Standort des al-Ḥiḍr hindeuten. Nach dem von al-Buḥārī überlieferten Hadith gab es am Grund des Felsens, an dem sie sich treffen werden, eine Quelle (*'ayn*), die Quelle des Lebens (*'ayn al-ḥayât, âb-i ḥayât*) genannt wurde. Es gab nichts, was dieses Wasser durch Berührung nicht beleben konnte. Eben dieses Wasser spritzte auf den Fisch.⁹⁰⁷ Weil es im Koran keine Auskunft über die Belebung des Fisches gibt, gewann diese Überlieferung von al-Buḥārī an Bedeutung.

⁹⁰¹ Vgl. Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 355.

⁹⁰² Kāšānī: *Laṭā'if al-I'lām* (2000), S. 165.

⁹⁰³ Vgl. Ken'ân Rifâi: *Seyyid Ahmed er-Rifâi* (2008), S. 268.

⁹⁰⁴ Vgl. ebenda, S. 270.

⁹⁰⁵ Vgl. Sure 18:60-82.

⁹⁰⁶ Vgl. Ocak: *Âb-ı hayât* (1988), I:1-3.

⁹⁰⁷ Vgl. Buḥārī: *tafsîr, sūrat al-kahf*, 4.

Diese Erklärung über die Belebung des Fisches durch das Wasser aus der Quelle des Lebens erhielt in anderen Quellen erstrangige Aufmerksamkeit, da in anderen Hadithen diesbezüglich keine Erläuterung vorhanden ist. Wie durch die Ausgrabung der Erde Wasser aus den Tiefen freigesetzt wird, so wird nach Ken'ân Rifâî durch die Ausgrabung der üblen Charaktereigenschaften und der naturbedingten und dunklen Erden des Menschen in allen Schichten eine neue Fortentwicklung ersichtlich und am Ende das klare Wasser, also das im Herzen verborgene anvertraute Gut Gottes (*emânet*), erreicht.⁹⁰⁸ In seinem berühmten dichterischen Werk *Gulšan-i Rāz* (Der geheime Rosengarten) von Maḥmūd Šabistārī (gest. um 1321), der Ibn 'Arabī's Gedanken in die persische Dichtung einbrachte und bei der Verbreitung seiner Gedanken eine bedeutende Rolle spielte, wird der vollkommene Mensch (*mard-i tamām* oder *insān-i kāmīl*) als derjenige definiert, der den zweifachen Weg zurücklegt, zuerst hinab in die Welt der Erscheinungsvielheit, dann wieder aufwärts zum Licht und zur Einheit Gottes⁹⁰⁹; somit erkennt er die Realitäten dieser beiden Bereiche, also der irdischen und geistigen Welt.⁹¹⁰

Was Ken'ân Rifâî mit *âb-ı hayât*, also dem Erreichen des anvertrauten Gutes meint, ist die Gottesliebe (*aşk*).⁹¹¹ In einer anderen Stelle deutet er *âb-ı hayat* als das Wissen und die Gotterkenntnis⁹¹², oder dass der Mensch in sich und in allem Existierenden Gott sieht.⁹¹³ Diese Ansicht von Ken'ân Rifâî reflektiert die allgemeine Auffassung der Sufis, wie sie Gottesliebe und Gotterkenntnis als miteinander verbunden sehen. Auch für al-Ġazzālī stellt die Gotterkenntnis die Folge und das Resultat der Liebe zu Gott dar.⁹¹⁴

In der Sure 30:21: „Und es gehört zu seinen Zeichen, daß Er euch aus euch selbst Gattinnen erschaffen hat, damit ihr bei ihnen wohnt. Und Er hat Liebe und Barmherzigkeit zwischen euch gemacht. Darin sind Zeichen für Leute, die nachdenken.“ wird die Erschaffung eines Paares aus einer Wirklichkeit und das Liebesverhältnis zwischen beiden ausgedrückt. Ibn 'Arabī widmete das letzte

⁹⁰⁸ Vgl. Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 116.

⁹⁰⁹ Vgl. Šabistārī: *Gulšan-i Rāz* (1880), V. 317 ff; Schaeder: Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen (1925), S. 253 f.; Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 397.

⁹¹⁰ Vgl. Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 31, 84.

⁹¹¹ Vgl. ebenda, S. 637.

⁹¹² Vgl. ebenda, S. 141.

⁹¹³ Vgl. ebenda, S. 561.

⁹¹⁴ Vgl. al-Ġazzālī: *Iḥyā'* (1998), IV:276.

Kapitel seines bedeutendsten Werkes *Fuṣūṣ al-Ḥikam*⁹¹⁵ der Erläuterung der dem Propheten zugehörigen Vollkommenheiten. Das hier als erstes bearbeitete Thema ist, wie die Frauen bzw. alle Erschaffenen dem Propheten liebgemacht wurden, gemäß dem Prophetenwort „*mir wurden lieb gemacht von der Welt Frauen...*“. Diese Liebe ist nach Ibn ‘Arabī im eigentlichen Sinne die Liebe des Ganzen zu seinen Teilen. Ibn ‘Arabī’s Worte in diesem Kapitel werden in Ken’ân Rifâîs Lehrreden folgendermaßen zusammengefasst:

„Gott erschuf den Menschen nach Seinem eigenen Abbild. Aus Adam entstand Eva, also die Frau. Gott, Mann und Frau.

Somit ist die Liebe Gottes zu seinem Diener die Liebe zu Sich Selbst, die Liebe zu Seinem Teil. Die Liebe des Dieners zu Gott wiederum bedeutet die Liebe zu seinem Ursprung.

Genauso stellt die Liebe des Mannes zur Frau die Liebe zu seinem Teil dar, und die Liebe der Frau zum Mann wiederum die Liebe zu ihrem Ursprung.“⁹¹⁶

Ibn ‘Arabī bringt hier die Liebe des Mannes zur Frau und die Liebe Gottes zu Seinen Dienern in Beziehung. Gott spricht im Koran über Sein Verhältnis zu Seinen Dienern, dass Er ihnen von Seinem Geist eingeblasen hat.⁹¹⁷ So gleicht die Liebe Gottes zu Seinen Dienern Seiner Liebe zu Sich Selbst. Hinsichtlich der Erschaffung der Frau aus dem Mann besteht eine Einheit zwischen beiden. Aus den Texten Ken’ân Rifâîs wird verständlich, dass so wie diese Einheit, Nähe und Vertrautheit zwischen Gott und Mensch, oder Mann und Frau besteht, sie auch zwischen Geist

⁹¹⁵ Ibn ‘Arabī’s meistgelesenes Buch *Fuṣūṣ al-Ḥikam* wird als Quintessenz und Hauptquelle seiner Lehre und Wirkung anerkannt. Dass dieses Werk eine äußerst komprimierte Zusammenfassung seiner Lehre darstellt, wird aus den mehr als hundert hierzu geschriebenen Kommentaren ersichtlich. Den ersten Kommentar schrieb Ibn ‘Arabī selbst mit dem Titel *Naqṣ al-Fuṣūṣ* (Das Muster oder Abdruck der *Fuṣūṣ*). Jedes der 27 Kapitel der *Fuṣūṣ al-Ḥikam* ist einem Propheten gewidmet, d.h. einem der im Koran erwähnten Propheten, beginnend mit Adam bis zu Muḥammad.

⁹¹⁶ Ken’ân Rifâî: Sohbeter (2000), S. 161. Ken’ân Rifâî nimmt die Idee der Erschaffung der Frau aus dem Mann an, so wie dies in der islamischen Tradition vorhanden ist und wie auch Ibn ‘Arabī dies an vielen Stellen hervorhebt. In diesem Sinne ist die Frau ein Teil des Mannes. Gott füllte die Leere in Adam, aus der Eva austrat, mit dem Verlangen nach Eva. Denn in der Existenz kann keine Leere bleiben. So hatte Adam Sehnsucht nach Eva, als ob er Sehnsucht nach sich selbst hätte. Somit drückt Ibn ‘Arabī die Sehnsucht und das Verlangen aller Teile zu ihrem Ganzen und zur Einheit aus (vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:124).

⁹¹⁷ Vgl. Sure 15:29.

und *Nafs*, zwischen Bedeutung und Form vorhanden ist. Aufgrund des Verhältnisses des Ganzen mit dem Teil oder der Wurzel mit dem Zweig liegt in allen diesen Paaren eine Disposition, zueinander zu neigen, einander zu lieben und eins zu werden. Adam neigte mit der Erschaffung Evas zu ihr und fand in ihr Frieden und Ruhe.⁹¹⁸

Dass Gott in dieser Welt der Vielheit alles als Paar erschaffen hat⁹¹⁹, worauf der Koran an mehreren Stellen aufmerksam macht, erzählt von der Polarität, die alle Erschaffenen seit den Anfängen der Erschaffung durchdringt, von der Anziehung und dem Bedürfnis zur Vervollständigung. Folglich durchdringt die Liebe alle Teilchen der Schöpfung und nichts ist frei von der Liebe.⁹²⁰ In diesem Sinne drückt die Polarität die Entstehung der Zweiheit durch die Zweiwerdung des Einen, aber gleichzeitig auch die Einheit aus. Die Worte von Sarī as-Saqatī (gest. um 867): „Die Liebe zwischen zwei ist nicht rein, bis einer zum anderen sagt: ‚O Ich‘ (*yā anā*).“⁹²¹, reflektieren diese miteinander verwobene Zweiheit und Einheit.

Der Zweck der Zweiheit liegt darin, dass für das Erkennen der Liebe diese Zweiheit notwendig ist. Unter Erwähnung des Prophetenwortes: „*Ich war ein verborgener Schatz, der unbekannt war, so habe Ich es geliebt, erkannt zu werden.*“⁹²² bezeichnet Ibn ‘Arabī die Bewegung, die die Welten aus dem Nichtsein zum Dasein bringt, als eine Bewegung, die aus Liebe entspringt⁹²³, aus Liebe zur Vollkommenheit.⁹²⁴ Für ‘Irāqī (gest. 1289), der später den Gedanken Ibn ‘Arabīs und seines Schülers und Schwiegersohns al-Qūnawī folgte, „fließt die Liebe in allen Existierenden... alles ist Liebe.“⁹²⁵ Genauso wurde für Ken’ān Rifāī der Mensch aus Liebe und wieder für das Gelangen zu dieser Liebe erschaffen. Er antwortete auf die Frage, ob die Liebe (*aşk*) Mittel oder Zweck sei, folgendermaßen: „[*Aşk* ist] sowohl der Ort des Beginns (*mebde*), als auch der Rückkehr (*maad*). So wie beim Zeichnen eines Kreises ein

⁹¹⁸ Vgl. Sure 7:189: „*Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen geschaffen und aus ihm das ihm entsprechende andere Wesen (als seine Gattin) gemacht hat, damit er bei ihr ruhe.*“ (Paret).

⁹¹⁹ Vgl. Sure 51:49: „*Von allem haben Wir ein Paar erschaffen.*“

⁹²⁰ Liebe ist wie die Eheschließung. „Die Eheschließung, die alle Atome durchdringt“, dies ist der Name eines verlorenen Buches von Ibn ‘Arabī und diesen Ausdruck verwendet er gelegentlich in seinen Schriften. Dies bedeutet, dass die Liebe alle Existierenden durchdringt (vgl. Murata: Tao (1992), S. 147).

⁹²¹ Quṣayrī: *Risāla* (1993), S. 324.

⁹²² Forūzanfār: *Aḥādīṭ-e Maṭnawī* (1361), Nr. 70.

⁹²³ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Bezels* (1980), S. 257.

⁹²⁴ Vgl. ebenda, S. 258.

⁹²⁵ Iraqī: *Divine Flashes* (1982), S. 84.

Startpunkt gesetzt und wieder zu ihm zurückgekehrt wird, so kehrt auch *aşk* zum selben Punkt wieder zurück. Das Vorher als auch das Nachher dieses Daseins ist *aşk*.⁹²⁶

Ken'ân Rifâi erzählt weiter unten das Ausbrechen des Menschen aus seinem Ursprung, also aus der Welt der Einheit bzw. den feststehenden Wesenheiten, sein Kommen auf diese Welt und nach den Erlebnissen wieder seine Rückkehr zu seinem Ursprung, indem er Ibn 'Arabîs Sätze deutet:

„Der Meister Muhyiddîn (Ibn 'Arabî) sagt: ‚Wir waren erhabene Buchstaben in der Urewigkeit. Dann haben wir uns von uns getrennt. Danach einigten wir uns mit uns. Jetzt wurden wir wieder ‚wir‘.‘⁹²⁷

Also waren wir Liebe (*aşk*). Wir waren erhabene Buchstaben. Danach haben wir uns voneinander getrennt. Wir sind Rose geworden, Nachtigall geworden, Dorn geworden, Hyazinthe geworden.

Also sind wir Seele (*nafs*) und Geist (*ruh*) geworden. Danach haben wir uns wiedervereinigt. Körper/Leib (*ten*) wurde Geist, Geist wurde Körper. Die Rose wurde zur Nachtigall, die Nachtigall zur Rose. Nun sind wir wieder, wie in unserem Ursprung, Liebe geworden.⁹²⁸

Die Gelehrten der islamischen Theologie haben über die Möglichkeit der Liebe zwischen Gott und dem Menschen unterschiedliche Meinungen geäußert.⁹²⁹ Manche Gelehrte behaupteten, dass Gott weder lieben noch geliebt werden kann. Für sie sind, im Gegensatz zu der allgemeinen Auffassung im Sufismus, das Weltliche und die göttliche Wirklichkeit nicht miteinander zu vergleichen, sie sind prinzipiell getrennte Bereiche. Für Ibn Qayyim al-Ğawziyya kann die Liebe nur zwischen Wesen gleicher Art möglich sein und daher nur im Sinne vom beständigen Gehorsam verstanden werden. Für Imām al-Ğazzālî hingegen, wie allgemein im Sufismus, stellt die Liebe den Grund der Schöpfung, den wahren Zweck und den

⁹²⁶ Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 485.

⁹²⁷ Die zweite Version der Überlieferung dieses Textes von Ken'ân Rifâi lautet wie folgt: „Wir waren auf den Türmen der Namen und Attribute erhabene Buchstaben. Später sind wir auf die Zeilen dieser erbärmlichen Welt heruntergekommen. Danach sind wir das ganze Universum geworden.“ (Ken'ân Rifâi: Sohbeter (2000), S. 272).

⁹²⁸ Ken'ân Rifâi: Sohbeter (2000), S. 568. Diese Textpassage wurde im Kapitel 4.2.2.2 über die Stufen als die Phasen der geistigen Reise schon einmal zitiert.

⁹²⁹ Siehe dazu Antes: Die Liebe Gottes als theologisches Problem (1994), S. 25-38.

Höhepunkt dar. As-Suhrawardī unterscheidet zwischen allgemeiner Liebe, die sich in der Befolgung der göttlichen Gebote und Verbote bekundet, und besonderer Liebe in den sufischen Bestrebungen.⁹³⁰ Die Sufis berufen sich bei ihren Gedanken über die Möglichkeit der Gottesliebe auf den Vers im Koran, der von der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und den Menschen spricht: „*Er (Gott) liebt sie (Menschen) und sie lieben Ihn.*“ (Sure 5:59), wie auch auf das Koranwort, dass Gott dem Menschen näher ist als seine Halsschlagader.⁹³¹

Ken'ân Rifâîs Verständnis von *aşk* verdient eine über den Zweck und die Grenzen dieser Arbeit hinausgehende, breit gefächerte Erforschung. Liebe, Wohlerzogenheit und Gotterkenntnis (*aşk*, *edep*, *irfan*) zählt er als seine am meisten geliebten Dinge. Der Begriff *aşk* gilt für ihn in seinem Verständnis des *Taşawwuf*, sowohl in seinem geistigen Leben als auch in seinem Verhältnis zur Welt und als Methode in der Erziehung seiner Schüler als spiritueller Meister, als einer der zentralsten Begriffe. *Aşk* ist für ihn ein zur Essenz Gottes gehörendes Attribut, genauso wie bei al-Hallâğ.⁹³² Wie ad-Daylamī feststellt, ist dies der Unterschied zu der Auffassung der ersten Philosophen, die besagt, dass die Liebe ein im Nachhinein erzeugtes Ding (*mubda'*) ist.⁹³³

Die Verwendung des Wortes *'išq* stellt unter muslimischen Gelehrten seit den ältesten Zeiten des *Taşawwuf* einen Streitpunkt dar, weil dieses nicht im Koran vorkommt. Im Koran und den Hadithen wurde Liebe oftmals mit den Wörtern *al-ḥubb*, *al-maḥabba* und manchmal *al-wudd* und mit deren Ableitungen ausgedrückt.⁹³⁴ Das älteste, von einem Sufi geschriebene Werk über die Liebe ist '*Aṭf al-Alif al-Ma'lūf 'alā l-lām al-ma'tūf* (Die Zuneigung des vertrauten *alif* zum zugeneigten *lām*) von Abū l-Ḥasan ad-Daylamī (gest. 1001-1002)⁹³⁵, dem Schüler des bekannten Sufis Abū 'Abdallāh b. al-Ḥafīf (gest. 933)⁹³⁶, in welchem ad-Daylamī vielfältige Theorien über die Liebe in der frühmittelalterlichen Periode darlegt und viele wichtige Thesen von Sufis, Theologen und Philosophen

⁹³⁰ Vgl. Goldziher: Die Gottesliebe in der islamischen Theologie (1970), S. 419 f..

⁹³¹ Vgl. Sure 50:16.

⁹³² Vgl. Ken'ân Rifâî: *Ilâhiyât* (2013), S. 146, 76.

⁹³³ Vgl. ad-Daylamī: '*Aṭf al-Alif* (1962), S. 28.

⁹³⁴ Vgl. Scattolin: Love (*ḥubb*) of God in the Koran (1997), S. 250, 253.

⁹³⁵ Vgl. Ritter: *Schriften über die Liebe* (1933), S. 91.

⁹³⁶ Ad-Daylamī schrieb außer diesem Werk noch eine Vita seines Lehrers.

überliefert.⁹³⁷ Einige muslimische Gelehrte betrachteten die Liebe als eine Krankheit des Herzens. Unter den Sufis, die die Verwendung des Begriffs „*‘išq*“ als erlaubt ansehen, nennt ad-Daylamī Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Abū l-Qāsim al-Ġunayd, Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāğ usw. Seiner Übermittlung nach lehnte Ibn Ḥafīf dies ab, bis ihn eine Abhandlung von Abū l-Qāsim al-Ġunayd über *‘išq* erreicht. So zog er seinen Einspruch zurück, legte sein Bekenntnis ab und schrieb darüber.⁹³⁸ Ad-Daylamī überliefert eine Ausführung von al-Ġunayd über *‘išq*: „al-Ġunayd sagte: *‘išq* ist abgeleitet vom Verb ‚*ašīqa*‘ (er liebte) und es ist der Höhepunkt und der Gipfel des Bergs.“⁹³⁹ Nach al-Ġunayd bedeutet dies die Erreichung der Wirklichkeit (*ma‘nā*) der Liebe, nachdem die Liebe wächst und ansteigt, bis sie zu ihrem Gipfel gelangt.⁹⁴⁰

Ken’ān Rifāi betrachtet die Liebe als zwei Arten. Bei der ersten Art liebt derjenige das, was seine *Nafs* liebt und woran er Gefallen findet. Ein Teil der Menschen wiederum entfernt sich von den seiner *Nafs* zugehörigen Begierden, verliebt sich grundlos und wunschlos in Gott, den Wahren, und sie lieben Gott um Gottes willen.⁹⁴¹ Trotz dieser Unterscheidung zwischen irdischer und göttlicher Liebe ist *aşk* für Ken’ān Rifāi der Zweck der Erschaffung und eine einzige Wirklichkeit. Wie Ibn ‘Arabī in seinen Worten: „Er (Gott) ist der sich dem Auge aller Liebenden in allen Geliebten Offenbarte“ (*fa-huwa ẓ-ẓāhiru fī kulli maḥbūbin li-‘ayni kulli muḥibbin*)⁹⁴² hervorhebt, ist nach Ken’ān Rifāi das ganze Universum in Wirklichkeit, sei es niedrig oder erhaben, von *aşk* und für *aşk* erschaffen worden. Doch manifestiert sie sich, je nach Art der Begabung eines jeden, in einer jeweils anderen Form. Jeder verliebt sich in schöne Eigenschaften, die sich in einem seinem eigenen Zustand und seiner eigenen Begabung entsprechenden Spiegel widerspiegelt, und beschäftigt sich mit ihnen.⁹⁴³ Wie das, was einer im Spiegel sieht, er selbst ist, so ist die Anziehung des Liebenden zu seinem Geliebten eigentlich wieder die Anziehung zu seiner eigenen Form. Auf diese Weise erscheint die Liebe manchen als schöne Frauen und Männer, anderen als Vermögen und Ruhm. Jede

⁹³⁷ Für die Schriften über die Liebe, die die islamische Welt hervorgebracht hat, siehe Ritter: Schriften über die Liebe (1933), 84-109.

⁹³⁸ Vgl. Daylamī: *‘Atf al-Alif* (1962), S. 5.

⁹³⁹ Ebenda, S. 18.

⁹⁴⁰ Vgl. ebenda.

⁹⁴¹ Vgl. Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 37.

⁹⁴² Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:326.

⁹⁴³ Vgl. Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 36.

irdische Schönheit ist in Wirklichkeit nur eine Widerspiegelung der göttlichen. Ken'ân Rifâi bezeichnet die Liebe derjenigen, die irdische Liebe erleben, jedoch nicht begreifen, dass ihre Liebe in Wirklichkeit von sich zu sich ist, besser gesagt Gott, dem Wahren, und auch der Schöpfung angehört, als metaphorische Liebe. Jedes Wasser sucht seinen Weg zum Meer, doch kann es nicht immer seinen Weg zum Meer finden.⁹⁴⁴

Auch wenn es die Liebe ist, die alles auf der Welt in Bewegung setzt, besteht der Unterschied des vollkommenen Menschen darin, dass er die Liebe zur Welt und zu ihren Bestimmungen aufgegeben hat. Er ist nicht nur an jemandem oder an etwas hängen geblieben, also an nur einem oder einigen Namen Gottes, sondern er hat den Teil hin zum Ganzen verlassen, d.h. er hat sich an Gott gewandt, der der Besitzer aller Namen ist. Demnach erscheint ihm die Liebe, die sich anderen als schöne Frauen und Männer, oder als Vermögen und Ruhm zeigt, als die einheitliche Schönheit Gottes (*cemâl*). So ist seine Liebe vervollständigt und hat ihre Vollkommenheit erreicht. Ken'ân Rifâi sagt: „Du kannst Gott nicht anbeten, wenn du nur einer Person oder einem Ding, also einem Namen Gottes, verbunden bleibst. Schau, was Abū Bakr sagt: ‚Ich habe nichts gesehen, worin ich Gott nicht sehe‘.“⁹⁴⁵

Das Wort *'iṣq* ist bei Ibn 'Arabī einer der vier Begriffe – also neben *maḥabba*, *wudd* und *hawā* –, die die Liebe ausdrücken. Er beschreibt *'iṣq* als die Zuwendung der Liebe zum Geliebten mit allem, was man hat.⁹⁴⁶ Nach Ken'ân Rifâi deutet der Ausdruck heftige Liebe in der Sure 2:165 auf *'iṣq* hin, auch wenn es wörtlich nicht im Koran erwähnt wird.⁹⁴⁷ Wie al-Ġunayd definiert auch ad-Daylamī *'iṣq* als die höchste Stufe der Liebe.⁹⁴⁸ Während al-Ġazzālī die fünf Phasen der Liebe schildert, verwendet er die Begriffe *ḥubb* und *maḥabba*, doch für ihn ist die höchste Stufe der Freude und der Liebe *'iṣq*.⁹⁴⁹

Im Wörterbuch wird darauf hingewiesen, dass die Bedeutung des Begriffes *aşk* mit dem Wort *sarmaşık* (Kletterpflanze) verbunden ist, welches aus der selben Wurzel

⁹⁴⁴ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 233.

⁹⁴⁵ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 599-600.

⁹⁴⁶ Vgl. Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), II:323.

⁹⁴⁷ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 569; Hinweis auf den Vers 2:165: „Unter den Menschen sind welche, die sich neben Gott andere als Gegenpart nehmen, die sie lieben, wie man Gott liebt. Doch diejenigen, die glauben, lieben Gott noch mehr.“; vgl. auch Ibn 'Arabī: Futūḥāt (1911), II:323.

⁹⁴⁸ Vgl. Daylamī: 'Aṭf al-Alif (1962), S. 20, 24.

⁹⁴⁹ Vgl. al-Ġazzālī: Ihya' (1998), IV:276.

aşıqa entstammt.⁹⁵⁰ Eines Tages zeigte Ken'ân Rifâî seiner Schülerin Semiha Cemâl einen Baum, der von einer Kletterpflanze komplett umschlungen war, wodurch dieser nicht mehr zu sehen war und sagte, dass dieser ein Baum der *aşk* ist. *Aşk* umfasste ihn komplett und hinterließ keine Spur von seinem eigenen Körper. Er sagte: „Die Vervollständigung der Liebe ist Tod.“⁹⁵¹ Für ihn sind *aşk* und Tod Zwillinge.⁹⁵²

Aḥmad Ġazzālī, der Bruder von Abū Ḥāmid al-Ġazzālī, beschreibt in seinem Werk „*Sawāniḥ al-‘Uṣṣāq*“⁹⁵³, einer der originellsten unter den Schriften über die Liebe, die Gottesliebe (*‘iṣq*) ebenfalls als einen Prozess. Dieser ist in den drei Buchstaben des Begriffs *‘iṣq* verborgen. Der erste Buchstabe *‘ayn* weist auf den Anfang der Liebe hin, wo der Liebende seinen Geliebten [Gott] sieht.⁹⁵⁴ Auf die sich darauffolgend verschärfende Sehnsucht (*ṣawq*) deutet der zweite Buchstabe *šin* hin.⁹⁵⁵ Dann stirbt der Liebende von seinem Ich ab und wird durch den Geliebten [Gott] lebendig. Der letzte Buchstabe *q* bedeutet das Bestehen (*qiyām*) durch Gott.⁹⁵⁶ Die höchste Stufe der Liebe ist die Vervollständigung der Einheit (*tawḥīd*). Abū Ṭālib al-Makkī sagt in seinem klassischen Werk *Qūt al-Qulūb* (Die Nahrung der Herzen): „Wenn *tawḥīd* vervollständig ist, ist Liebe vollständig.“⁹⁵⁷

Die vollkommenen Menschen, die diese Stufe erreicht haben, betrachten die Schönheit Gottes, wohin sie sich auch wenden; sie erkennen diese relative Schönheit als Schleier auf dem Antlitz des Geliebten.⁹⁵⁸ Ken'ân Rifâî sagt: „Die Propheten und Gottesfreunde betrachteten Gott, den Wahren, durch die Erscheinungen. Welches Schöne sie auch anblicken, sehen sie im Spiegel ihres Daseins die Offenbarung und Schönheit Gottes, des Wahren (*Hak*). Wie Ibn al-Fārīd⁹⁵⁹ spricht, die Schönheit alles Schönen ist aus der Schönheit Gottes geliehen... Die Gotterkenner sehen somit die absolute Schönheit Gottes in der relativen Schönheit und betrachten sie als ein

⁹⁵⁰ Vgl. Uludağ: *Aşk* (1991), IV:11.

⁹⁵¹ Cemâl: Gül Demeti (1954), S. 54.

⁹⁵² Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 232.

⁹⁵³ Ġazzālī, Aḥmad: Gedanken über die Liebe (*Sawāniḥ al-‘Uṣṣāq*). Übers. und erläutert von Richard Gramlich. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1976.

⁹⁵⁴ Der Buchstabe *‘ayn* bedeutet im Arabischen gleichzeitig Auge.

⁹⁵⁵ Weil der Buchstabe *šin* der Anfangsbuchstabe des Wortes *ṣawq* (Sehnsucht) ist.

⁹⁵⁶ Vgl. Ġazzālī: Gedanken über die Liebe (1976), S. 63.

⁹⁵⁷ Al-Makkī: *Qūt al-Qulūb* (1997), II:86.

⁹⁵⁸ Vgl. Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 36-7.

⁹⁵⁹ Ägyptischer Sufi und Gelehrter (gest. 1235), der auch „der Sultan der Liebenden“ genannt wird.

offenbartes Licht aus dem Lichte Gottes.“⁹⁶⁰ Nach Ken’ân Rifâî erzählt der in der Sure 6:81 angeführte „Glaube ohne Beigesellung“ (*şeriksiz îman*) von einem solchen Verständnis und den Gottliebenden.⁹⁶¹ Er sagt: „Glaube ohne Beigesellung bedeutet: Was ich sehe ist eins, was ich liebe ist eins, was ich anbete ist eins. Dies ist nur die Angelegenheit der Gottliebenden.“⁹⁶²

In diesem Zusammenhang stellt nach Ibn ‘Arabî die grammatikalische Form des oben im Hadith erwähnten prophetischen Wortes „lieb gemacht“ eine besondere Bedeutung dar. Der Prophet sagte nicht, dass er aus sich selbst heraus liebte, sondern dass ihm lieb gemacht wurde.⁹⁶³ Ibn ‘Arabî macht an mehreren Stellen der *Futûḥât* auf die göttliche Eigenschaft der Eifersucht (*ğayra*) aufmerksam.⁹⁶⁴ Der Prophet gibt in seinem Hadith an, dass er selbst eifersüchtig, doch Gott eifersüchtiger ist als er.⁹⁶⁵ Nach ihm wird nichts, was den Propheten von Gott entfernt, ihm lieb gemacht.⁹⁶⁶

Der Sufi-Gelehrte aus Kashmir Ya’qûb Şarfî (gest. 1594) macht in seinem wichtigsten Prosawerk *Rawā’ih*, welches wichtige Interpretationen über das letzte Kapitel im *Fuṣûṣ al-Ḥikam* enthält, auf die göttliche Eigenschaft der Eifersucht (*ğayra*) aufmerksam und erklärt damit ausführlich diese Ausdrucksweise im Hadith „lieb gemacht“. Die Eifersucht Gottes verbietet den Propheten „Anderes“ zu lieben. So ist die hier angeführte Liebe keine, die aus der *Nafs* und der Natur stammt. Der Prophet liebte sie, weil Gott sie ihm lieb gemacht hat. Die Aussage „lieb gemacht“ erklärt, dass dies nicht ein Ausdruck der Lust war, d.h. dass die Liebe des Propheten zu den Frauen nicht aufgrund des Wunsches seiner *Nafs* war. Die Eifersucht Gottes erfordert, dass die Liebe des Propheten identisch mit der Liebe zu Gott ist. Folglich besteht die Liebe des Propheten nur aufgrund seiner Betrachtung Gottes, des

⁹⁶⁰ Ken’ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 481.

⁹⁶¹ Vgl. Sure 6:81-82: „Und wie sollte ich fürchten, was ihr (Ihm) beigesellt, wo ihr euch nicht fürchtet, Gott solche beizugesellen, für die Er auf euch keine Ermächtigung herabgesandt hat? Welche von beiden Gruppen hat eher Recht auf Sicherheit, so ihr es wißt? Denjenigen, die glauben und ihren Glauben nicht mit unrechtem Handeln verhüllen, gehört die Sicherheit, und sie folgen der Rechtleitung.“

⁹⁶² Ayverdi [u.a.]: Ken’ân Rifâî (2003), S. 488.

⁹⁶³ Vgl. Ibn ‘Arabî: Bezels (1980), S. 274.

⁹⁶⁴ Vgl. Ibn ‘Arabî: *Futûḥât* (1911), I:742, II:10, II:244.

⁹⁶⁵ Vgl. Muslim: *li’ân*, 16.

⁹⁶⁶ Vgl. Ibn ‘Arabî: *Futûḥât* (1911), II:190.

Wahren, und seiner Offenbarungen in Erscheinungsorten und drückt seine Vollkommenheit in der Schau aus.⁹⁶⁷

6.1.2 Die Schönheit

In den Schriften des *Taṣawwuf* wird die Frau als ein Spiegel bezeichnet, der die Weisheit und Schönheit stärker und offener reflektiert und im Menschen Erkenntnis und Liebesgefühle erweckt. So kann dieselbe Wirklichkeit Gottes auf zwei Arten, also als Weisheit oder als Schönheit, wahrgenommen werden.

Die koranische Gestalt Bilqis, die Königin von Saba zur Zeit Salomons, erscheint in der Literatur als Muster einer reichen, klugen Fürstin. Weil sie den sinnvollen Brief, den ein wertloser Vogel lieferte, annahm, erwähnt Rūmī sie mit Lob und sagt, dass sie schlauer sei als hundert Männer.⁹⁶⁸

Während Ibn ‘Arabī im Kapitel vom *Fuṣūṣ* über Salomon Bilqis erwähnt, spricht er von der Weisheit der Frauen.⁹⁶⁹ In einem Gedicht in seiner Gedichtsammlung *Tarǧumān al-Ašwāq* (Dolmetsch der Sehnsüchte) von Ibn ‘Arabī versinnbildlicht Bilqis die die Erkenntnis und Praxis zusammenführende göttliche Weisheit.⁹⁷⁰ Nach seiner Interpretation wird die göttliche Weisheit Bilqis genannt; denn sie ist das Kind von Theorie, die subtil ist, und von Praxis, die grobstofflich ist; sie ist sowohl Geist als auch Frau, da ihr Vater zu den Dschinnen gehörte und ihre Mutter ein Mensch war.⁹⁷¹ Während der Ursprung, bzw. die Wirklichkeit der Weisheit der geistigen Welt angehört, ist ihre Erfassung und Auslebung dieser Welt zugehörig.

Ibn ‘Arabī bemerkt, dass er diese Gedichtsammlung mit dem Titel *Tarǧumān al-Ašwāq* (Dolmetsch der Sehnsüchte) in Mekka schrieb, wo er sich von einer jungen Frau namens Nizām, der er in der Kaaba begegnete und ihre Schönheit rühmte, inspirieren ließ. Er sagt, dass er hierdurch seine inneren Gefühle der göttlichen Sehnsucht zum Ausdruck bringe. Eigentlich deuten alle Gedichte, so Ibn ‘Arabī, auf

⁹⁶⁷ Vgl. Murata: *Witnessing the Rose* (1994), S. 352.

⁹⁶⁸ Vgl. Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), II:1603-1606; ebenfalls bei Ġāmī (gest. 1492) und persischem Dichter Ḥāqānī (gest. 1199), vgl. Schimmel: *Meine Seele* (1995), S. 55-56.

⁹⁶⁹ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Bezels* (1980), S. 192.

⁹⁷⁰ Vgl. Ibn ‘Arabī: *The Tarǧumān al-ashwāq* (1911), S. 49-50; Arberry: *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (1979), S. 98-99.

⁹⁷¹ Vgl. Schimmel: *Meine Seele* (1995), S. 56.

erhabene Verhältnisse, auf göttliche Einfälle hin. In seinen Gedichten akzentuiert er nicht die äußere Schönheit von Nizām, sondern die absolute Schönheit, die er in dem Spiegel ihres Daseins sieht. Die Charaktere wie Leila und Zulaicha sind gleichnishafte Gestalten, die in islamischer Kultur und Literatur als Motive für den Ausdruck der göttlichen Schönheit und Liebe verwendet werden.⁹⁷² Ibn ‘Arabī drückt auf gleicher Weise seine Worte über die Gottesliebe mit der Verwendung des Motivs „Nizām“ aus. Nachdem Ibn ‘Arabī in seiner Auslegung, die er später auf Bitten seiner Schüler schrieb, seine Absicht auf dieser Weise äußert, betet er, dass die diesen Erhabenheiten unwürdigen, unschönen Gedanken nicht in die Herzen der Lesenden eingehen mögen.⁹⁷³

Die Liebe ist ein epistemologischer Prozess. Ibn ‘Arabī beschreibt den für den *Taṣawwuf* relevanten Begriff *mušāhada* als die Schau der Dinge mit den Beweisen der Einheit [Gottes] fern von jeglichem Zweifel; es kann auch als die Betrachtung Gottes, des Wahren (*Ḥaqq*), in den Dingen ausgedrückt werden.⁹⁷⁴ Dies bedeutet, die schönen Eigenschaften Gottes in den Dingen zu betrachten mit der Erkenntnis, dass diese zu Gott gehören. Die Sufis bemerken, dass *mušāhada* verstärkt wird, wenn die Gottesliebe zunimmt. Ken’ân Rifâî sagt: „Inwieweit der Gotterkenner Reisender auf geistigen Höhen ist, in demselben Maße ist der unwissende Mensch Liebender von Qualen und Leid, sowie von Genüssen der Welt... Der Mensch befreit sich nur mit der Selbstenthüllung der göttlichen Schönheit von Kummer, Leid und von der Armseligkeit, die Wirklichkeit nicht erfassen zu können; er vergeudet sein Leben nicht damit, sein Herz Anderen als Gott zu schenken.“⁹⁷⁵

Es wird ersichtlich, dass die Liebe eine Kraft besitzt, die die göttliche Schönheit zeigt, erkenntlich und lieb macht. Viele Sufi-Gelehrte waren sich bewusst, wie Liebe und Schönheit eng miteinander verbunden, sogar untrennbar sind. Was auch immer die Liebe berührt, so Ken’ân Rifâî, macht sie schön und lieb.⁹⁷⁶ Wie Rûmî sagt: „Wer geliebt wird, ist schön, aber nicht umgekehrt. Es folgt nicht notwendigerweise,

⁹⁷² Siehe dazu Ritters Vorwort in: al-Ġazzālī: Aphorismen über die Liebe (1942), S. I-III; Schimmel: *Mystische Dimensionen* (1985), S. 613 f.

⁹⁷³ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Ẓahā’ir al-A’lāq* (2000), S. 9-10. Für Ausführlicheres über die Gestalt „Nizām“ siehe Austin: *The Lady Nizām: An Image of Love and Knowledge* (1988), S. 35-48.

⁹⁷⁴ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Iṣṭilāḥ* (1984), S. 39.

⁹⁷⁵ Ken’ân Rifâî: *Listen* (2011), S. 214.

⁹⁷⁶ Vgl. Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 131.

dass wer schön ist, auch geliebt werde.“⁹⁷⁷ Die Schönheit ist ein Teil des Geliebtwerdens. Obwohl es zur Zeit Madschnuns Schöner als Leila gab, brachte er ihnen keine Liebe entgegen. Er äußerte, dass er nicht die Form, sondern dessen Bedeutung, nicht das Glas, sondern den Wein in dessen Inneren liebte. Dieser Wein war jedoch nur mit dem Auge der Liebe und Sehnsucht zu sehen.⁹⁷⁸ Auch ‘Aṭṭār erzählt, dass die die Schönheit sehende Kraft die Liebe ist, mit einer Geschichte von Leila und Madschnun:

„[Der Kalif] Harun hat von der Liebe Macnūns zu Lailā gehört und wünscht die berühmte Schönheit einmal zu sehen. Er lässt Lailā zu sich holen, findet aber gar nicht, dass sie besonders hübsch sei. Er ruft Macnūn und sagt zu ihm: Die Lailā, deren Schönheit dich um den Verstand gebracht hat, ist ja gar nicht so schön. Macnūn erwidert: Die Schönheit Lailās hat keine Fehler, aber dein Auge hat einen Fehler. Um ihre Schönheit zu erkennen, muss man das Liebende Auge Macnūns haben.“⁹⁷⁹

Ken’ân Rifâi sagt: „Das, was die Schönheit (*cemâl*) sieht, ist das Licht der Liebe, nicht das Licht des Verstandes.“⁹⁸⁰ „Wie sehr der Mensch in äußeren (*zâhiri*) Wissenschaften vollkommen ist, so wird seine Unwissenheit beseitigt, sein Zweifel jedoch nicht, er wird vielleicht sogar mehr.“⁹⁸¹ „Die Liebe ist das Fernglas des Auges des Verstandes, welches die Ferne sieht. Für ein mit der Liebe erstärktes Auge gibt es keine Schönheit, die nicht erreicht werden kann.“⁹⁸² Die hier angesprochene Schönheit ist, mehr als eine äußere, relative und vergängliche Schönheit, eine der göttlichen Schönheit angehörende, die Ken’ân Rifâi als absolute Schönheit (*hüsn-ü mutlak*) kennzeichnet. In einem seiner Gedichte drückt er die Erhöhung des Menschen bei allen Betrachteten zu der Idee der Schönheit und daraus zu seinem Erschaffer aus:

⁹⁷⁷ Rûmî: Von Allem und vom Einen (1988), S. 142.

⁹⁷⁸ Vgl. ebenda.

⁹⁷⁹ Ritter: Das Meer der Seele (1978), S. 572.

⁹⁸⁰ Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 615. Der Begriff „Cemâl“, der die Bedeutung der Schönheit trägt, drückt die Eigenschaften aus, mit denen Gott von Seinen Dienern erkannt wird, gegenüber der Unerkennbarkeit Gottes und der Idee Seiner Unvergleichbarkeit. Schönheit bedeutet, jedes Ding in Relation mit Gott zu setzen (vgl. Ibn ‘Arabî: Futûḥât (1911), I:50; II:677).

⁹⁸¹ Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 387.

⁹⁸² Ayverdi [u.a.]: Ken’ân Rifâi (2003), S. 234.

„Ist Gott nicht der absolut Schöne

Kann sein die Betrachtung des Schönen Sünde

Jede Schönheit ist ein Beweis der [Gottes] Allmacht

*Dessen Betrachtung dem Gottesdienst gleicht.*⁹⁸³

In diesem Zusammenhang bezieht sich auch alles, was der Mensch auf der Welt als schlecht und falsch bezeichnet, auf eine Weisheit Gottes. Ibn ‘Arabī bemerkt, dass dem vollkommenen Menschen Frauen lieb gemacht wurden, der schöne Duft wiederum, wie im Spruch des Propheten: *„Ich finde den Atem des Allbarmherzigen...“*⁹⁸⁴, dem göttlichen Attribut „Allbarmherziger“ (*Raḥmān*) zugesprochen wird. Der Mensch, der in irgendeinem Ding den schönen Duft wahrnimmt, ist im wahren Sinne ein Erbe des Propheten. Denn wenn auch dieser von anderen naturgemäß als schlecht und abstoßend wahrgenommen wird, ist er hinsichtlich seiner göttlichen Beschaffenheit schön.⁹⁸⁵ Ibn ‘Arabī identifiziert den schönen Duft mit dem göttlichen Attribut „Allbarmherziger“. Also beseitigt die Betrachtung des Gottesdaseins in allem die Erschwernisse, behebt die Beklemmungen; Enge und Schwierigkeit verschwinden. Dieser Duft führt zum Schreiten in den göttlichen Erkenntnissen.⁹⁸⁶ Der Hadith Qudsī: *„Meine Barmherzigkeit überwiegt meinen Zorn.“*⁹⁸⁷ bekundet nach Ken’ān Rifāī, dass die göttliche Barmherzigkeit alle Dinge umfasst.⁹⁸⁸

Genau dieser Punkt bildet den Unterschied des vollkommenen Menschen zu den anderen Menschen. Nach Ken’ān Rifāī kann jeder die göttliche Schönheit betrachten. Der Unterschied des Erkenntnis besitzenden vollkommenen Menschen liegt darin,

⁹⁸³ Ebenda, S. 551. Hüsni-ü mutlak değil midir Allah / Hiç temâşâ-yı hüsni olur mu günah / Her hüsni bir delil-i kudrettir / Anın temâşâsı aynı ibâdetdir.

⁹⁸⁴ Ibn ‘Arabī zitiert zwei Hadithe als Quelle für den Ausdruck „Atem des Allbarmherzigen“ (*nafas ar-Raḥmān*): *„Verflucht nicht den Wind, denn er entstammt aus dem Atem des Allbarmherzigen“* und *„Der Atem des Allbarmherzigen kommt aus dem Jemen zu mir“* (siehe Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1972-): II:113 (OY); Chittick: *Sufi Path* (1989), S. 398).

⁹⁸⁵ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), III:505.

⁹⁸⁶ Vgl. ebenda, I:743.

⁹⁸⁷ Buḥārī: *tawḥīd*, 15, 22, 28, 55; Muslim: *tawba*, 14-16.

⁹⁸⁸ Vgl. Ken’ān Rifāī: *Sohbetler* (2000), S. 487.

dass er sich fortwährend in dieser Schönheit Gottes (*cemâl*) befindet.⁹⁸⁹ Es gibt einen gewaltigen Unterschied zwischen demjenigen, der die Liebe und Schönheit einer bestimmten Form oder einem bestimmten göttlichen Attribut widmet, und demjenigen, der Liebender Gottes, dem Besitzer aller Namen und Attribute, und der Einheit ist. Bemerkenswert ist diesbezüglich seine nahezu synonyme Verwendung der Begriffe Liebe, Einheit und Schönheit in seinen Lehrreden wie die Einheit der Liebe (*vahdet-i muhabbet, ahadiyyet-i aşk*)⁹⁹⁰, die Liebe der Einheit (*aşk-ı ahadiyyet*)⁹⁹¹, die Schönheit der Einheit (*cemâl-i ahadiyyet*)⁹⁹², die Einheit der absoluten Schönheit (*cemâl-i mutlakın ahadiyyeti*)⁹⁹³, die Schönheit der Einheit des Geliebten (*cemâl-i vahdet-i yâr*)⁹⁹⁴, die Schönheit der göttlichen Einheit (*cemâl-i vahdet-i ilâhi*)⁹⁹⁵, das allumfassende Meer der Liebe (*deryâ-yı muhîr-i aşk*)^{996, 997}.

Als Ken'ân Rifâi eines Tages eine Improvisation von Ud mit großer Freude hörte, spricht er diesbezüglich folgende Worte: „Würde es noch einen Genuss geben, wenn wir diese Töne in einzelne Noten aufteilen würden? Diese Harmonie ist wegen des Zusammenkommens gegensätzlicher Töne vorhanden. So ist die Welt! Gewiss ist die Vielheit (*kesret*) die Welt; der vollkommene Mensch ist die Einheit (*vahdet*).“⁹⁹⁸ Also ist das Auge, welches diese Welt der Vielheit und Gegensätze als eine harmonische, sinnvolle und einheitliche Schönheit (*cemâl*) sieht, der vollkommene Mensch. Er verkörpert die vollkommene Offenbarung der Liebe und Erkenntnis, und das erfahrene, bzw. geschmeckte Wissen, dass alles von Gott stammt.

6.2 Gottesdienertum

Die Sufis betrachten im Allgemeinen alle Erschaffenen als einen Spiegel, in dem ein Name bzw. ein Attribut Gottes widergespiegelt wird. Ibn 'Arabî deutet darauf hin,

⁹⁸⁹ Vgl. ebenda, S. 400, 587.

⁹⁹⁰ Vgl. Büyükkaksoy: Mesnevi Hatıraları (2013), S. 212 und 316.

⁹⁹¹ Vgl. ebenda, S. 59.

⁹⁹² Vgl. ebenda, S. 309.

⁹⁹³ Vgl. ebenda, S. 36.

⁹⁹⁴ Vgl. ebenda, S. 51.

⁹⁹⁵ Vgl. ebenda, S. 59.

⁹⁹⁶ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 225.

⁹⁹⁷ Siehe dazu auch Austin: Meditations on the Vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabî's Thought (1984), S. 6-19.

⁹⁹⁸ Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 393.

dass niemand Gott lieben könnte, wenn wir mit Beweisen des Verstandes begrenzt blieben. Die Leute des Verstandes nähern sich Gott durch die Negation, sie führen sich Seine Unvergleichbarkeit vor Augen. Der Mensch liebt Gott aufgrund der göttlichen Verkündungen und Seiner positiven Eigenschaften.⁹⁹⁹ Die Leute der Schau nähern sich Gott, indem sie in allem, was sie sehen, die göttliche Schönheit betrachten.

Wie auch Ken'ân Rifâi ausdrückt, spricht Gott im Hadith „Ich war ein verborgener Schatz, und wollte erkannt werden“; Er schuf den Spiegel des Universums, um Seine eigene Schönheit zu betrachten und sah in diesem Sein Antlitz (*cemâl*). Der Geist dieses Spiegels ist der vollkommene Mensch.¹⁰⁰⁰ Ken'ân Rifâi spricht in diesem Zusammenhang von zwei Arten des Spiegels: Während das Universum in seinem Ganzen einen Spiegel darstellt, ist der Mensch ein besonderer, wesentlicher, zentraler und bewusster Spiegel. Er sagt:

„Die Aufgabe dieser Welt des Nichtseins besteht darin, Gottes Spiegel zu sein. Wenn Gott sich in diesem Spiegel offenbart, wenn das Licht Gottes diesen Spiegel trifft, dann belebt sich dort diese erhabene Welt in einer Anordnung und mit Harmonie und wird nach der Anzahl der Namen und Attribute Gottes in Form, Bedeutung, Farbe und Leben umhüllt. Dann offenbaren sich unter diesen unendlichen Farben, Bildern, Formen, Körpern und dem Lebendigen jegliche Kraft, jegliche Schönheit beim Menschensohn in einer noch zentraleren Art. Dies bedeutet die Erscheinung dieser Namen und göttlichen Attribute noch einmal beim Menschen und deren Selbstenthüllung in seiner materiellen und geistigen Architektur. Dies ist eine solche Selbstenthüllung, bei der der Mensch im Spiegel, in den er hineinschaut, sowohl sich selbst als auch, wenn er richtig zu schauen weiß, seinen Schöpfer betrachtet.“¹⁰⁰¹

Ibn 'Arabî sagt, dass mit dem Wort „Diener“ im weiten Sinne das ganze Universum und der Mensch gemeint ist. Der Diener ist alles, was Gott erschaffen hat; also deutet Gottesdienertum auf eine der beiden Seiten der einzigen Seinswirklichkeit hin, also auf die Seite der Schöpfung (*ḥalq*) gegenüber von *ḥaqq*. Demgemäß ist die

⁹⁹⁹ Vgl. Ibn 'Arabî: *Futūḥāt* (1911), II:326.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 188.

¹⁰⁰¹ Ken'ân Rifâi: *Listen* (2011), S. 178.

grundlegendste Eigenschaft der Schöpfung Dienertum (*'ubūdiyya*).¹⁰⁰² Jedoch deutet Gott mit dem Vers: „Ich habe die Djinn und die Menschen nur dazu erschaffen, dass sie Mir dienen.“ (Sure 51:56) darauf hin, dass der Zweck der Erschaffung in der Erreichung der Wirklichkeit des Dienertums liegt. In diesem Sinne ist das Dienertum die höchste zu erreichende Stufe. In seinem Traktat überliefert al-Quṣayrī von Abū 'Alī ad-Daqqāq (gest. 1015), dass im Koran dem Propheten in seinem erhabensten Ereignis „*mi'rāğ*“ (die Himmelfahrt) und seiner dortigen Erhaltung der Offenbarung die ehrenhafteste Eigenschaft des Dienertums zugesprochen wurde: „Preis sei dem, der seinen Diener bei Nacht von der heiligen Moschee zur fernsten Moschee, die Wir ringsum gesegnet haben, reisen ließ, damit Wir ihm etwas von unseren Zeichen zeigen.“ (Sure 17:1), „Da offenbarte Er seinem Diener, was Er offenbarte.“ (Sure 53:10).¹⁰⁰³ Abū 'Alī ad-Daqqāq sagt: „Wie die Herrschaftlichkeit (*rubūbiyya*) eine Qualität Gottes ist, die (bei Ihm) nicht aufhört, so ist die Knechthaftigkeit (*'ubūdiyya*) eine Eigenschaft des Menschen, die ihn nicht verlässt, solange er bestehen bleibt.“¹⁰⁰⁴ Nach Ibn 'Arabī ist das Dienertum, jenseits der vom Menschen erreichbaren Stationen, Stationslosigkeit und der Zustand der absoluten Rezeptivität und Beeinflussung. Gegenüber von der diese Besonderheiten tragenden Stufe des Dienertums befindet sich die Stufe der Herrschaftlichkeit (*rubūbiyya*). In seinem Wörterbuch des *Taṣawwuf* äußert al-Kāšānī, dass dem Diener die Beeinflussung und Rezeptivität (*ta'attur* und *infi'āl*) ziemt. Dies ist die Treue zu seiner Antwort „ja“, die der Diener auf die göttliche Ansprache: „Bin ich nicht euer Herr?“ gegenüber bringt.¹⁰⁰⁵

Das Dienertum ist die wesentlichste Eigenschaft des vollkommenen Menschen. Ibn 'Arabī erklärt, was das wahre Dienertum ist, mit dem Symbol des Mondes. Nach ihm ist der Mond das Symbol des vollkommenen Dieners. Denn er hat kein ihm selbst zugehöriges Licht. Gott löscht alle seine Lichter aus. Sein Körper, der dunkel ist, wird zum Erscheinungsort für den göttlichen Namen „*an-Nūr*“ (Licht). Ob schwach oder stark, vom Sonnenlicht befindet sich nichts in ihm.¹⁰⁰⁶ Wenn der Mond alle

¹⁰⁰² Vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:243, 412.

¹⁰⁰³ Vgl. Quṣayrī: *Sendschreiben* (1989), S. 284.

¹⁰⁰⁴ Ebenda, S. 285.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Kāšānī: *Laṭā'if al-I'lām* (2000), S. 242.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:678.

seine Stationen durchlaufen hat, wird er im wahren Sinne als Mond bezeichnet. Die sonst als Mond Bezeichneten haben diese Bezeichnung begrifflich übernommen.¹⁰⁰⁷

Während Ibn ‘Arabī im zweiten Abschnitt des Hadithes „mir wurden lieb gemacht...“ den schönen Duft erläutert, erzählt er, dass der Prophet im Wesentlichen als Diener erschaffen wurde, fortwährend sich niederwerfend im Dienertum verharrte und sich der schöne Duft, der den Atem des Allbarmherzigen darstellt, von der rezeptiven Stufe dieses Dienertums ausbreitete. „Der schönste der Düfte liegt [wird erlebt] in der Umarmung des Geliebten.“¹⁰⁰⁸ Hier wird nach Ibn ‘Arabī mit der Erwähnung der Frauen an erster Stelle im Hadith die konstitutive Rolle des Dienertums unterstrichen.¹⁰⁰⁹

Bedürftigkeit und Armut sind die deutlichsten Eigenschaften des Dienertums. In diesem Zusammenhang führt Ken’ân Rifâi folgende Worte des Propheten an: „Sucht Mich unter den Schwachen (*zaîf*), so dass ihr durch diese Schwachen versorgt werdet und (göttliche) Hilfe erhaltet.“¹⁰¹⁰ Ihm zufolge sind mit den Schwachen diejenigen gemeint, die in Gott, dem Wahren, entworden (*fânî*) sind.¹⁰¹¹

Im Kapitel über die *Nafs* wurde darauf hingedeutet, dass die Sufis die Schwäche im Kampf mit der Seele und im Willen als eine Eigenschaft des Weiblichen bewerteten gegenüber den Begriffen *fatā* (Jungmann) und *rağul* (Mann), die Kraft ausdrücken. Hier ist die Bedürftigkeit und Schwäche die Eigenschaft des vollkommenen Dieners¹⁰¹², der sein Dienertum und seine Ohnmacht vor Gott erkennt und eingesteht. Im folgenden Ausdruck: „Wahrlich sind wir weiblich, wegen dem, was Er in uns hervorbringt. So preisen wir Gott, dass es auf der Welt keinen Mann gibt. Jene, die der Brauch Männer nennt, sind in Wahrheit weiblich, sie sind meine Seele (*nafs*) und mein Bestreben.“¹⁰¹³ hebt Ibn ‘Arabī hervor, dass die Persönlichkeiten, die in der Sufi-Tradition als „*riğāl*“ [Gottes-]Männer gekennzeichnet werden, sich in Wirklichkeit auf der weiblichen Stufe befinden; auf dieser Weise deutet er darauf hin, dass sie auf der Stufe des Dienertums beständig sind und sich nicht von dort

¹⁰⁰⁷ Vgl. ebenda, I:658-59.

¹⁰⁰⁸ Ibn ‘Arabī: Bezels (1980), S. 278.

¹⁰⁰⁹ Vgl. ebenda, S. 277.

¹⁰¹⁰ Buḥārī: *ğihād*, 75.

¹⁰¹¹ Vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 254.

¹⁰¹² Vgl. Ibn ‘Arabī: Futūḥāt (1911), II:574.

¹⁰¹³ Ebenda, IV:445.

trennen. Diese Beständigkeit im Dienertum ist vom philosophischen Begriff „Übermensch“ grundverschieden, und diesen Unterschied hebt Ken’ân Rifâi in seinen Lehrreden hervor. Der vollkommene Mensch ist nicht „sur homme“, also übermenschlich. Er hat nur seine eigene Existenz im Sein Gottes vernichtet, d.h. er kam zu der Erkenntnis, dass das Sein nur Gott angehört, und wurde beständig (*bâkî*) mit Gott, dem Wahren. Dieser Zustand ist nach Ken’ân Rifâi nicht übermenschlich, im Gegenteil stellt er die Erreichung der Wirklichkeit des Menschseins dar.¹⁰¹⁴ Das also, was den Menschen zu einem wahren Menschen macht, ist sein Dienertum und sein damit erreichtes Bewusstsein, seine Gotterkenntnis und Liebe (*aşk*).¹⁰¹⁵

In einem der Briefe Annemarie Schimmels an Sâmîha Ayverdi drückt sie ihre Verlegenheit gegenüber der erhaltenen Nähe und den Komplimenten aus und antwortet darauf mit einem Vers aus der Bibel: „Manchmal frage ich mich, wenn ich solche gnädigen Briefe erhalte, warum Gott so jemand schwachen wie mich als Mittel gewählt hat. In diesen Zeiten kommt mir mein beliebtester Vers aus der Bibel in Erinnerung: ‚Lass dir an Meiner Gnade genügen; denn Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig‘.“¹⁰¹⁶ Dieselbe Bedeutung bringt Ibn ‘Arabî im 148. Kapitel der *Futūḥāt* mit folgenden Worten zum Ausdruck: „Es gibt in der erschaffenen Welt nichts Mächtigeres als die Frau.“¹⁰¹⁷

Manche Sufi-Gelehrten haben im Vers 51:56: „*Ich habe die Djinn und die Menschen nur dazu erschaffen, daß sie Mir dienen.*“ das Dienertum als die Erkenntnis Gottes interpretiert. Entsprechend diesem Vers stellt nach an-Nūrî (gest. 907) die Erkenntnis die erste Pflicht dar, die Gott seinen Dienern auferlegt hat.¹⁰¹⁸

Dem sechsten Imam Ğa’far aṣ-Ṣâdiq (gest. 765) zufolge bedeutet die Aussage im Vers „*nur dazu erschaffen, daß sie Mir dienen*“ „nur dazu erschaffen, daß sie Mich erkennen“, „so dass sie sich der Heuchelei und (der Suche nach) einem guten Ruf

¹⁰¹⁴ Vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 23. Übermensch (lat. *homo superior*) ist ein Begriff aus dem philosophischen Denken. Die weitaus bekannteste Übermensch-Konzeption stammt von Friedrich Nietzsche (in der englischen Übersetzung *superman*). Dieser Begriff wurde verwendet, auch um den vollkommenen Mensch im Sufismus auszudrücken (vgl. Nicholson: *al-insân al-kâmil* (1913-), III:510). In der englischen Version der EI¹ kommt dies als Superman vor; II:544 (in der Enzyklopaedie des Islâm als Übermensch).

¹⁰¹⁵ Vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 73.

¹⁰¹⁶ Ayverdi [u.a.]: Mektuplar (2015), S. 65; vgl. Bibel: 2. Korinther, 12:9.

¹⁰¹⁷ Ibn ‘Arabî: *Futūḥāt* (1911), II:466.

¹⁰¹⁸ Vgl. Sarrâğ: Schlaglichter (1990), S. 81.

entbinden“¹⁰¹⁹. Al-Kāšānī (gest. 1330) bemerkt in seinem Korankommentar, dass das wahre Dienertum und die Gottesanbetung sich nur entsprechend dem Maße von Wissen und Erkennen dessen, dem gedient und der angebetet wird, verwirklicht.¹⁰²⁰

Umgekehrt wird auch das Wissen und Erkennen Gottes entsprechend dem Maße des Dienertums verwirklicht.¹⁰²¹ Wie Šaqīq al-Balḥī (gest. 810) sagt, ist das Licht der Liebe zu Gott das stärkste und höchste der Lichte des [Gottes]Dienertums.¹⁰²²

Ken’ān Rifāi betont, dass der Spiegel des Seins das Nichtsein ist. So wie die Dunkelheit, wenn es kein Licht gäbe, oder der Reichtum, wenn es keine Armut gäbe, nicht erkannt würden, und so wie der Spiegel des Brotes die hungrigen Mägen sind, so suchen eigentlich alle Kräfte im Universum einen Spiegel, in dem sie sich zeigen können. Gott betrachtet die höchste der Schönheiten, die Er schuf, in den Gesichtern der Menschen mit schönen Geistern. Gott liebt diese Schau; denn Er sieht in ihren Gesichtern Seine eigene Schönheit. Dies bedeutet, dass die Schönen und die Gottesmänner die Spiegel Gottes sind. Er sagt: „Wenn du willst, dass die göttliche Schönheit, vor allem das göttliche Sein, sich im Spiegel deines Gesichts und deines Herzens offenbart, so wähle das Nichtsein. Suche und finde die Geheimnisse des Nichtseins im Sein, damit diese Schönheit die Freude an der Offenbarung auch in deinem reinen Spiegel findet.“¹⁰²³

6.3 Der vollkommene Mensch als die Manifestation der schönen Moral

Aus diesen Aussagen wird ersichtlich, dass die entscheidende Besonderheit des vollkommenen Menschen in der Vollendung der Liebe und der Erreichung eines vollkommenen Bewusstseins des Dienertums liegt, obwohl doch das ganze Universum mehr oder weniger die Offenbarwerdung der Liebe darstellt. Doch im *Taṣawwuf* wird der vollkommene Mensch nicht als eine Art von Mensch dargestellt, der auf dieser Weise im Nichtsein verharrend diesen Zustand introvertiert lebt. Sein wesentlichster Unterschied liegt in der Umwandlung der ihm von Gott gewährten

¹⁰¹⁹ Ja’far al-Šādiq: *Spiritual Gems* (2011), S. 147.

¹⁰²⁰ Vgl. Kāšānī: *Tafsīr* (2011), Kommentar zur Sure 51:56.

¹⁰²¹ Vgl. Ritter: *Das Meer der Seele* (1978), S. 278 ff.

¹⁰²² Vgl. Šaqīq Balḥī: *Ādāb al-’Ibādāt* (1982), S. 21.

¹⁰²³ Ken’ān Rifāi: *Listen* (2011), S. 412-13.

Liebe und Erkenntnis von einem abstrakten in einen aktiven Zustand, also in der Umsetzung in das praktische Leben. Wenn al-Ġunayd über die Liebe befragt wurde, sagt er: „Das Eintreten in die Eigenschaften des Geliebten im Eintauch für die Eigenschaften des Liebenden.“¹⁰²⁴

6.3.1 Die schöne Moral

Annemarie Schimmel definiert Mystik als „Liebe zum Absoluten“. Den Weg des Mystikers, den er beschreitet, gliedert sie dreifach: die *via purgativa*, die erste Phase der Reinigung, *via illuminativa*, wo er mit Liebe und Gotterkenntnis begnadet wird, und *unio mystica*, die Einheitserfahrung, welche auch als *visio beatifica* ausgedrückt wird.¹⁰²⁵ Ab den frühesten Zeiten des *Taṣawwuf* heben die Sufis, sich das Vorbild des Propheten vor Augen haltend, hervor, dass *Taṣawwuf* nur mit schöner Moral vervollständigt werden kann. Im Koran wird der Prophet am Deutlichsten mit seiner schönen Moral gelobt.¹⁰²⁶ Seine Frau ‘Ā’iṣa identifizierte den Koran mit seiner Moral. Als sie von einem Gefährten nach der Wesensart des Propheten gefragt wurde, antwortete sie, dass die Wesensart des Propheten der Koran sei.¹⁰²⁷ Aus diesem Grund wurde von Anfang an die Moral in den Definitionen des *Taṣawwuf* oftmals akzentuiert. Ibn Ḥafīf sagt, dass der Sufismus ganz Moral ist, „je mehr einer Moral hat, um so mehr Sufik hat er“¹⁰²⁸. Als man Abū Muḥammad al-Ġurayrī (gest. 923-4) nach dem Sufitum fragte, antwortete er: „Das Eingehen in jegliche hohe Charaktereigenschaft und das Ablegen jeglicher niedriger Charaktereigenschaft.“¹⁰²⁹

Dies bedeutet nach as-Suhrawardī, dass der Sufismus erst nach der Armut, bzw. Entwerdung beginnt. Er ergänzt: „Wenn man diese Bedeutung von Sufitum – die Aneignung und Änderung von Charaktereigenschaften – kennt und ihre Wirklichkeit überdenkt, weiß man, dass das Sufitum höher steht als der Verzicht und höher als die

¹⁰²⁴ Suhrawardī: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 435.

¹⁰²⁵ Vgl. Schimmel: Die Zeichen Gottes (1995), S. 122-148; Schimmel: Mystische Dimensionen (1985), S. 17.

¹⁰²⁶ Vgl. Sure 68:4: „Und du besitzt großartige Charakterzüge.“; 33:21: „Ihr habt im Gesandten Gottes ein schönes Vorbild, (und zwar) für jeden, der auf Gott und den Jüngsten Tag hofft und Gottes viel gedenkt.“

¹⁰²⁷ Vgl. Muslim: *ṣalāt al-muṣāfirīn*, 139; Nasā’ī: *qiyām al-layl*, 2; Abū Dāwūd: *ṣalāt*, 316.

¹⁰²⁸ ‘Aṭṭār: *Taḍkirat al-Awliyā’*; zitiert in Meier: Die Wandlung des Menschen (1955), S. 127.

¹⁰²⁹ Sarrağ: Schlaglichter (1990), S. 63.

Armut. Man sagte auch: Das Ende der Armut ist bei all ihrer Würde (nur) der Anfang des Sufitums.¹⁰³⁰

Für al-Ġazzālī ist es „das höchste Ziel des Menschen, dass er Gottes Moralqualitäten annimmt“¹⁰³¹. Er überliefert von einem Sufi-Meister, dass er sagte: „Wenn einer auf dem Weg zu Gott schreitet, werden die 99 Namen (Gottes) für ihn Eigenschaften, bevor er den Weg zurückgelegt hat.“¹⁰³² Man nähert sich seinem Herrn durch die Annahme dieser Moralqualitäten. Er erwähnt diesbezüglich den von vielen Sufi-Gelehrten überlieferten Hadith: „Nehmt Gottes Moralqualitäten an“ (*taḥalluqū bi-aḥlāq Allāh*).¹⁰³³

Sahl at-Tustarī (gest. 896) sagt in seiner Koranlegung: „Wem auch immer die schöne Moral (*ḥulq ḥasan*) verliehen wurde, dem wurde der gewaltigste Standplatz (*a'zam al-maqāmāt*) verliehen. Denn alle anderen Standplätze sind verbunden mit dem gewöhnlichen Volk, während schöne Moral verbunden ist mit den göttlichen Attributen (*ṣifāt*) und Qualitäten (*nu'ūt*).“¹⁰³⁴

Ibn 'Arabī beschreibt *Taṣawwuf* ebenfalls als die Befolgung der Sitten der Scharia im Äußeren und im Inneren, infolgedessen dies als die göttliche Moral bezeichnet wird.¹⁰³⁵ Er spricht oftmals von der Reise, die in den göttlichen Namen gemacht wird, und von der Annahme der [Charakter]züge der göttlichen Namen (*taḥalluq bi-l-asmā' al-ilāhiyya*). Nach dem bekannten Hadith schuf Gott Adam nach Seinem Ebenbild (*'alā ṣūratihī*).¹⁰³⁶ Für Ibn 'Arabī liegt die Bedeutung der Erschaffung des Menschen nach dem göttlichen Ebenbild – wobei es verschiedene Ansichten über die Bedeutung des Begriffes „Ebenbild“ gibt¹⁰³⁷ – darin, dass der Mensch die Fähigkeit

¹⁰³⁰ Suhrawardī: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 67; für die Darlegung der Charaktereigenschaften der Sufis siehe S. 211-218.

¹⁰³¹ Gramlich: al-Ġazzālīs Lehre (1984), S. 429.

¹⁰³² Ebenda.

¹⁰³³ Vgl. ebenda, S. 653; Ibn 'Arabī : Futūḥāt (1911), II:42; II:267. Der Hadith „*taḥalluqū bi-aḥlāq Allāh*“ ist zu finden in 'Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī: al-Ta'rifāt (1987), S. 216 und in 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī: al-Tawqīf 'alā muḥimmāt al-ta'ārīf (1990), S. 564.

¹⁰³⁴ Tustarī: Tafsīr (2011), Kommentar zur Sure 68:4; Suhrawardī: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 215.

¹⁰³⁵ Vgl. Ibn 'Arabī: Iṣṭilāḥ (1984), S. 52; Kāšānī: Laṭā'if (2000), S. 164-65: *al-wuqūf ma'a ādāb aš-šarī'a ṣāḥiran wa-bāṭinan, wa-ḥiya al-aḥlāq al-ilāhiyya. Yuqālu: at-taṣawwuf ḥusn al-ḥulq wa-taḍkiyat an-naḥs bi-makārim al-aḥlāq.*

¹⁰³⁶ Vgl. Buḥārī: *isti'dān*, 1; Muslim: *birr*, 115; *ḡanna*, 28; Forūzanfār: Aḥādīṭ-e Maṭnawī (1361), Nr. 346.

¹⁰³⁷ Vgl. Chittick: Sufi Path (1989), S. 399 f..

und Neigung besitzt, die göttlichen Namen bzw. Wirklichkeiten, nach deren Ebenbild er geschaffen wurde, als Moralqualitäten anzunehmen.¹⁰³⁸ „*Gott erschuf nach Seinem Ebenbild*“ bedeutet, dass Er ihn nach der Form der göttlichen Namen erschuf bzw. mit Seinen Namen ausstattete. Obwohl das ganze Universum einen Spiegel darstellt, der Gottes Namen und Attribute widerspiegelt, wurde nur dem Menschen, entsprechend dem Vers 2:31: „*Er lehrte Adam alle Dinge samt ihren Namen*“, die Fähigkeit gegeben, alle Namen zu erkennen.

Dies bedeutet auch, dass Gott den Menschen nicht aus etwas anderem, sondern aus Seiner eigenen Wirklichkeit ins Dasein brachte. Ibn ‘Arabī verwendet den Begriff des Erschaffens nicht im Sinne von In-die-Existenz-Verhelfen aus der Nichtexistenz, sondern als die Manifestation der ewig existenten Wirklichkeiten aus der Verborgenheit und Unbekanntheit. Die göttlichen Wirklichkeiten, d.h. die Gott zugehörigen, urewigen Namen und Eigenschaften, gewinnen durch den Menschen de facto ein Dasein.¹⁰³⁹ Nach Ibn ‘Arabī ist die Vollendung der Moral durch den Propheten damit verbunden und das Ergebnis davon, dass ihm *ḡawāmi’ al-kalim*, d.h. die Besonderheit gewährt wurde, alle Wirklichkeiten in sich selbst zusammenzubringen.¹⁰⁴⁰ In diesem Zusammenhang wird vom Propheten folgender Hadith überliefert: „*Ich wurde zur Vervollständigung der schönen Moral gesandt.*“¹⁰⁴¹

So sahen die Sufis die Vollkommenheit im Sufi-Pfad in der Erringung der göttlichen Moral. Der Weg zu Gott, so Ibn ‘Arabī, ist gegründet auf der Annahme der [Moral]Qualitäten der Namen Gottes¹⁰⁴²: „Die Annahme der Moralqualitäten Gottes – das ist *Taṣawwuf*.“¹⁰⁴³ Derjenige, der mehr Moral hat, überholt im *Taṣawwuf* den Anderen.¹⁰⁴⁴

Ken’ân Rifâî erörtert seinen Standpunkt, der in dieselbe Richtung geht, mit folgenden Worten: „*Taṣawwuf* ist schöne Moral, ist Wohlerzogenheit (*edeb*) im

¹⁰³⁸ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), I:373.

¹⁰³⁹ Vgl. ebenda, I:365.

¹⁰⁴⁰ Vgl. ebenda, II:363.

¹⁰⁴¹ Mālik b. Anas: *ḥusn al-ḥuluq*, 8.

¹⁰⁴² Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:42.

¹⁰⁴³ Ebenda, II:267.

¹⁰⁴⁴ Ebenda, II:17.

Inneren und Äußerer.¹⁰⁴⁵ So wie der Zweck des Erschaffens der Menschheit in der schönen Moral liegt, so ist der Zweck des *Taşawwuf* und das zu erreichende Ergebnis im *Taşawwuf* die Erlangung der schönen Moral. Ihm zufolge stellt die Aneignung dieser schönen Moral die höchste Stufe der Nähe zu Gott dar.¹⁰⁴⁶ Der Sinn der zu der Tradition der Ṭarīqas gehörenden Rituale wie Gottesgedenken (*dīkr*), *semâ*, mystisch-religiöse Gesänge und weitere förmliche Rituale liegt in der Läuterung der *Nafs* und der Panzerung mit der Moral des Propheten.¹⁰⁴⁷ In diesem Zusammenhang sind die Ṭarīqas Lehrstätten, die Menschen erziehen, die mit der schönen Moral Gott dienen.¹⁰⁴⁸ Der Sinn der geistigen Erziehung liegt in der Umwandlung der Form des menschlichen Wesens (*sûret-i beşeriyye*) in die Form der göttlichen Domäne (*sûret-i mülkiyye*), also die Umwandlung der schlechten Moraleigenschaften in gute und schöne.¹⁰⁴⁹

6.3.2 Die Vollendung des vornehmen Charakters (*makārim al-aḥlāq*)

Vom Propheten wird überliefert, dass er sagte: „*Ich wurde zur Vervollständigung der schönen Moral gesandt.*“ Die Vervollständigung der Moral wiederum erfolgt nach Ken’ân Rifâi mit der Läuterung der *Nafs* und der Befreiung von körperlichen und triebhaften Begierden. Die Verschönerung der Charaktereigenschaften ist also erst realisierbar, nachdem man die *Nafs* geläutert hat. Ihm zufolge gibt es einen Unterschied zwischen denjenigen, die die schöne Moral in sich verinnerlichen und denjenigen, die mit Anstrengung versuchen, üble Taten nicht auszuüben. Wenn man beispielsweise jemanden anführt, der sich fortführend mit Gebeten, Gottesdiensten und asketischen Übungen beschäftigt, so können seine schlechten Charakterzüge wegen der Unterdrückung durch diese nicht zum Vorschein kommen; doch sie warten darauf, bei Gelegenheit vom Potenziellen zur Tat überzugehen. Dies erfordert nach Ken’ân Rifâi, dass die *Nafs* vollkommen geläutert und anstelle von schlechten Charakterzügen die schöne Moral gesetzt wird.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁵ Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 579.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Ken’ân Rifâi: Listen (2011), S. 77.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Ayverdi: Dost (1995), S. 30.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 648.

¹⁰⁴⁹ Vgl. Büyükkaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 225.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Ken’ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 202.

Mit der bekannten Aussage des Propheten: „*Gott ist schön und Er liebt die Schönheit*.“¹⁰⁵¹ ist nach Ken'ân Rifâî im Grunde die schöne Moral, also die geistige, innere Schönheit gemeint. Denn, wie Ibn 'Arabî bei der Erläuterung des Hadithes im *Fuṣūṣ* „mir wurden Lieb gemacht...“ bemerkt, wer die Frau mit seinen naturgegebenen Wünschen, also mit seiner *Nafs* liebt, dem bleibt das Wissen und Wesen dieses Wunsches entzogen. Auch wenn diese Liebe in Wirklichkeit einen Sinn und ein Wesen besäße, würde sich ihm dies nicht zeigen. Die Liebe eines solchen Menschen vergleicht Ibn 'Arabî mit einem Körper ohne Geist. Für Ken'ân Rifâî ist die Bedeutung und das Wesen der körperlichen Form des Menschen die gute und schöne Moral:

„Die Schönheit (*cemâl*), ist die Schönheit des Herzens, die Schönheit des Geistes, der geläutert wird und den reinen Zustand erreicht. Dieses Wort schließt auch die äußere Schönheit ein. Doch die äußere Schönheit bringt ohne die innere Schönheit nichts, sie bleibt wie ein Götze. Die äußere Schönheit sollte eine sich aus dem inneren Licht widerspiegelnde Schönheit sein. Gewiss ist Gott schön und liebt die Schönheit. Er liebt also die Schönheit des Geistes. Wer diesen geläuterten Geist besitzt, den liebt Er. Auch die schöne Moral gehört dazu. Der Geist wird mit schöner Moral geläutert und berichtigt.“¹⁰⁵²

Hieraus wird ersichtlich, dass für Ken'ân Rifâî im Begriff der schönen Moral sowohl die innere als auch die äußere Schönheit mitinbegriffen ist. Neben der Genauigkeit und Aufrichtigkeit im Äußeren, also in der Handlung (*amel selâmeti*), erfordert nach ihm die schöne Moral auch die Genauigkeit und Aufrichtigkeit im Inneren, also in der Intention (*niyet selâmeti*).¹⁰⁵³

Auf dieser Welt wird allerdings nach Ken'ân Rifâî, der in allem eine positive Seite sieht und allem seinen Platz zuweist, auch die Gottvergessenheit bzw. ein Lebensabschnitt mit Gottvergessenheit benötigt. Als eine Weisheit Gottes wurde den Menschen für die Beständigkeit der Welt Gottvergessenheit gegeben. Die Ordnung der Welt ist nur durch die Bewegung der unterschiedlichen Namen und

¹⁰⁵¹ Muslim: ĩmān, 39.

¹⁰⁵² Ken'an Rifâî: Sohbetler (2000), S. 560.

¹⁰⁵³ Vgl. ebenda, S. 422.

gegensätzlichen Attribute zu gewährleisten. Jedoch wäre diese Gottvergessenheit nur in einem bestimmten Maß nützlich, sowohl für das Individuum als auch für die Gesellschaft. Sonst ist die Gottvergessenheit, die den Geist gänzlich vernachlässigen und nur der Materie dienen lässt, der größte Feind des Menschen.¹⁰⁵⁴

Im letzten Kapitel vom *Fuṣūṣ* wird im Hadith unter den Dingen, die dem Propheten lieb gemacht wurden, nach der Frau der schöne Duft erwähnt. Nach Ibn ‘Arabī liegt der Sinn darin, dass bei den Frauen der Duft des Erschaffens vorhanden ist. Hier charakterisiert er das Dienertum als weiblich.¹⁰⁵⁵ Der Prophet, so Ibn ‘Arabī, „wurde grundsätzlich als ein Diener erschaffen, der niemals sein Haupt zur Herrenstellung erhob, sondern immerdar anbetend und in Dienerstellung stehend verharrte“, bis ihm die Rangstufe der Aktivität gegeben wurde.¹⁰⁵⁶

In einem Abschnitt der *Futūḥāt* sagt Ibn ‘Arabī, dass die schöne Moral einem Duft gleicht, mit dem der Mensch sich selbst ausstattet. Dies ist die Entstehung eines Duftes aus etwas Sauberem, d.h. die Erscheinung der göttlichen schönen Namen bei einem geläuterten Diener. Hier ist das Lob nicht an den Menschen, der diesen Duft trägt, sondern an den Duft selbst, also an die göttlichen Namen und die göttliche Moral gerichtet.¹⁰⁵⁷

So wie die göttlichen Namen mit dem Menschen Manifestation und Dasein gewinnen, so gewinnt auch der Mensch nach Ken’ân Rifâi mit der Annahme der göttlichen Namen als Moralqualitäten eine Existenz, Ehre und Würde¹⁰⁵⁸, wobei dies im *Taṣawwuf* der Stufe von *baqā* (Bestehen in Gott) entspricht. Für Ibn ‘Arabī besteht der Anteil des Menschen vom göttlichen Abbild in den Bestimmungen der Namen. Dies ist der Sinn der Einsetzung des Menschen als Nachfolger auf der Welt.¹⁰⁵⁹ Sachiko Murata unterstreicht das komplementäre Verhältnis zwischen Gottesdienertum und Statthalterschaft Gottes beim Menschen, dem laut Koran die Namen aller Dinge beigebracht wurden.¹⁰⁶⁰ Dies ist das menschliche Dasein als Ebenbild Gottes. Das Dienertum als rezeptives Element „yin“ geht auf die

¹⁰⁵⁴ Vgl. ebenda, S. 89.

¹⁰⁵⁵ Siehe zum Dienertum und Herrschaftlichkeit als zwei Pole: Murata: Tao (1992), S. 16-17, 54-55.

¹⁰⁵⁶ Ibn ‘Arabī: Siegelringsteine (1970), S. 173-174.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:72.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Ken’ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 609.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Sure 2:30; vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:189.

¹⁰⁶⁰ Sure 2:30-31: „Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen.‘ ... Und Er lehrte Adam alle Dinge samt ihren Namen.“

Unvergleichbarkeit Gottes (*tanzīh*) zurück, während die Statthalterschaft als aktives Element „yang“ wiederum auf die Verähnlichung (*tašbīh*) zurückgeht.¹⁰⁶¹

6.3.3 Die schöne Moral und die Vernunft

Ken'ân Rifâi akzentuiert, wie die Sufi-Gelehrten seit der klassischen Epoche des Sufismus oftmals hervorheben, dass die Endstation in der Vervollkommenung des Menschen in der Erscheinung der schönen Moral (*makārim al-aḥlāq*) im Menschen liegt. Für die Offenbarwerdung dieser gewünschten Moral bedarf es nach Ken'ân Rifâi zweier grundlegender Komponenten, d.h. der Gottesliebe und der Läuterung der *Nafs* von ihren schlechten Eigenschaften, bzw. dem Dienertum. Zusätzlich schenkt Ken'ân Rifâi der Relevanz der Vernunft und ihrer Funktion in diesem erreichten Punkt der Vervollkommenung Aufmerksamkeit. Ihm zufolge sind die gesamte schöne Moral und die besonderen Eigenschaften Erzeugnis der Vernunft.¹⁰⁶²

In den Vermerken in den klassischen Handbüchern des Sufismus wird in unterschiedlichen Abschnitten die Wichtigkeit des Wissens unterstrichen, wie und wo die moralischen Werte angewendet werden sollen. Wenn 'Amr b. 'Uṯmān al-Makkī (gest. um 904) gefragt wird, worin der Sufismus bestehe, sagt er: „Darin, dass der Mensch in jedem Augenblick das tut, was im Augenblick am besten ist.“¹⁰⁶³ Für Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād (gest. 878-9) „gibt es für jeden Augenblick eine gute Sitte, für jeden Zustand gibt es eine gute Sitte, für jeden Standplatz gibt es eine gute Sitte. Wer sich also an die guten Sitten des Augenblicks hält, der hat es dazu gebracht ein ‚Mann‘ zu sein, wer aber die guten Sitten vernachlässigt, der ist weit weg von da, wo er Nähe wähnt, und abgewiesen von da, wo er Annahme erhofft.“¹⁰⁶⁴

Ebenfalls nach al-Huḡwirī (gest. 1077), dem Autor von *Kašf al-Maḡḡūb* (Die Enthüllung des Verhüllten) gibt es für jede Zeit, für jede Station und für jeden Zustand ein entsprechendes Benehmen (*adab*); derjenige, der sich verpflichtet, die

¹⁰⁶¹ Vgl. Murata: Tao of Islam (1992), S. 55.

¹⁰⁶² Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 287; Büyükkaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 222.

¹⁰⁶³ Sarrāğ: Schlaglichter (1990), S. 63.

¹⁰⁶⁴ Suhrawardī: Die Gaben der Erkenntnisse (1978), S. 67.

gebotenen Handlungen zu den gebotenen Zeiten durchzuführen, hat den Rang der Männer erreicht.¹⁰⁶⁵

Dies bedeutet, dass der Mensch in diesem erreichten Punkt der schönen Moral bei der Umsetzung der Moraleigenschaften – neben der Beherrschung der triebhaften Zwecke im Körper und neben dem vollkommenen und festen Verhältnis mit Gott – Wissen, Erkenntnis und Vernunft benötigt. Die Fähigkeit wiederum, wie und wo er das Wissen und Erkenntnis, die er besitzt, anwenden soll, liegt im Sinngehalt des Begriffes „*ḥikma*“ (Weisheit) verborgen. In diesem Zusammenhang sagt Ibn ‘Arabī, dass *Taşawwuf* in seinem Ganzen Weisheit ist.¹⁰⁶⁶ Gott ist Allwissend (*‘alīm*) und Weise (*ḥakīm*). Gott ist *‘alīm*, als das Universum noch nicht bestand, ist wiederum *ḥakīm* (Weise), während Er das Universum ordnet. Während also der göttliche Name *‘alīm* allgemeiner ist, beschreibt der Name *ḥakīm* die besondere Form des Anschlusses des Wissens. So erfordert die Annahme der göttlichen moralischen Eigenschaften nach Ibn ‘Arabī genau diese Fähigkeit.¹⁰⁶⁷

Das, was Ken’ân Rifâi mit Vernunft meint, ist eine saubere und gesunde, ihrer *Nafs* nicht unterliegende Vernunft, die er in verschiedenen Abschnitten seiner Lehrreden mit den Bezeichnungen der reinen Vernunft (*hâlis akıl*)¹⁰⁶⁸, richtigen Vernunft (*doğru akıl*)¹⁰⁶⁹, gesunden Vernunft (*akl-ı selîm*)¹⁰⁷⁰, vollkommenen Vernunft (*akl-ı kâmil*)¹⁰⁷¹ oder geistigen Vernunft (*rûhânî akıl*)¹⁰⁷² anführt. Sonst werden nach ihm die anderen nicht als Vernunft bezeichnet; diese besitzen Argwohn und Einbildung. Schlechte Moral beschmutzt neben allen Organen auch die Vernunft.¹⁰⁷³

Hier ist ein Ausschnitt aus den Lehrreden Ken’ân Rifâis, der seine Gedanken über die schöne Moral zusammenfassend wiedergibt:

„Der Gesandte Gottes sagt: Ich wurde zur Vervollständigung der schönen Moral gesandt. Die Vernunft ist hierbei an oberster Stelle. Ein Stück Vernunft

¹⁰⁶⁵ Vgl. Huğwirî: *The ‘Kashf al-Mahjûb’* (1911), S. 41-42.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Ibn ‘Arabî: *Futûḥât* (1911), II:266.

¹⁰⁶⁷ Vgl. ebenda, II:243.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 41.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Ken’ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 12.

¹⁰⁷⁰ Vgl. ebenda, S. 444; Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 140, 167.

¹⁰⁷¹ Vgl. Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 77.

¹⁰⁷² Vgl. ebenda, S. 318.

¹⁰⁷³ Vgl. ebenda, S. 61.

ist vielem Ritualgebet und Fasten überlegen. Denn Vernunft unterscheidet zwischen Verbotenem und Erlaubtem, Richtigem und Falschem, Unglaube und Glaube. Denn Vernunft ist Substanz, die Anderen wiederum sind Akzidenz. Diejenigen, die schöne Moral verinnerlichen und, wie Gott im Koran spricht, ihre *Nafs* von Bosheiten läutern, erlösen sich und erlangen Wohlergehen.¹⁰⁷⁴ Umgekehrt werden diejenigen ohne Zweifel zugrundegehen, die eine schlechte Moral besitzen, die im materiellen und geistigen Sinn keinen Fortschritt machen und ihre *Nafs* von Schändlichem nicht reinigen können. In Wirklichkeit liegt der Zweck der Erschaffung des menschlichen Wesens in der schönen Moral. Der Prophet wurde nur dazu gesandt, diese zu vervollständigen.

So wie der Zweck der Erschaffung des menschlichen Wesens in schöner Moral liegt, so ist das von der schönen Moral zu Erwartende die Reinheit in der Intention (*niyet selâmeti*) und die Reinheit in der Handlung (*amel selâmeti*), also Beständigkeit und Aufrichtigkeit in der Intention und Beständigkeit und Aufrichtigkeit in der Handlung.

Wir verachten nicht die Besitzer der schlechten Moral, also die Hässlichen. Denn sie bringen uns viel Nutzen. Zuerst sind sie es, die uns die schöne Moral zeigen; so wie die Wohlerzogenheit vom Unerzogenen gelernt wird, so besitzt auch jeder dieser eine Aufgabe.

Wer die schöne Moral besitzt, ist der Gute unter den Menschen. Die schöne Moral ist die Moral Gottes, und wer im Glauben Gott nah ist, ist derjenige mit schöner Moral. Der Überlieferung zufolge lieferte Gott Adam, als er erschaffen wurde, durch Gabriel drei Geschenke. Eines war Vernunft, eines Schamgefühl (*hayâ*) und eines Glaube. Eines von diesen dreien musste gewählt werden. Adam entschiedete sich für die Vernunft. Das Schamgefühl und der Glaube, die sahen, wie die Vernunft sie verließ, sagten: Wo die Vernunft ist, dort sind wir, und gingen zu ihr. So gibt es für die Besitzer der Vernunft und schönen Moral einen Weg von ihren Herzen ins Paradies, wo sie fortwährend Gaben und Freude finden.

¹⁰⁷⁴ Vgl. die Verse 91:9-10.

Von den Herzen derjenigen wiederum, die schlechte Moral besitzen und deren Verstand nur auf das Weltliche gerichtet ist, gibt es einen Weg zur Hölle. Auch wenn sie sich äußerlich in Pracht, Glanz und Besitz befinden, sind ihre Herzen von Höllenängsten und -leid nicht frei.“¹⁰⁷⁵

6.3.4 Die Vereinigung der Vereinigung (*ğam‘ al-ğam‘*)

Chittick beschreibt den vollkommenen Menschen als jemanden, der ein absolutes Bewusstsein vom Dienertum erreicht und sich zu den Erschaffenen wendend den Zustand des Bestehens in Gott lebt. Aus den Beschränkungen der *Nafs* entwerdend, handelt er immer entsprechend der Situation, weil er nicht einer bestimmten Station verhaftet bleibt. In jeder Situation handelt er, wie die göttliche Moral es erfordert.¹⁰⁷⁶

Dieser Zustand entspricht nach Ken‘ân Rifâi der Stufe, die in der Terminologie des Sufismus als „Vereinigung der Vereinigung“ (*cemü‘l-cem*, ar. *ğam‘ al-ğam‘*) bezeichnet wird. Ihm zufolge stellt diese Stufe den nach den Stufen der Trennung (*fark*, ar. *farq*) und Vereinigung (*cem*, ar. *ğam‘*) folgenden Zustand der Vollkommenheit dar. Vereinigung und Trennung sind zwei Bezeichnungen, die seit den frühesten Epochen des Sufismus verwendet werden. *Ğam‘* bedeutet im Wörterbuch zusammenfügen, zerstreute Dinge zusammenbringen oder den Willen auf einen Punkt intensivieren. Im *Taşawwuf* repräsentiert er einen geistigen Zustand und wird gegenüber dem Begriff *farq* (Trennung) verwendet.

As-Sulamî überliefert in seinem *Ṭabaqāt* die Bedeutung dieser Begriffe von Abū Bakr ‘Abdallāh b. Ṭāhir al-Abharī (gest. 941-2), dass dieser sagt: „Die Vereinigung ist das Vereinigen der getrennten Dinge, die Trennung ist das Trennen der vereinten Dinge. Wenn du vereinigst sagst du: Gott und sonst nichts, und wenn du trennst, schaust du auf die Schöpfung.“¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷⁵ Ken‘ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 422.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Chittick: *Imaginal Worlds* (1994), S. 50.

¹⁰⁷⁷ Sulamî: *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya* (1960), S. 407. Für die Begriffe *ğam‘* und *farq* siehe Sarrāğ: *Schlaglichter* (1990), S. 329 f.; Quṣayrî: *Sendschreiben* (1989), S. 118 ff.

Nach Ibn 'Arabī weist die Vereinigung auf Gott, den Wahren (*Ḥaqq*), hin, ohne die Erschaffenen zu sehen; Trennung¹⁰⁷⁸ wiederum weist auf die Erschaffenen ohne Gott, den Wahren, hin.¹⁰⁷⁹

Ken'ân Rifâi zufolge lässt im Zustand der Trennung der Schleier der Erschaffenen Gott, den Wahren, nicht sehen, also sieht der Mensch in diesem Zustand diese Welt als Erschaffenes, außerhalb der Wirklichkeit Gottes. Vereinigung wiederum heisst die Aufhebung der naturgegebenen und weltlichen Interessen desjenigen, der den Zustand des Entwerdens (*fenâ*) erreicht hat. Dadurch sieht der [auf dem Pfad zu Gott] Schreitende (*sâlik*) Gott, den Wahren, ohne die Erschaffenen.¹⁰⁸⁰

In Bezug auf diese drei Zustände im Sufismus *fark*, *cem* und *cemü'l-cem* lassen sich die Angehörigen des göttlichen Pfades nach Ken'ân Rifâi in drei Gruppen gliedern: „Die erste Gruppe bilden die Leute des Verstandes, welche die Geschöpfe als manifest (*zâhir*) und Gott, den Wahren, als verborgen (*bâtın*) sehen. Die anderen sind die Leute der Schau, welche im Gegensatz zu der ersten Gruppe die Geschöpfe als verborgen und Gott wiederum als manifest sehen. Die Angehörigen der dritten Gruppe sind die Glückseligen; wenn diese sich an die Geschöpfe wenden, wenden sie sich dabei an Gott und wenn sie sich an Gott wenden, wenden sie sich dabei wieder an Gott.“¹⁰⁸¹ Das Sehen der Vielheit (*kesret*) hindert sie nicht daran, die Einheit (*vahdet*) zu sehen, und das Sehen der Einheit hindert sie auch nicht daran, die Vielheit und die Welt der Formen zu betrachten.¹⁰⁸²

Weil der vollkommene Mensch die Welt nicht als getrennt von Gott betrachtet, widmet er sich ihrer Erkenntnis. Ibn 'Arabī sagt, dass manche Gottesmänner, sich auf den Vers: „Alle, die auf ihr sind, werden vergehen.“ (55:26) beziehend, ihre weltliche Seite vernichten. Der Gotterkenner jedoch geht vom Äußeren seines Daseins ins Innere über; dadurch erkennt er seine Wirklichkeit, anstatt es zu vernichten.¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁸ Hier wird *farq* vor der Vereinigung gemeint. Die auf die Vereinigung folgende Trennung (*farq*) wiederum wird von Ibn 'Arabī im Sinne von Beständigkeit im Dienertum verwendet.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Ibn 'Arabī: *Iṣṭilāḥ* (1984), S. 33.

¹⁰⁸⁰ Vgl. Ken'ân Rifâi: *Sohbetler* (2000), S. 579.

¹⁰⁸¹ Ebenda, S. 443.

¹⁰⁸² Vgl. ebenda, S. 272, 579.

¹⁰⁸³ Vgl. Ibn 'Arabī: *Futūḥāt* (1911), IV:433.

Das Wissen, das der vollkommene Mensch gelernt hat, führt ihn nach Ken'ân Rifâî zur Betrachtung Gottes an allen Orten und zur entsprechenden Handlung. Alle Verhältnisse des vollkommenen Menschen auf dieser Welt sind also mit Gott. Ihm zufolge bedeutet das Bestehen in Gott (*bekâ*) das Sehen, dass die Erschaffenen mit Gott beständig sind und Gott im Spiegel aller Dinge und Erschaffenen offenbar und manifest ist.¹⁰⁸⁴

Diese Sichtweise, also der Zustand der Vereinigung der Vereinigung (*cemü'l-cem*), der die gleichzeitige Auslebung der Vereinigung und Trennung charakterisiert, beleuchtet auch das Verständnis Ken'ân Rifâîs vom Schicksal und es wäre sinnvoll einige Aussagen darüber zu treffen, auch wenn sich dieses Thema außerhalb unseres Anliegens befindet. Die gleichzeitige Auslebung von *cem* und *fark* bedeutet die unendliche Liebe und das Wohlwollen im Herzen mit dem Auge der Einheit und das Bekämpfen des Unrechts und die Anstrengung mit dem Auge der Trennung. Sâmiha Ayverdi antwortet in einem Brief an Schimmel, die sich in einer Zeit der Beklemmung befindet und sich, die Geduld als einen passiven Zustand auffassend, beschwert¹⁰⁸⁵, mit dem von ihrem Meister geerbten Wissen: Die Geduld bedeutet nicht, passiv und untätig zu bleiben, sondern ohne innerlich zusammenzufallen die Ereignisse versuchen zu verstehen und den Kampf in der Burg der Geduld fortzuführen. Sie sagt: „Tue das, was gegenüber den Umständen der Welt erforderlich ist, doch dein Inneres soll gefüllt sein mit Frieden und Hingabe.“¹⁰⁸⁶

Aus all diesen Formulierungen wird die Feststellung Sâmiha Ayverdis deutlicher, dass Ken'ân Rifâîs Verständnis der Frau sich nicht von seinem Verständnis des *Taşawwuf* unterscheidet.¹⁰⁸⁷ Sein Verständnis von *Taşawwuf* beruht auf der Grundlage, in allen Erschaffenen Gott, den Wahren, zu sehen und infolgedessen sie zu lieben.

Sâmiha Ayverdi beschreibt ihren Meister als einen Sufi, der in jedem Körnchen mit einem Namen Gottes kommuniziert und dies in seinen Alltag umsetzt.¹⁰⁸⁸ Die Brille des Sufismus ist, so Ken'ân Rifâî, neben den zwei Arten von Brillen, die nur die

¹⁰⁸⁴ Vgl. Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 248.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Mektuplar (2015), S. 150.

¹⁰⁸⁶ Vgl. ebenda, S. 152.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 228.

¹⁰⁸⁸ Vgl. ebenda, S. 165.

Nähe oder die Ferne, also nur das Diesseits, die Form, die Materie oder nur das Jenseits zeigen, eine dritte Brille, die beide Sichtweisen ermöglicht. Ein Mensch sollte solch eine Brille besitzen, dass die Betrachtung des Diesseits, also des Äußeren und der Form, das Erblicken der Bedeutung nicht verhindert, und umgekehrt die Betrachtung der Bedeutung nicht die des Diesseits und der Form verhindert:

„Es wird für diejenigen, die nur die Welt, die Form und die Materie sehen wollen, nicht möglich sein, das Jenseits, die Bedeutung und den Geist zu sehen. Für diejenigen, die nur das Jenseits sehen wollen, wird es wiederum nicht möglich sein, das Diesseits zu sehen. Vielmehr muss der Mensch eine solche Brille besitzen, dass das Sehen der Welt, also des Äußeren und der Form, das Sehen der Bedeutung nicht hindert, und das Sehen der Bedeutung nicht das Sehen der Form. Diese ist die Brille des *Taşawwuf*.“¹⁰⁸⁹

Rūmī erklärt im *Maṭnawī* diese drei Zustände mit folgenden Sinnbildern: „Ein Mann sieht deutlich einen Mond, während ein anderer die Welt im Dunkeln sieht. Und ein anderer sieht drei Monde auf einmal.“¹⁰⁹⁰ Während nach Ken’ân Rifâi der Mensch im ersten Zustand – dieser beschreibt das die Bedeutung sehende Auge – den Mond im Himmel so klar – wie er ist – sieht, befindet sich für den Menschen im zweiten Zustand – also für das Auge, welches nur die Nähe, nur die materielle Welt und ihre Form sehen kann – auch das Diesseits in der Dunkelheit. Denn er hat Schwäche und Krankheit in seinen Augen. Der Mensch im dritten Zustand hat einen solch scharfen Blick, dass er die Kraft besitzt, alle drei Monde gleichzeitig zu sehen. Äußerlich sind die Augen aller drei offen. Diejenigen von diesen drei Gruppen, die die Welt schwarz sehen, sind diejenigen, die auf dem Weg zu Gott auf der Stufe der Trennung (*fark*) stehenbleiben. Die einen Mond im Himmel glänzen sehen, befinden sich im Zustand der Vereinigung (*cem*). In ihrem Bewusstsein gibt es nichts anderes als Gott. Die alle drei Monde im Himmel zusammen Sehenden befinden sich im Zustand der Vereinigung der Vereinigung (*cemü’l-cem*). Diese drei Monde stellen nach Ken’ân Rifâi drei Relationen dar, also die Essenz (*zat*), den Schöpfer (*Hâlik*) und den Erschaffenen (*mahluk*)¹⁰⁹¹, d.h. die göttliche Einheit, Seine Selbstoffenbarung durch Seine Attribute, und die Erscheinung dieser Selbstoffenbarung auf dieser Welt.

¹⁰⁸⁹ Ebenda, S. 220.

¹⁰⁹⁰ Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), I:3752-53.

¹⁰⁹¹ Vgl. Ken’ân Rifâi: *Listen* (2011), S. 488.

Diese Brille des *Taşawwuf*, also die sufische Erkenntnis in dieser Welt der Prüfungen, ist wie eine solche, die dem Menschen seinen Weg weist:

„Das Wesen der Welt zu kennen, ist der fundamentalste Führer des Wohlbefindens eines Menschen. Denn auf der Welt gibt es solche Löcher, solche Gruben und Strudel, dass man erwarten kann, dass der Mensch jeden Moment in eine davon hineinfällt. Die Spiritualität ist eine geistige Brille, die den Menschen vor dem Fallen in diese Gruben und vor Strudeln rettet. Diejenigen, die diese Brille getragen haben, sehen und wissen, wohin sie treten und welchen Gefahren sie gegenüberstehen.“¹⁰⁹²

Dies bedeutet in einer Hinsicht die Umsetzung der Ibn ‘Arabī zugeschriebenen Idee der Einheit des Seins (*wahdat al-wuġūd*) im Leben. Nach Ibn ‘Arabī basiert ebenfalls der Ausdruck „mir wurden lieb gemacht die Frauen...“ im Hadith auf diesem Einheitsverständnis; wenn man die Dreiheit von Gott, Mann und Frau betrachtet, – durch die Einhauchung des Geistes von Gott in den Menschen kam die äußere Existenz des Menschen zum Vorschein, dann entstand aus dem Menschen die ihm ähnelnde und als Frau bezeichnete Existenz –, ist die Schau Gottes, des Wahren, durch den Mann in der Frau vollkommener und vollständiger. Wenn der Mann Gott in sich selbst betrachtet, verwirklicht sich sein Sehen nur im passiven Zustand. In der Frau wiederum, also im Erschaffenen, schaut er Gott sowohl im passiven als auch im aktiven Zustand. Aus diesem Grund liebte der Prophet die Frauen, da Gott in ihnen vollkommener geschaut wurde. Denn nach Ibn ‘Arabī kann Gott niemals getrennt von der Materie geschaut werden.¹⁰⁹³

Auch für Ken’ân Rifâî ist die Vervollkommnung der Gottesliebe – nachdem die Stufe der Entwerdung erreicht wird – nur mit der Zuwendung zu Seinen Erschaffenen und der Liebe zu ihnen möglich. Nach ihm verkündet der Koran, dass man die Menschen lieben, ihnen gegenüber Wohltaten ausüben und sie mit Gerechtigkeit und Großherzigkeit behandeln sollte; des Weiteren verkünden die Propheten, dass die Menschen die Familie Gottes sind und dass diejenigen, die ihnen

¹⁰⁹² Ken’ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 403.

¹⁰⁹³ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Bezels* (1980), S. 274-75.

gegenüber Barmherzigkeit und Güte aufbringen, bei Gott beliebt sind.¹⁰⁹⁴ Die Liebe zu Gott ist nach ihm nur mit der Liebe zu Seinen Geschöpfen möglich. Mit dem Ausdruck Sâmihâ Ayverdis „hatte eine abstrakte Gottesliebe im Leben Ken’ân Rifâîs keinen Platz“. Ken’ân Rifâî brachte die Gottesliebe vom Abstrakten ins Konkrete, d.h. in die Welt und zu den Erschaffenen, vom Potenziellen zum Aktiven.¹⁰⁹⁵ Sein Moralverständnis können wir folglich als Moral der Einheit und Liebe formulieren. Er sagt:

„Wir sollten wissen, dass die Essenz des Lebens im Glauben und die Essenz des Glaubens in der Handlung (*amel*) liegt. Die Vollkommenheit des Glaubens liegt in der Gottesliebe, die Vollkommenheit der Handlung liegt in der Liebe zum Erschaffenen (*halk*).“¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹⁴ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken’ân Rifâî (2003), S. 167.

¹⁰⁹⁵ Vgl. ebenda, S. 224.

¹⁰⁹⁶ Ebenda, S. 168.

7. Zusammenfassung

Der Sufi-Meister und Dichter Ken'ân Rifâî gilt als eine der bedeutendsten und einflussreichsten Persönlichkeiten der osmanisch-türkischen Sufi-Tradition im 20. Jahrhundert. Sein Leben zwischen den Jahren 1867-1950, welches die vier Phasen, die Monarchie, die erste und zweite Verfassungsperiode (1876 und 1908), die Republik (1923) und auch die Anfangsphase der Demokratie (1950) umfasst, und seine Lehre reflektieren die Entwicklung, die Umwälzung und den letzten Zustand, die das sufische Leben im letzten Zeitabschnitt des Osmanischen Reiches und nach der Ṭarīqa-Phase in der Periode der Republik erlebt und erreicht hat. Ken'ân Rifâî fungierte zwischen den Jahren 1908-1925 als Tekke-Scheich, und zwar bis 1925, wo alle vorhandenen Tekkes in der Türkei gesetzlich verboten und dementsprechend geschlossen wurden.

Diese Arbeit behandelt zwei Themen ineinandergreifend: Das Verständnis von Taṣawwuf bei Ken'ân Rifâî und seine Betrachtung des Weiblichen. Das Verhältnis zwischen Ken'ân Rifâîs Verständnis vom Weiblichen und seinem Taṣawwuf-Verständnis brachte auch seine geistige Nachfolgerin Sâmiha Ayverdi zum Ausdruck.¹⁰⁹⁷ Ken'ân Rifâî betont in allen Bereichen, im geistigen, sozialen und religiösen, die Fähigkeit und die fruchtbare Rolle der Frau. Er betrachtet den materiellen und geistigen Bereich als eine voneinander untrennbare Einheit und drückt dies mit den Worten aus, dass jede Materie ein Dasein erhielt, um auf eine Wirklichkeit hinzuweisen. Er betrachtet das Äußere und das Innere als zwei Aspekte ein und derselben Einheit. Dementsprechend, neben seiner ganz besonderen und positiven Haltung zum Weiblichen in der äußeren Dimension, akzeptiert er Männlichkeit und Weiblichkeit jeweils als metaphysische Prinzipien, und behandelt und interpretiert das Verhältnis zwischen Weiblichem und Männlichem und die Rolle des Weiblichen auch in seinen metaphysischen Dimensionen, d.h. im Bereich der Ontologie und der Erkenntnis.

Der Hadith des Propheten: „*Mir wurden lieb gemacht von der Welt Frauen und Wohlgeruch, und mein [inneres] Augenlicht liegt im Gebet*“¹⁰⁹⁸, den zum ersten Mal Ibn 'Arabî in seinen Fuṣūṣ auf detaillierte Weise kommentierte, war auch für Ken'ân

¹⁰⁹⁷ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâî (2003), S. 228.

¹⁰⁹⁸ Siehe an-Nasā'ī: Sunan (1991), V:280 ('Iṣrat an-nisā', 1).

Rifâi von zentraler Bedeutung. Die Bezeichnung des Weiblichen im Hadith bedeutet für Ibn 'Arabî alles Erschaffene. Im weitesten Sinne ist das Weibliche ein Zeichen als Spiegel der Wirklichkeit. Gegenüber dem Aktiven, also der Männlichkeit, ist es der Ort der Rezeptivität und der Manifestierung.

Auch für Ken'ân Rifâi versinnbildlicht der Begriff der Weiblichkeit Manifestation und Selbstoffenbarung. Er verwendet ihn vom Negativsten bis zum Positivsten mit all seinen gegensätzlichen Bedeutungen, wie in vielen Beispielen in der Sufi-Tradition. Einerseits wird der erste Spiegel, die erste der fünf Präsenzen von Ken'ân Rifâi als die entzückende Schönheit (*dilber*) oder die Wahrheit „Leylâ“ (*hakikat Leylâsi*) bezeichnet und mit dem Merkmal der Weiblichkeit charakterisiert. Auf der anderen Seite vergleicht er die Welt mit einer betrügerischen Frau; dieses verführerische, treulose weibliche Wesen betrügt den Menschen. Wie aus seinen Aussagen hervorgeht, ist seine Verherrlichung des Weiblichen nicht im absoluten Sinne gemeint. Es ist das gemeinsame Symbol von als gegensätzlich erscheinenden Erzählungen, wobei all diese als Spiegel zum Abbild Gottes, des Wahren, erschaffen wurden.

Ihm zufolge weist der Begriff der Weiblichkeit (*kadınlık*), zwei Seiten auf: eine dunkle, finstere und eine lichte, helle. Nach einer weiteren Erklärung ist der eine Aspekt Animalität und der andere Aspekt das wahre Gesicht, die Bedeutung und das Wesen der Weiblichkeit.¹⁰⁹⁹ So wie in der Sufi-Tradition viele Beispiele dafür vorhanden sind, gleicht die niedere Welt auch für Ken'ân Rifâi einem hinterlistigen Weiblichen. Die Welt ist ein Schleier und ein Hindernis, der vom Sehen anderer Welten abhält.¹¹⁰⁰ Andererseits jedoch ist die Welt und das diesseitige Leben eine dem Menschen gewährte, große Gelegenheit und Gabe Gottes, da sie eine Lehrstätte der Gotterkenntnis darstellt; alles was man erwirbt, wird in dieser Lehrstätte erworben. Die Menschlichkeit und Vollkommenheit sind nach ihm nur auf dieser Welt und in der Gestalt des Körpers zu erlangen. Obwohl die Welt ein Schleier, ein Hindernis ist, hat sie jedoch eine hinter diesen Vorhang der Imagination versteckte Wirklichkeit, die gesehen werden sollte.¹¹⁰¹ Ken'ân Rifâi drückt aus, dass die Natur, die weiblich ist, beide Seiten, sowohl die weibliche als auch die männliche, in sich enthält: „Die Natur ist in Bezug auf ihre ursprüngliche Wirklichkeit aktiv (*fâil*),

¹⁰⁹⁹ Vgl. Ken'ân Rifâi: Sohbetler (2000), S. 13, 268, 482.

¹¹⁰⁰ Vgl. Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 70.

¹¹⁰¹ Vgl. ebenda, S. 70, 223.

wobei sie auch wiederum, aufgrund der Manifestation und Verwirklichung der Formen göttlicher Namen in sich, rezeptiv (*münfail*) ist.¹¹⁰²

Ken'ân Rifâî artikuliert des Öfteren, dass dieses Universum die Offenbarung der göttlichen Namen und Attribute ist. Die schönen Namen und Attribute Gottes stellen die absolute, d.h. die unvergängliche und unverderbliche Schönheit dar; dadurch ist das Universum in seiner Wirklichkeit schön. Dass dem Propheten die Frauen lieb gemacht wurden, bezieht sich auf die Betrachtung seiner eigenen Wirklichkeit und Gottes, des Wahren (*Haqq*), bei allen sich offenbarenden Dingen. Die Gotterkenner schauen auf der Welt, die einen Spiegel Gottes, des Wahren, darstellt, nur die göttlichen Wirklichkeiten. Derjenige, der die Erschaffenen in dieser Weise liebt, liebt in Wirklichkeit die Schönheit Gottes.

Obwohl die ganze Welt der Schöpfung die Namen und Attribute Gottes darstellt, ist dies zu sehen, so Ken'ân Rifâî, nicht jedermanns Angelegenheit. Diese Erkenntnis und Schau bedarf der Läuterung der Nafs von ihren Wünschen und Trieben sowie von ihren Unreinheiten. Die Seele (*nafs*), insbesondere ihre schlechten Eigenschaften und ihre auf diese Welt bezogenen Wünsche und Begierden, werden von vielen Sufi-Gelehrten seit den früheren Phasen des Sufismus als weiblich vorgestellt und symbolisiert. Ken'ân Rifâî weist daraufhin, dass der der Frau gegebene Wert mit zunehmender Erkenntnis steigt, und betont die Notwendigkeit der Erziehung der Nafs, um eine solche Betrachtung des Universums zu gewinnen.

Der männliche wie auch der weibliche Aspekt sind bei allen Erschaffenen vorhanden und alles Erschaffene beruht auf diesen beiden. Ken'ân Rifâî erzählt mithilfe der Geschichte des Wüstenarabers und seiner Frau in Rûmîs *Maṭnawî*, dass jeder Mensch in seinem Dasein sowohl weibliche als auch männliche Aspekte trägt, und er erwähnt das komplementäre Verhältnis der beiden im Vervollkommnungsprozess sowie ihr Bedürfnis zueinander. In dieser Geschichte erzählt Rûmî die Auseinandersetzungen und den Streit zwischen der Nafs und der Vernunft (*'aql*) in ihrem von der Einheit entfernten und unterschiedlichen Welten zugewandten Zustand, bis sie sich schließlich einigen. Nafs und Geist, bzw. Vernunft, sind im Eigentlichen zwei unterschiedliche Erscheinungen ein und derselben Wirklichkeit.

¹¹⁰² Ken'ân Rifâî: *Sohbetler* (2000), S. 249.

Laut der Bezeichnung Ken'ân Rifâîs „ist die Nafs die Verbindung des Geistes mit dem Körper (*cisim*), also das Versinken des Diamanten im Schlamm“¹¹⁰³.

Wie im Vers 91:9: „*Dem wird wohl ergehen, der sie (Nafs) läutert*“¹¹⁰⁴ hervorgehoben wird, drückt der koranische Begriff „*al-ḥayāt at-ṭayyiba*“, also das gute Leben, ein solch geläutertes Leben der Seele aus. Das bedeutet für Ken'ân Rifâî das Finden des Paradieses auf der Welt, welches er gelegentlich als Paradies der Erkenntnis (*irfân cenneti*) oder als Paradies des Antlitzes Gottes (*cemâl cenneti*) bezeichnet. Er deutet den Hadith: „*Das Paradies liegt zu den Füßen der Mütter*“ auf diese Weise.

Indem er den Hadith: „*Ich war ein verborgener Schatz und liebte erkannt zu werden*“ erwähnt, erläutert Ken'ân Rifâî das Verhältnis zwischen dem verborgenen Schatz, d.h. der göttlichen Schönheit oder der schönen Namen Gottes, der Welt und dem Menschen: Gott schuf den Spiegel der Welt, um Seine eigene Schönheit zu betrachten, und sah darin Seine eigene Schönheit; die Seele dieses Spiegels der Welt ist der vollkommene Mensch¹¹⁰⁵, d.h. Ken'ân Rifâî definiert den verborgenen Schatz, die Welt und den Menschen als Spiegel zueinander.

Aus den Texten Ken'ân Rifâîs wird verständlich, dass so wie die Einheit, Nähe und Vertrautheit zwischen Gott und Mensch, oder Mann und Frau bestehen, auch zwischen Geist und Nafs, zwischen Bedeutung und Form diese vorhanden sind. Aufgrund des Verhältnisses des Ganzen mit dem Teil oder der Wurzel mit dem Zweig liegt in all diesen Paaren eine Disposition, sich zueinander zu neigen, einander zu lieben und eins zu werden.

Dass Gott in dieser Welt der Vielheit alles als Paar erschaffen hat¹¹⁰⁶, worauf der Koran an mehreren Stellen aufmerksam macht, erzählt von der Polarität, die alle Erschaffenen seit den Anfängen der Erschaffung durchdringt, von der Anziehung und dem Bedürfnis zur Vervollständigung. Folglich durchdringt die Liebe alle Teilchen der Schöpfung und nichts ist frei von der Liebe. In diesem Sinne drückt die Polarität die Entstehung der Zweiheit durch die Zweiwerdung des Einen, aber gleichzeitig auch die Einheit aus.

¹¹⁰³ Ebenda, S. 608.

¹¹⁰⁴ Sure 91:7-9: „*Und der Seele und dem, was sie zurechtformt, Und ihr ihre Lasterhaftigkeit und ihre Frömmigkeit eingibt! Dem wird wohl ergehen, der sie läutert.*“

¹¹⁰⁵ Vgl. Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 188.

¹¹⁰⁶ Vgl. Sure 51:49: „*Von allem haben Wir ein Paar erschaffen.*“

Der Koran kennzeichnet die zwei grundsätzlichen Pole des Seins als das Unsichtbare (*ḡayb*) und das Offenbare (*šahāda*).¹¹⁰⁷ Der Mensch als Quintessenz der Schöpfung und Statthalter Gottes auf Erden bildet eine Brücke bzw. ein Bindeglied mit seinem diese beiden Bereiche umfassenden Bewusstsein. Während das Universum in seinem Ganzen einen Spiegel der göttlichen Wirklichkeiten darstellt, ist der Mensch ein besonderer, wesentlicher, zentraler und bewusster Spiegel.

Ken'ân Rifâi schließt sich der seit den Anfängen des Taṣawwuf vorhandenen Akzentuierung an, dass Taṣawwuf schöne Moral bedeutet. Die Vervollständigung der Vollkommenheit des Menschen wird mit der Verwirklichung der schönen Moral in ihm möglich. Der Prophet wird im Koran für nichts anderes als seine schöne Moral gelobt, so wie die bekannte Persönlichkeit der Frühzeit des Sufismus Abū 'Alī ad-Daqqāq darauf hinwies: „Gott hat seinen Propheten mit vielerlei Vorzügen ausgezeichnet. Doch dann hat er ihn für keine seiner Eigenschaften so gelobt, wie er ihn für seine Gutartigkeit gelobt hat, indem er sagte: *„Du bist von gewaltiger Gutartigkeit“* (Sure 68:4).“¹¹⁰⁸

Die schöne Moral ist eine aktive Manifestation der schönen Namen und Attribute Gottes, des Wahren, im Spiegel der von Unreinheiten geläuterten Nafs des Menschen. Das Moralverständnis von Ken'ân Rifâi bezeichnet seine Nachfolgerin Sâmiha Ayverdi als die Moral der Liebe und als die Moral des Glaubens. Ihm zufolge ist die Liebe zu Gott nur vollkommen, wenn der Mensch Seine Geschöpfe liebt.¹¹⁰⁹

In der Auslegung des Hadithes „*mir wurden lieb gemacht Frauen...*“ erwähnt Ibn 'Arabī die Stufe der Vollkommenheit, die er im Propheten verwirklicht sah. Dass dem Propheten drei Dinge lieb gemacht wurden, die Bedeutung der Zahl „drei“, der Begriff der Singularität (*fardiyya*) und Einheit der Dreiheit sind Themen, auf die Ibn 'Arabī in seiner Auslegung des Hadithes und auch in seinen anderen Werken aufmerksam macht. Neben der Auslegung der „Frau“ sind auch die des Duftes und des Gebetes in Bezug auf die Einheit des Hadithes wichtig. Aus diesem Grunde sind Forschungen, die diesen Hadith in seinem Ganzen behandeln, wünschenswert.

¹¹⁰⁷ Sure 59:22: „*Er ist Gott, außer dem es keinen Gott gibt, der über das Unsichtbare und das Offenbare Bescheid weiß.*“

¹¹⁰⁸ Quṣayrī: Sendschreiben (1989), S. 337.

¹¹⁰⁹ Vgl. Ayverdi [u.a.]: Ken'ân Rifâi (2003), S. 93 und 172.

Weitere Forschungen über die Fortführung der Tradition Ken'ân Rifâis und die Rollen, die die von ihm ausgebildeten Frauen im Taşawwuf und in der Gesellschaft einnahmen, sind in Bezug auf ein besseres Verständnis der Rolle der Frau im Sufismus im 20. bzw. 21. Jahrhundert sowie für den Vergleich mit klassischen Epochen der Sufi-Tradition von großer Bedeutung.



Literaturverzeichnis

Abdel-Kader, Ali Hassan: The Life, Personality and Writings of al-Junayd: Third/Ninth-Century Mystic. London: E.J.W. Gibb Memorial, 1976.

Afîfî, Ebu'l-Alâ: Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar. Übers. von E. Demirli. Istanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Afîfî, Abū l-'Alā: Fuṣūṣ al-Ḥikam wa-t-ta'liqāt 'alayhi. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiyya, 1980.

Afîfî, Ebu'l-Alâ: İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler. Übers. von E. Demirli. Istanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afîfî, Abū l-'Alā: Muqaddima. In: Reynold Alleyne Nicholson: Fī t-Taṣawwuf al-Islāmī wa-Tārīḥihī. Übers. Abū l-'Alā Afîfî. Kairo: Lağnat at-Ta'lif wa-t-Tarğama wa-n-Naṣr, 1945.

Aflākī, Šams ad-Dīn Aḥmad: Manāqib al-'Ārifīn. Tehran: Dunyā-yi kitāb, 1983.

Al-'Ağlūnī, Ismā'īl b. Muḥammad: Kašf al-Ḥafā' wa-muzīl al-ilbās 'ammā ištahara mina l-aḥādīṭ 'alā alsinat an-nās. Band 1-2. 4. Auflage. Bayrūt: Mu'assasat ar-Risāla, 1405. In: Maktabat al-Alfiyya li-s-sunna an-nabawiyya. Version 1.5. al-Urdunn: Turāṭ, 1999. URL: www.turath.com.

Al-'Ağlūnī, Ismā'īl b. Muḥammad: Kašf al-Ḥafā' wa-muzīl al-ilbās 'ammā ištahara mina l-aḥādīṭ 'alā alsinat an-nās. Ed. Aḥmad Qalāš. Aleppo: Maktabat at-Turāṭ al-Islāmī, o.J.

Al-'Ağlūnī, Ismā'īl b. Muḥammad: Kašf al-Ḥafā' wa-muzīl al-ilbās 'ammā ištahara mina l-aḥādīṭ 'alā alsinat an-nās. Band 1-2. Beirut 1988.

Aḥmad b. Ḥanbal: al-Musnad. 6 Bde. Kairo 1313.

Aḥmad b. Ḥanbal: al-Musnad. Istanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Aḥmad b. Hanbal: al-Musnad. Beirut: Dār Šādir, (o.J.).

Al-‘Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Ḥurr: Wasā’il aš-Šī‘a. Ed. by ‘A. ar-Rabbānī aš-Šīrāzī. Tehran: al-Maktaba al-Islāmiyya, 1963-69.

Andrae, Tor: In the Garden of Myrtles: Studies in early Islamic mysticism. Übers. von Birgitta Sharpe. Albany: State University of New York Press, 1987.

Andrae, Tor: Islamische Mystiker. Übers. von H. Kanus-Credé. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1947.

Ankaravî, İsmail Efendi: Şerh-i Mesnevî. İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1289.

Antes, Peter: Die Liebe Gottes als theologisches Problem. In: Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992. Hrsg. von A. Giese und J.C. Bürgel. Bern: Lang Druck AG, 1994. 25-38.

Araz, Nezihe: Anadolu Evliyalari. Istanbul: Atlas Kitabevi, 1978.

Arberry, Arthur John: Sufism. An Account of the Mystics of Islam. London: George Allen & Unwin Ltd., 1979.

Arendonk, C. van: Futūwa. In: Enzyklopädie des Islam; Bd. 2. Leiden [u.a.]: E. J. Brill [u.a.], 1927. S. 130.

‘Aṭṭār, Fariduddīn: Muslimische Heilige und Mystiker. Aus dem Englischen übers. von Hadayatullah Hübsch. München: Hugendubel, 2002.

‘Aṭṭār, Fariduddīn: Muslim Saints and Mystics. Trans. by A. J. Arberry. New York: Routledge, 2008.

‘Aṭṭār, Fariduddīn: Taḍkirat al-Awliyā’. Übers. von Muḥammad al-Uṣaylī al-Waṣṭānī. Ed. Muḥammad Adīb al-Ġādir. Damaskus 2008.

Attār, Feridüddin: Tezkiretü’l-Evliyâ. Übers. von S. Uludağ. Istanbul: Mavi Yayıncılık, 2002.

Austin, R.W.J.: The Feminine Dimensions of Ibn ‘Arabī’s Thought. In: Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society; 2. 1984. 5-14.

Austin, R.W.J.: The Lady Nizam: An Image of Love and Knowledge. In: Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society; 7. 1988. 35-48.

Austin, R.W.J.: Meditations on the Vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabī's Thought. In: Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society; 3. 1984. 6-19.

Austin, R.W.J.: Some Observations on the Study of Sufi Origins. In: Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos (1968). Leiden: E.J. Brill, 1971. 101-107.

Austin, R.W.J.: Sufis of Andalusia. London: George Allen & Unwin, 1971.

Ayverdi, Sâmiha: Dost. Istanbul: Kubbealtı Neşriyâtı, 1995.

Ayverdi, Sâmiha: The Friend. Übers. von İsmet Tümtürk. İstanbul: Kubbealtı Neşriyâtı, 1995.

Ayverdi, Sâmiha; Araz, Nezihe; Erol, Safiye; Huri, Sofi: Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık. Istanbul: Kubbealtı Neşriyâtı, 2003.

Ayverdi, Sâmiha; Schimmel, Annemarie: Mektuplar. Istanbul: Kubbealtı, 2015.

Ayverdi, Sâmiha: Mülâkatlar. Istanbul: Kubbealtı Neşriyâtı, 2005.

Al-Bağdādī, al-Ḥaṭīb: Ta'rīḥ Bağdād. 14 Bde. Kairo: Maṭba'at as-Sa'āda, 1931.

Balcı, Ergun: Cibali'den Kubbealtına Yusuf Ömürlü. Istanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003.

Al-Balḥī, Šaqīq: Ādāb al-'Ibādāt. In: Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans. Ed. by P. Nwyia. Beirut: Dār al-Mašriq, 1982. 17-22.

Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn: Kitāb az-Zuhd al-Kabīr. Ed. 'Āmir Aḥmad Ḥaydar. Beirut: Mu'assasat al-Kutub at-Taḳāfiyya, 1996.

Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn: Šu'ab al-Īmān. Kayseri Râşit Efendi Bibliothek, Nr. 109.

Bell, Joseph N.: Love Theory in Later Hanbalite Islam. Albany: Suny Press, 1979.

Berger, Lutz: „Geschieden von allem außer Gott“: Sufik und Welt bei Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamī. New York: Georg Olms Verlag, 1998.

Binark, İsmet: Dost Kapısı: Ezel ve Ebed Arasında: Ken’an (Rifâî) Büyükaksoy. Istanbul: Cenani Vakfı Neşriyatı, 2005.

Böwering, Gerhard: Ibn al-‘Arabī’s Concept of Time. In: Gott ist Schön und Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992. Hrsg. von A. Giese und J.C. Bürgel. Bern: Lang Druck AG, 1994. 71-91.

Böwering, Gerhard: The Light Verse: Qur’ānic Text and Şūfî Interpretation. In: Oriens; 36. 2001. 113-144.

Böwering, Gerhard: al-Sulamī. In: EI²; Bd. 9. 1997. 811-812.

Brohi, Allahbakhsh K.: The Spiritual Significance of the Quran. In: Islamic Spirituality: Foundations. Ed. by Seyyed Hossein Nasr. New York: The Crossroad Publishing Company, 1985. 11-23.

Brujin, J.T.P.: Rustam. In: EI²; Bd. 8. 1995. 636-637.

Büyükaksoy, Kâzım: Ken’ân Rifâî’den Mesnevî Hâtıraları. Ed. A. E. Yalçinkaya. Istanbul: Nefes Yayınları, 2013.

Büyükaksoy, Kâzım: Hak Yolunun Önderleri (Yüce Veliler). Istanbul: Divan Matbaacılık, 1973.

Cahen, Claude/Taeschner, Franz: Futuwwa. In: EI²; Bd. 2. 1965. 961-969.

Calverley, E.E.: Nafs. In: Enzyklopädie des Islam; Bd. II. Leiden: E. J. Brill, 1927. 893 ff..

Câmî, Abdurrahman: Nefahâtü’l-Üns. Übers. und komm. von Lâmiî Çelebi. Istanbul: Marifet Yayınları, 2005.

Chelhod, Joseph: Note sur l’emploi du Mot Rabb dans le Coran. In: Arabica; 5,2. 1958. 159-167.

Chittick, William C.: Faith and Practice of Islam. Three Thirteenth Century Sufi Texts. New York: State University of New York Press, 1992.

Chittick, William C.: The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī. In: Muslim World; 72. 1982. 107-128.

Chittick, William C.: Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity. Albany: State University of New York Press, 1994.

Chittick, William C.: The Paradox of the Veil in Sufism. In: Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions. Ed. by Elliot Wolfson. New York: Seven Bridges Press, 1999. 59-85.

Chittick, William C.: The Quran and Sufism. In: The Study Quran. A New Translation and Commentary. Hrsg. Seyyed Hossein Nasr, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph E.B. Lumbard and Mohammed Rostom. San Francisco: HarperOne, 2015. 1737-1749.

Chittick, William C.: Şadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being. In: International Philosophical Quarterly; 21. 1981 171-84.

Chittick, William C.: The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology. New York: State University of New York Press, 1998.

Chittick, William C.: The Sufi Path of Knowledge. New York: State University of New York Press, 1989.

Chittick, William C.: The Sword of Lā and the Fire of Love. In: Mawlana Rumi Review; 2. 2011. 10-27.

Chittick, William C.: Tasavvuf: Kısa Bir Giriş. Übers. von Turan Koç. Istanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Chodkiewicz, Michel: Female Sainthood in Islam. In: Sufi: A Journal of Sufism; 21. 1994. 12-19.

Cīlī, Abdülkerīm: Âriflerin Mertebeleri (*al-Manāẓir al-Ilāhiyya*). Übers. von M. Bedirhan. Istanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Al-Curcānī, ‘Abdalqāhir: Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-Balāga). Aus dem Arabischen übers. von Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1959.

Dabashi, Hamid: Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuk Period. In: Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi. Ed. by Leonard Lewisohn. London: Khaniqahi Nimatullahi, 1994. 137-174.

Dahlén, Ashk P.: Female Sufi Saints and Disciples: Women in the Life of Jalāl al-dīn Rūmī. In: Orientalia Suecana; 57. 2008. 46-62.

Ad-Daylāmī, ‘Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad: ‘Aṭf al-Alif al-Ma’lūf ‘alā l-lām al-ma’ṭūf. Livre de l’inclination de l’alif uni sur le lām incliné. Ed. by J. C. Vadet. Cairo: L’Institute Français d’Archéologie Orientale, 1962.

Demirci, Mehmet: İlâhiyât-ı Ken’ân. Ken’ân Rifâî’de Tasavvuf Şiiri ve Mûsikîsi. In: Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü; 2. Hrsg. N. Kayabaşı. Bursa: Graphis Matbaa, 2003. 179-189.

Eflâkî, Ahmet: Âriflerin Menkıbeleri. Übers. von Tahsin Yazıcı. Istanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986.

Elias, J. Jamal: Female and feminine in Islamic Mysticism. In: Muslim World; 78. 1988. 209-224.

Elsdörfer, Ulrike: Medizin, Psychologie und Beratung im Islam: Historische, tiefenpsychologische und systemische Annäherungen. Frankfurt: Ulrike Helmer Verlag, 2007.

Encyclopaedia of Islam: First Edition. Vol. 1 ff.. Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, A.J. Wensinck, H.A.R. Gibb, W. Heffening, and E. Lévi-Provençal. Leiden: Brill, 1913-1936. (EI¹)

The Encyclopaedia of Islam: new edition. Vol. 1 ff.. Leiden: Brill, 1960 ff.. (EI²)

Enzyklopädie des Islam: Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Bd.1-4. Hrsg. von Martin T. Houtsma, A.J. Wensinck, W. Heffening, T.W. Arnold und E. Lévi-Provençal. Leiden: E. J. Brill, 1913-1934; Ergänzungsband 1938.

Ernst, Carl W.: Rūzbihān Baqlī: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism. Richmond: Curson Press, 1996.

Ernst, Carl W.: The Shambhala Guide to Sufism. Boston & London: Shambhala Publications, 1997.

Ess, Josef van: Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī. Bonn: Orientalisches Seminar, 1961.

Al-Farghānī, Sa'īd ad-Dīn: Muntahā l-Madārik. Istanbul: Maktab aş-Şanā'ī, 1293/1876.

Forūzanfār, Badī' az-Zamān: Aḥādīṭ-e Maṭnawī (AM). Teheran 1334s/1955.

Frank, Herman: Beitrag zur Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Ḥaldūn. Leipzig: Durugulin, 1884.

Frank, Tamar: „Taṣawwuf is..“: On a Type of Mystical Aphorism. In: Journal of the American Oriental Society; 104,1. 1984. 73-80.

Ġāmī, 'Abd ar-Raḥmān: Commentary on the Divine Flashes. In: 'Irāqī, Faḥruddīn: Divine Flashes (Lama'āt). Übers. W. C. Chittick und P. L. Wilson. New York: Paulist Press, 1982. 130-167.

Ġāmī, 'Abd ar-Raḥmān: Nafaḥāt al-Uns. Ed. by M. Ābīdī. Tehran: Intiṣārāt-i Iṭṭilā'āt, 1373.

Gardet, L.: Ḥaḳīka. In: EI²; Bd. 3. 1971. 75-76.

Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid: Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn. 4 Bde. Bulaq 1872-3.

Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid: Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn. 4 Bde. Cairo 1282/1866.

Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid: Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998.

Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid: Miškāt al-Anwār. Ed. al-Shaykh 'Abd al-'Azīz 'Izz ad-Dīn al-Sayrawān. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1986.

Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid: Miškāt al-Anwār. Ed. A. Afīfī. Cairo 1964.

Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid: The Niche of Lights. Übers. David Buchman. Provo: Brigham Young University Press, 1998.

Al-Ġazzālī, Aḥmad: Gedanken über die Liebe. Übers. Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976.

Al-Ġazzālī, Aḥmad: Aphorismen über die Liebe. Hrsg. von H. Ritter. Istanbul: Staatsdruckerei, 1942.

Geylânî, Abdülkâdir: Sırr'ül-Esrar. Übers. A. Akçiçek. Istanbul: Bahar Yayınevi, 1986.

Giese, Alma: Urwolke und Welt: Mystische Texte des Größten Meisters. München: Beck Verlag, 2002.

Ġīlī, 'Abd al-Karīm: Das Buch der vierzig Stufen. Hrsg., übers. und erläutert von Ernst Banner. Wien 1956.

Ġīlī, Abd al-Karīm: Hakikat-i Muhammediye. Übers. M. Bedirhan. Istanbul: Nefes Yayınları, 2010. Gilliot, Claude: Ṭabaqāt. In: EI²; Bd. 10. 2000. 7-10.

Goldziher, Ignaz: Die Gottesliebe in der islamischen Theologie. In: Gesammelte Schriften; V. Hrsg. von Joseph Desomogyi. Hildesheim: Georg Olms, 1970. 418-432.

Goldziher, Ignaz: Muhammedanische Studien I und II. Halle: Max Niemeyer, 1889.

Goldziher, Ignaz: Über Vergleichen und Gleichnisse im Qur'ân. In: Acta Orientalia; 2. 1923. 1-11.

Goldziher, Ignaz: Vorlesungen über den Islam. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910.

Gramlich, Richard: Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.

Gramlich, Richard: Muḥammad al-Ġazzālī's Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984.

Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Drei Bände. Wiesbaden: Steiner Verlag, 1965-1981.

Gramlich, Richard: Das Sendschreiben al-Quṣayrī's über das Sufitum. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1989.

Gramlich, Richard: Weltverzicht: Grundlagen und Weisen islamischer Askese. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997.

Gril, Denis: The Journey through the Circles of Inner Being according to Ibn 'Arabī's *Mawâqī' al-nujûm*. In: Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society; XL. 2006. 1-20.

Al-Ġurġānī, 'Alī b. Muḥammad: at-Ta'rīfāt. Ed. Ibrāhīm al-Abyārī. Beirut 1987.

Güneş, Merdan: Al-Ġazālī und der Sufismus. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011.

El-Hakīm, Suad: Ibnü'l Arabî Sözlüğü. Übers. von Ekrem Demirli. Istanbul: Kabalcı, 2005.

Al-Ḥakīm, Su'ād: al-Mu'ğam aş-Şūfī. Al-Ḥikma fī Ḥudūd al-Kalima. Beirut: Dār Nadra, 1981.

Al-Hakim, Souad: Ibn 'Arabī's Twofold Perception of Woman: Woman as Human Being and Cosmic Principle. In: Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society; 39. 2006. 1-13. Harman, Ömer Faruk: Bel'am b. Bâûrâ. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA); Bd. 5. 1992. 389-90.

Hartmann, Richard: Futuwwa und Malāma. In: ZDMG; LXXII. 1918. 193-198.

Hartmann, Richard: As-Sulamīs Risālat al-Malāmatīya. In: Der Islam; 8. 1918. 157-203.

Helminski, Camille Adams: Women of Sufism: A Hidden Treasure. Writings and Stories of Mystic Poets, Scholars and Saints. Boston: Shambhala, 2003.

Hirtenstein, Stephen: Der grenzenlos Barmherzige. Das spirituelle Leben und Denken des Ibn Arabi. Zürich: Chalice Verlag, 1999.

Hoffman, V.J.: Muslim Sainthood, Women, and the Legend of Sayyida Nafisa. In: Women Saints in World Religions. Ed. by A. Sharma. Albany: State University of New York Press, 2000. 107-144.

Homerin, Th. Emil: Writing Sufi Biography: The Case of A'ishah al-Ba'undiyyah (d. 922/1517). In: Muslim World; 96,3. 2006. 389-99.

Höpflinger, Anna-Katharina; Jeffers, Ann; Pezzoli-Olgati, Daria (Hrsg.): Handbuch Gender und Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Al-Huǧwiri, 'Alī ibn 'Uṭmān: The ‚Kashf al-Mahjūb‘. The Oldest Persian Treatise on Sufism. Übers. von R.A.Nicholson. London 1911. Repr. 1959.

Humphreys, R. Stephen: Islamic History: A Framework for Inquiry. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: The Bezels of Wisdom. Trans. and Introduction by R.W.J. Austin. London: SPCK, 1980.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1970.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: Fuṣūṣ al-Ḥikam wa-t-ta'liqāt 'alayhi. Hrsg. und kommentiert von A. Affī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: al-Futūḥāt al-Makkīya. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya al-Kubrā, 1911. Reprod. Beirut: Dār Ṣādir, o.J.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: al-Futūḥāt al-Makkiyya. 14 Bde. Taḥqīq wa-taqdīm 'Uṭmān Yaḥyā. Al-Qāhira: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1392-1412/1972-1992. (OY)

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: al-Iṣṭilāḥ al-Ṣūfiyyah. Übers. von Rabia Terry Harris. In: Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society; 3. 1984. 27-54.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: *Sufis of Andalusia*. Übers. von R.W.J. Austin. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1971.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: *At-Tadbīrāt al-Ilāhīya fī Iṣlāḥ al-Mamlaka al-Insānīya*. In: H. S. Nyberg: *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*. Leiden: E.J. Brill, 1919.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: *The Tarjumān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes*. Trans. and ed. by Reynold Nicholson. London: Royal Asiatic Society, 1911.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: *'Uqlat al-Mustawfiz*. In: H.S. Nyberg: *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*. Leiden: E.J. Brill, 1919.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: *La Vie Merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Egyptien d'après le Traité Hagiographique al-Kawkab ad-Durrī fī Manāqib Ḍi'n-Nūn al-Miṣrī*. Trans. by Roger Deladrière. Paris: Sindbad, 1988.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: *Zahā'ir al-A'lāq fī Ṣarḥ Tarğumān al-Ašwāq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000.

Ibn al-Ğawzī: *Ṣifāt aṣ-Ṣafwa*. 2 Bde. Kairo 1994.

Ibn al-Ğawzī: *Ṣifāt aṣ-Ṣafwa*. Ed. Maḥmūd Fāḥūrī und Muḥammad Rawwās Qal'anğī. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1979.

Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-A'yān wa-Abnā' az-Zamān*. Ed. by I. 'Abbās. Beyrouth 1977-8.

Ibn Khaldūn: *Die Muqaddima. Betrachtungen zur Weltgeschichte*. Übers. von Alma Giese. München: C.H.Beck Verlag, 2011.

Ibn Manzūr: *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.

Iḥwān as-Safā: *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen*. Hrsg. und übers. von Alma Giese. Lenningen: Edition Erdmann, 2005.

Iḥwān as-Ṣafā': *Rasā'il Iḥwān as-Ṣafā'*. Beirut: Dār Ṣādir/Dār Bayrūt, 1957.

'Irāqī, Faḥruddīn: *Divine Flashes (Lama'āt)*. Übers. W. C. Chittick und P. L. Wilson. New York: Paulist Press, 1982.

Al-Işfahānī, Abū Nu‘aym: Ḥilyat al-Awliyā’ wa-Ṭabaqāt al-Aşfiyā’. Ed. by Abū Hāğir as-Sa‘īd ibn Basyūnī Zaghlūl. Beirut 1938.

Al-Işfahānī, Abū Nu‘aym: Ḥilyat al-Awliyā’ wa-Ṭabaqāt al-Aşfiyā’. Kairo: Maṭba‘at aş-Şa‘āda, 1974-1979.

Al-Işfahānī, Rāğib: Mufradāt Alfāz al-Qur’ān. Ed. Şafvat A. Dāwudī. Beyrut 1992.

Al-Işfahānī, Rāğib: Mufradāt fī Ġarīb al-Qur’ān. 2 Bde. Kairo 1322 (am Rande von Ibn al-Aṭīr: Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṭ wa-l-aṭar).

Jamal, J. Elias: Female and Feminine in Islamic Mysticism. In: Muslim World; 78,2. 1988. 209-224.

Jīlī, Abd al-Karīm: Al-Kahf wa-r-Rakīm fī Sharḥ Bismi-Llāhi-r-Raḥmāni-r-Raḥīm. Un Commentaire Ésotérique de la Formule Inaugurale du Qoran. Traduit et Annoté par Jābir Clément-François. Beyrouth-Liban: Dar Albouraq, 2002.

Jones, Russel: Ibrāhīm bin Adham. In: EI²; Bd. 3. 1971. 985-86.

Kaḥḥāla, ‘U. R.: A‘lām an-Nisā’ fī ‘Ālam al-‘Arab wa-l-Islām. 2 Bde. Damaskus: al-Maktaba al-Hāşimiyya, 1958.

Al-Kalābādī, Abū Bakr: The Doctrine of the Şūfīs: Kitāb at-Ta‘arruf li-maḏhab ahl at-taşawwuf. Übers. A.J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Kara, Mustafa: Tekke. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA); Bd. 40. 2011. 368-70.

Kara, Mustafa: Cumhuriyet Türkiye’sinde Tarikatler. In: Türkiye’de Tarikatler: Tarih ve Kültür. Ed. Semih Ceyhan. Istanbul: ISAM Yayınları, 2015. 95-132.

Kāşānī, ‘Abd ar-Razzāq: Laṭā’if al-I‘lām fī Işārāt Ahl al-Ilhām. Ed. by Majīd Hādīzādeh. Tehran: Mirāş-i Maktūb, 2000.

Kāşānī, ‘Abd ar-Razzāq: Şarḥ Fuşuş al-Ḥikam. Cairo: Muşṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966.

Kāšānī, ‘Abd ar-Razzāq: Iştilāhāt aş-Şūfiyya. Ed. Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ğa’far. Kairo: Markaz Taḥqīq at-Turāt / al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1981.

Kāšānī, ‘Abd ar-Razzāq (Ibn ‘Arabī): Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm. Beirut: Dār al-Quṭub al-‘Ilmiyya, 2011.

Kavruk, Hasan: Malatyalı Niyâzî-i Mısrî: Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Dîvân-ı İlâhiyât. Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.

Khalifa, Laila: Ibn ‘Arabî. L’initiation à la Futuwwa. Paris: Dar Al Bouraq, 2001.

Kinberg, Leah: „*Muḥkamāt*“ and „*mutashābihāt*“ (Koran 3:7): Implication of a koranic pair of terms in medieval exegesis. In: Arabica; 35. 1988. 143-172.

Konevî, Sadreddin: Fâtiha Sûresi Tefsiri. Übers. E. Demirli. Istanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Konevî, Sadreddin: Fusûsü’l-Hikem’in Sırları. Übers. E. Demirli. Istanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Konevî, Sadreddin: Tasavvuf Metafiziği. Übers. E. Demirli. Istanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Konevî, Sadreddin: Yazışmalar. Übers. E. Demirli. Istanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Konuk, A. Avni: Mesnevî-i Şerîf Şerhi. Hrsg. von Türer, Tahralı, Arpaguş. Istanbul: Kitabevi, 2009.

Knysh, D. Alexander: Şūfism and the Qur’ān. In: Encyclopaedia of the Qur’ān; Bd. 5. Ed. J. D. McAuliffe. Leiden-Boston: Brill, 2006. 137-159.

Kübra, Necmüddin: Tasavvufî Hayat. Hrsg. von Mustafa Kara. Istanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

Küçük, Hülya: Female Substitutes and Sheiks in the Mawlawiyya Sufi order: From the Early Phase of the Order to the 12/18th Century. In: Mawlana Rumi Review; 4. 2013. 106-131.

Küçük, Hülya: From his Mother Nūr al-Anşāriyya to his Şayḥ Fāṭima bt. Ibn al-Muṭannā: Important Female Figures around Muḥyī l-Dīn b. al-‘Arabī. In: Arabica; 59,6. 2012. 685-708.

Küçük, Hülya: Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler. In: Tasavvuf; 20 (Mevlânâ’ya Armağan Sayısı). 2007. 69-78.

Küçük [u.a.]: Râbia. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA); 34. 2007. 380-382.

Laoust, Henri: Ibn al-Djawzi, ‘Abd ar-Raḥmān. In: EI²; 3. 1971. 751-752.

Laoust, Henri: Ibn Taymiyya. In: EI²; 3. 1986. 951-955.

Lewisohn, Leonard: Shihab ad-Din ‘Umar Suhrawardi: Treatises on Sufi Chivalry. In: Windows on the House of Islam: Muslim Sources on Spirituality and Religious Life. Hrsg. von J. Renard. Berkeley: University of California Press, 1998. 235-44.

Macdonald, Duncan B.: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. New York: Charles Scribner’s Sons, 1903.

Macdonald, Duncan B.: Ḥaqīqa. In: Enzyklopädie des Islam; II. 1927. S. 237.

Al-Makkī, Abū Ṭālib: Qūt al-Qulūb. Cairo: al-Maṭba‘a al-Miṣriyya, 1932.

Al-Makkī, Abū Ṭālib: Qūt al-Qulūb. Ed. Bāsil Sūd al-‘Uyūn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.

Marçais, Georges: Ribāṭ. In: EI¹; 3. 1913-1936. 1150-1153.

Massignon, Louis: Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane. Paris: Librairie Orientaliste, 1922.

Maybūdī, Rashīd ad-Dīn: Kashf al-Asrār wa-‘Uddat al-Abrār. Selections trans. by W. C. Chittick. Louisville: Fons Vitae, 2015.

Mehmed Zihni Efendi: Meşhur Kadınlar [Maşāhir an-Nisā’]. 2 Bde. Ed. B. Çetiner. Istanbul: Şâmil Yayınları, 1982.

Meier, Fritz: Bahā'-i Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik. Leiden: E.J. Brill, 1988. (Acta Iranica; 14.)

Meier, Fritz: Bausteine; I. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Istanbul: Franz Steiner Verlag, 1992.

Meier, Fritz: Ein Knigge für Sufis. In: Rivista Studi Orientali; 32,2. 1957. 485-524.

Meier, Fritz: Die Fawā'ih al-Ġamāl wa-Fawātiḥ al-Ġalāl des Nağm ad-dīn al-Kubrā. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957.

Meier, Fritz: Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr. Wirklichkeit und Legende. Leiden: Brill, 1976. (Acta Iranica; 11.)

Meier, Fritz: Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam. Zürich: Rhein Verlag, 1955.

Meier, Fritz: The Mystic Path. In: The World of Islam: Faith, People, Culture. Ed. Bernard Lewis [u.a.]. New York: Thames and Huston, 1976. 117-128.

Meier, Fritz: Vom Wesen der islamischen Mystik. Basel: B. Schwabe, 1943.

Meier, Fritz: Quṣayrī's Tartīb as-Sulūk. In: Oriens; 16. 1963. 1-39.

Melchert, Christopher: The Transition from Ascetism to Mysticism at the middle of the ninth Century C.E. In: Studia Islamica; 83. 1996. 51-70.

Meyer, Egbert: Ein kurzer Traktat Ibn 'Arabī's über die A'yān at-tābita. In: Oriens; 27-28. 1981. 226-265.

Morewedge, Parviz: Sūfism, Neoplatonism and Zahner's Theistic Theory of Mysticism. In: Islamic Philosophy and Mysticism. Ed. P. Morewedge. New York: Caravan, 1981. 223-245.

Morris, James: The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj; Part I. In: Journal of the American Oriental Society; 107. 1987. 629-652.

Morris, James: The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj; Part II. In: Journal of the American Oriental Society; 108. 1988. 63-77.

al-Munāwī, 'Abd ar-Ra'ūf: At-Tawqīf 'alā Muhimmāt at-Ta'ārīf. Ed. Muḥammad Riḍwān ad-Dāya. Beirut und Damaskus 1990.

Murata, Sachiko: The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. New York: State University of New York Press, 1992.

Murata, Sachiko: Witnessing the Rose: Ya'kūb Sarfī on the Vision of God in Women. In: Festschrift für Annemarie Schimmel: Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Hrsg. von Alma Giese und J. Christoph Bürgel. Bern: Lang Druck AG, 1994. 349-361.

Nasā'ī, Abū 'Abd ar-Raḥmān Aḥmad b. 'Alī b. Šu'ayb: Kitāb as-Sunan al-Kubrā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1991.

Nasr, Seyyed Hossein: A Young Muslim's Guide to the Modern World. Chicago: KAZI Publications, 2003.

Nasr, Seyyed Hossein: The Male and the Female in the Islamic Perspective. In: Traditional Islam in the Modern World. Hrsg. von S.H. Nasr. London: KPI, 1987. 47-58.

Nasr, Seyyed Hossein: The Quran as Foundation of Islamic Spirituality. In: Islamic Spirituality: Foundations. Ed. by Seyyed Hossein Nasr. New York: The Crossroad Publishing Company, 1985. 3-10.

Nicholson, Reynold A.: Fī t-Taṣawwuf al-Islāmī wa-Tārīḥihī. Übers. von Abū l-'Alā' al-Afīfī. Kairo: Laḡnat at-Ta'līf wa-l-Tarḡama wa-n-Našr, 1945.

Nicholson, Reynold A.: The Idea of Personality in Sufism. Cambridge: University Press, 1923.

Nicholson, Reynold A.: al-insān al-kāmil. In: Enzyklopädie des Islām; Bd. 2. Leiden: Brill, 1927. 544-545.

Nicholson, Reynold A.: al-insān al-kāmil. In: EI¹; 3. 1913-1936. 510-511.

Nicholson, Reynold A.: A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism. In: Journal of the Royal Asiatic Society; 1906. 303-348.

Nicholson, Reynold A.: Selected Poems from the Diwan-i Shamsi Tabriz. Cambridge 1898.

Nicholson, Reynold A.: Şūfîs. In: Encyclopaedia of Religion and Ethics; XII. 1980. 10-17.

an-Nîsābūrî, Hākim: al-Mustadrak ‘alā ş-Şaḥīḥayn. 4 Bde. Haydarābād 1334-1342.

Niyâzî-i Mısırî: Dîvân-ı İlâhiyât. In: Kavruk, Hasan: Malatyalı Niyâzî-i Mısırî: Hayatı-Sanatı-Eserleri ve Dîvân-ı İlâhiyât. Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.

Nöldeke, Theodor: Şūfî. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; 48. 1894. 45-48.

Nurbakhsh, Javad: Sufism: Meaning, Knowledge and Unity. New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1981.

Nwyia, Paul: Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel Essai sur le Lexique Technique des Mystiques Musulmans. Beyrouth: Dar el-Machreq Sarl Éditeurs, 1991.

Nyberg, H.S.: Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabî. Leiden: Brill, 1919.

Ocak, Ahmet Yaşar: Âb-ı hayât. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA); 1. 1988. 1-3.

Özervarlı, M. Sait: İbn Teymiyye, Takıyyüddin. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DIA); 20. 1999. 405-413.

Öztuna, Yılmaz: Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi. I. Istanbul: Kültür Bakanlığı Yayını, 1990.

Paret, Rudi: Der Koran: Kommentar und Konkordanz. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

Pedersen, Johannes: Abū Nu‘aym al-Işfahānî. In: EI²; 1. 1960. 142-143.

Profitlich, Manfred: Die Terminologie Ibn 'Arabīs im „Kitāb Wasā'il as-Sā'il“ des Ibn Saudakīn: Text, Übersetzung und Analyse. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1978.

Al-Qastalānī, Abū l-'Abbās Šihābuddīn Aḥmad b. Muḥammad: Iršād as-Sārī li-Šarḥ Saḥīḥ al-Buḥārī. Beirut (o.J.).

Qūnawī, Šadr ad-Dīn: al-Fukūk fī Šarḥ al-Fuṣūṣ. Ed. von Maḥmūd 'Abd al-Ḥayy al-Idrīsī. Al-Maghrib: Mu'assasat Dār at-Taqāfa li-n-Našr wa-t-Tawzī', 2014.

Qūnawī, Šadr ad-Dīn: I'ğāz al-Bayān fī Ta'wīl Umm al-Qur'ān. Ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā'. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṭa, 1969.

Qūnawī, Šadr ad-Dīn: al-Murāsālāt Bayna Šadr ad-Dīn Qūnawī wa-Našīr ad-Dīn Ṭūsī. Ed. und kommentierte Inhaltsangabe von Gudrun Schubert. Beirut [u.a.]: Franz Steiner Verlag, 1990.

Al-Qušayrī, Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin an-Nīsābūrī: ar-Risāla al-Qušayriyya. Kritische Edition von Ma'rūf Muṣṭafā Zarīq. Beirut: al-Maktab al-'Ašriyya, 2003.

Al-Qušayrī, Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin an-Nīsābūrī: ar-Risāla al-Qušayriyya. Ed. Ma'rūf Zarīq and 'Alī 'Abd al-Ḥamīd Baltaḡī. Beirut: Dār al-Ḥayr, 1993.

Al-Qušayrī, Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm: Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum. Übers. und kommentiert von Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1989.

Radtke, Bernd: al-Ḥakīm al-Tirmidī: Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts. Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1980.

Radtke, Bernd: Adab al-Mulūk. Stuttgart: Steiner Verlag, 1991.

Rahman, Fazlur: Major Themes of the Qur'an. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

Rāzī, Naḡm ad-Dīn: Mirsād al-'Ibād. Ed. by M.A. Riyāhī. Tehran: Bungāh-i

Tarğama wa-našr-i kitāb, 1973. Übers. von H. Algar: The Path of God's Bondsmen from Origin to Return. Delmar, NY: Caravan Books, 1982.

Rifâî, Ken'ân: Briefe an Server Hilmi Bey. Nicht publizierte Schrift in der Privatbibliothek von Cemâlnur Sargut in Istanbul.

Rifâî, Ken'ân: İlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmeler. Hrsg. von Mustafa Tahralı. Istanbul: Cenân Vakfı Neşriyatı, 2013.

Rifâî, Ken'ân: Listen. Commentary on the Spiritual Couplets of Mevlana Rumi. Übers. von Victoria Holbrook. Louisville: Fons Vitae, 2011.

Rifâî, Ken'ân: Seyyid Ahmed er-Rifâî. Hrsg. M. Tahralı. Istanbul: Cenân Vakfı, 2008.

Rifâî, Ken'ân: Sohbetler. Istanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.

Ritter, Hellmut: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe. In: Der Islam; 21. 1933. 84-109.

Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār. Leiden: E.J. Brill, 1978.

Roded, Ruth: Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who is Who. London: Lynne Rienner Publishers, 1994.

Rosenthal, Franz: A History of Muslim Historiography. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Rūmī, Moulānā Ġalāl ad-Dīn: Das Maṭnawī. 3 Bde. Köln: Kaveh Dalir Azar Verlag, 1999-2001.

Rūmī: The Mathnawī of Jalāluddīn Rūmī: Ed. and Commentary by Reynold A. Nicholson. London 1926-34.

Rūmī, Maulana Dschelaladdin: Von Allem und vom Einen. Übers. Annemarie Schimmel. München: Diederichs Verlag, 1988.

Šabistarī, Maḥmūd: Gulšan-i rāz. Ed. E. H. Whinfield. London 1880.

Aş-Şādiq, Ja'far: Spiritual Gems: The Mystical Qur'ān Commentary Ascribed to Ja'far aş-Şādiq. Übers. und komm. von Farhana Mayer. Louisville: Fons Vitae, 2011.

Safi, Omid: Kenan Rifai: Timeless Sufi teachings made timely for a turbulent world. Istanbul 2015. (Symposiumsbericht <https://www.youtube.com/watch?v=gsAII-3AVB8> September 2016)

As-Sam'ānī, Abī Sa'd: al-Muntaḥab min Mu'ğam Šuyūḥ. 4 Bde. Ed. Muwaffaq b. 'Abdullāh b. 'Abd al-Qādir. Riyad: Ğāmi'at al-Imām Muḥammad b. Su'ūd al-Islāmiyya, 1996.

Sargut, Cemâlnur: Dinle. Istanbul: Nefes Yayınları, 2010.

Sargut, Cemâlnur: Höre. Übers. von E. Saatçı, D. Güldütuna. Istanbul: Nefes Verlag, 2012.

Sargut, Cemâlnur: Söyleşi. In: Her Nefes Dergisi (Internet Zeitschrift); 6. 2010. S. 5. (<http://nefesakademi.com/her-nefes-dergisi-6-sayi-mart-2010-kadin/> September 2016)

As-Sarrāğ, Abū Naşr: Schlaglichter über das Sufitum. Kitāb al-Luma'. Eingeleitet, übers. und komm. von Richard Gramlich. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

Scattolin, Guiseppe: Love (ḥubb) of God in Islamic Mysticism. A Study of a Semantic Development. 1- Love (ḥubb) of God in the Koran. In: MIDEO; 23. 1997. 239-258.

Scattolin, Giuseppe: The Key Concepts of al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Sufi Poem, *al-Tā'iyyat al-Kubrā*. In: JMIAS; 39. 2006. 33-83.

Schaeder, Hans Heinrich: Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung. In: ZDMG; 79 [neue Folge 4]. 1925. 192-268.

Schaeder, Hans Heinrich: Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam. In: Der Islam; 14. 1925. 1-75.

Schimmel, Annemarie: *Die Zeichen Gottes: Die religiöse Welt des Islam*. München: C. H. Beck Verlag, 1995.

Schimmel, Annemarie: *Meine Seele ist Eine Frau*. München: Kösel Verlag, 1995.

Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln: Diedrichs Verlag, 1985.

Schimmel, Annemarie: Samiha Ayverdi: Eine Istanbuler Schriftstellerin. In: *Der Orient in der Forschung. Festschrift Otto Spies*. Hrsg. von W. Hoenerbach. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967. 569-585.

Schimmel, Annemarie: Women in Mystical Islam. In: *Women's Studies in International Forum*; 5,2. 1982. 145-151.

Schimmel, Annemarie: Yunus Emre. In: *Numen*; 8,1. 1961. 12-33.

Sells, Michael Anthony; Ernst, Carl W.: *Early Islamic mysticism. Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New York: Paulist Press, 1996.

Şem'î, Mustafa: Şerh-i Mesnevî. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi; 334.

Shaikh, Sa'diyya: *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabî, Gender and Sexuality*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2012.

Smith, Margaret: Dhu 'l-Nûn, Abû 'l-Fayḍ. In: *EI*²; 2. 1965. S. 242.

Smith, Margaret: *An Early Mystic of Baghdad. A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi*. London: Sheldon Press, 1935.

Smith, Margaret: *Rābi'a the Mystic and Her Fallow Saints in Islam*. London: Cambridge University Press, 1928.

Smith, Margaret: Rabi'a von Basra: „O Mein Herr, Du Genügst Mir“. Übers. Inge von Wedemeyer. Überlingen: Geistfeuer Verlag, 1997.

Smith, Margaret: The Women Saint in the Development of Islam. In: *The Muslim World*; 17,2. 1927. 130-138.

Stowasser, Barbara Freyer: Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation. New York: Oxford University Press, 1994.

Strothmann, R.: Nafisa, al-Sayyida. In: EI²; 7. 1993. S. 879.

As-Suhrawardī, 'Umar: Die Gaben der Erkenntnisse ('Awārif al-Ma'ārif). Übers. und eingeleitet von Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978.

As-Sulamī, Abd ar-Raḥmān: Bayān Aḥwāl aṣ-Ṣūfiya. MS Laleli 1516/3. Ff. 171r.-177v.

As-Sulamī, Abd ar-Raḥmān: Early Sufi Women (Dhikr an-Niswa al-Muta'abbidāt aṣ-Ṣūfiyyāt). Übers. von Rkia Cornell. Louisville: Fons Vitae, 1999.

As-Sulamī, Abd ar-Raḥmān: Kitāb Ādāb aṣ-Ṣuḥba wa-Ḥusn al-'Iṣra. Hrsg. M.J. Kister. Jerusalem 1954.

As-Sulamī, Abd ar-Raḥmān: Kitāb Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya. Ed. Johannes Pederson. Leiden: E. J. Brill, 1960.

As-Sulamī, Abd ar-Raḥmān: Al-Muqaddima fī t-Taṣawwuf wa-Ḥaqīqatihī. Hrsg. Yūsuf Zaidān. Kairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīya, 1987.

As-Sulamī, Abd ar-Raḥmān: Der Sufi-Weg zur Vollkommenheit. Freiburg: Hermann Bauer Verlag, 1985.

As-Sulamī, Abd ar-Raḥmān: Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri. Übers. von S. Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

As-Sulamī, Abd ar-Raḥmān: Dīkr an-Niswa al-Muta'abbidāt aṣ-Ṣūfiyyāt. Ed. Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī. Kairo: Maktabat al-Hānḡī, 1993.

Sultan Veled: Küpten Sızan Sırlar: Intihâ-Nâme-i Sultan Veled. Hrsg. von Hülya Küçük. Istanbul: Ataç Yayınları, 2010.

As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān: Al-Ġāmi' aṣ-Ṣaġīr fī Aḥādīṭ al-Baṣīr an-Naḍīr. Beirut: Dār al-Fikr, o.J.

Taeschner, Franz: Eine Schrift des Šihābaddīn Suhrawardī über die Futuwwa. In: Oriens; 15. 1962. 277-280.

Tahirü'l-Mevlevî: Mesnevî Şerhi. İstanbul: Şamil Yayınevi, o.J.

Tahralı, Mustafa: Ken'ân Rifâî. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi; 25. 2002. 254-255.

Tahralı, Mustafa: Ken'ân Rifâî. In: Sahâbeden Günümüze Allah Dostları; 4. İstanbul: Şule Yayını, 1996. 440-444.

Thorning, Hermann: Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens, auf Grund von Baṣṭ Madad et-Taufīq. Hrsg. von G. Jacob und R. Tschudi. Berlin: Mayer&Müller, 1913.

At-Tirmidī, Abū 'Abdullāh Muḥammad Ḥakīm: Bayān al-Farq Bayna ṣ-Ṣadr wa-l-Qalb wa-l-Fu'ād wa-l-Lubb. Ed. Nicola Heer. Kairo 1958.

At-Tirmidī: al-Ğāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ, wa-huwa Sunan at-Tirmidī. Ed. A.M. Şākir. Kairo: al-Maktaba al-Islāmiyya, 1938.

At-Tustarī, Sahl b. 'Abd Allāh: Tafsīr al-Tustarī: Great Commentaries on the Holy Qur'ān. Trans. by Annabel Keeler and Ali Keeler. Canada: Fons Vitae, 2011.

Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi. Bd. 1 ff.. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988ff..

Uludağ, Süleyman: Aşk. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi; 4. 1991. 11-17.

Uludağ, Süleyman: Hırka. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi; 17. 1998. 373-374.

Uludağ, Süleyman: Tevekkül. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi; 41. 2012. 3-4.

Uludağ, Süleyman: Velî. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi; 43. 2013. 25-28.

Uraler, Aynur: Muâze el-Adeviyye. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi; 30. 2005. 340-41.

Wadud, Amina: Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. Oxford [u.a.]: Oxford University Press, 1999.

Walther, Wiebke: Women in Islam: From Medieval to Modern Times. Princeton: Wiener, 1993.

Weir, Hans: Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University (Kitāb al-Alif von Ibn 'Arabī). In: The Journal of the Royal Asiatic Society; 33,4. 1901. 809-825.

Wensinck, Arendt J.: Concordance et indices de la tradition musulmane. 7 Bde. Leiden: E. J. Brill, 1936-69.

Yalsızuçanlar, Sadık: Cemalnur Sargut'la Açık Denize Yolculuk. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Zahir al Din, M.S.: Man in Search of his Identity. A Discussion on the Mystical Soul (*nafs*) and Spirit (*ruh*). In: Islamic Quarterly; 24,3. 1980. 96-105.

Lebenslauf

Hatice Dilek Güldütuna

Geb. am 5.10.1966 in Istanbul/Türkei

- 1972-1977 Gazi İlkokulu, Istanbul
- 1977-1983 Kadıköy Kız Lisesi, Istanbul
- 1983-1989 Universität Istanbul, Medizinische Fakultät Cerrahpaşa
- 1989 Erfolgreicher Abschluss zur Ärztin für Humanmedizin
- 1989-1990 Tätigkeit als praktische Ärztin in Afyon
- 1990-1994 Weiterbildung zur Ärztin für Anästhesie im Koşuyolu-Klinikum für Herzchirurgie in Istanbul
- 1991-1993 Studium an der Theologischen Fakultät der Marmara Universität Istanbul
- 1994 Fachärztin für Anästhesie
- 1994 Tätigkeit als Gastärztin am Klinikum der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
- 1998-2011 Tätigkeit im Medizinischen Zentrum Goethepassage als Ärztin
- 2003-2006 Institut der Arabisch Islamischen Wissenschaften, Seminar arabische Sprache mit Abschluss
- 2005-2011 Magister-Studium der Islamischen Religionswissenschaft, Jüdisch-christlichen Religionswissenschaft und Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität

- 2011 Magisterabschluss mit der Note „sehr gut“ der Islamischen Religionswissenschaft, Jüdisch-christlichen Religionswissenschaft und Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität
- 2011 Beginn der Promotionsarbeit mit dem Titel: Konstruktionen des Weiblichen bei Ken'ân Rifâî: Das Weibliche als Spiegel der göttlichen Wirklichkeit



Publikationen

- Sargut, Cemâlnur: Höre. Übers. von E. Saatçi, D. Güldütuna. Istanbul: Nefes Verlag, 2012.
- Hz. Niyazi Mısri ve 58. İrfan Sofrası: Ledun İlmi ve Tahsili. In: Kulun Niyâzı – Mısri Niyâzî Internationales Symposium October 15-17, 2010 Malatya. (in Vorbereitung zum Druck)
- Kutupların Kutbu Ebu'l-Hasan Harakânî. In: I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu 11-13 Ekim 2012 Kars. Bildiriler Kitabı. Ankara: Kalkan Matbaacılık. 437-451.
- Bilmek, Bulmak, Olmak-Tevhid'de Bayrama Ermek. In: Hacı Bayrâm-ı Velî: Bayramım Şimdi. International Symposium December 14-16, 2012 Ankara. Tebliğ Kitabı. Hrsg. von Ankara Büyükşehir Belediyesi ve TÜRKKAD Türk Kadınları Kültür Derneği. 91-102 und 427-439.
- „*İhtilât hayırdır*“: Mehmed Muhyiddîn Üftâde ve Yolu. In: Hz. Üftâde: Uzaktaki Yakîn. Internationales Symposium April 18-20, 2014 Bursa. (in Vorbereitung zum Druck)
- Fütüvvet ve Nefisle Mücâhede: Ken'an Rifâî Hazretleri'nde Nefsin Islâhı. In: 16-18 Oktober 2014 Kars – II. Uluslararası Harakanî Sempozyumu 16-18 Ekim 2014 Kars. (in Vorbereitung zum Druck)
- Ken'ân Rifâî ve Hakk'ın Aynası Olarak Kadın. In: Rahmet Kapısı: Uluslararası Kenan Rifâî Sempozyumu 29-31 Mayıs 2015 Istanbul. (in Vorbereitung zum Druck)
- Goethe'den Peygamber'e Naat. In: Her Nefes Dergisi (Online Zeitschrift); 19. 2011. 21-23.
- Kur'ân-ı Kerîm'den Hz. Peygamber'e Medhiyeler. In: Her Nefes Dergisi; 29. 2012. 19-20.
- Kardeşlerimizden Biri. In: Her Nefes Dergisi; 30. 2012. 57-58.
- Zıtların Birliği. In: Her Nefes Dergisi; 34. 2012. 25-28.
- Sûfî Yok Olan Kimsedir. In: Her Nefes Dergisi; 37. 2012. 17-18.
- Bir Hikâye. In: Her Nefes Dergisi; 41. 2013. 19-20.
- Unutmamalı. In: Her Nefes Dergisi; 42. 2013. 49-50.
- Hizmet ve İhlâs. In: Her Nefes Dergisi; 44. 2013. 21-24.
- Cennetin Nehirleri. In: Her Nefes Dergisi; 46. 2013. 35-38.

- Mânevî Hekim Hz. Pîr. In: Her Nefes Dergisi; 52. 2014. 17-20.
- Peygamber'e Uymak. In: Her Nefes Dergisi; 55. 2014. 15-16.
- Geçmiş Zaman Olur Ki. In: Her Nefes Dergisi; 57. 2014. 16.
- İrfan Seviyesi ve Dünyâya Bakış. In: Her Nefes Dergisi; 58. 2014. 19-20.



Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht habe. Des Weiteren erkläre ich, dass die Promotionsordnung zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors oder einer Doktorin der Philosophie (Dr. phil.) an der Goethe Universität in Frankfurt am Main mir bekannt ist.

Mit freundlichen Grüßen

Hatice Dilek Güldütuna