
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber
Goethe-Universität Frankfurt am Main

in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Martin Mittwede,
Vladislav Serikov, Ajit S. Sikand, Ida Bagus Putu Suamba & Roger Töpelmann
in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research / in Kooperation mit dem
Institut für Wissenschaftliche Irenik
Assistent Editor/ Redaktionsassistentin Susan Stephanie Tsomakaeva

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail e.weber@em.uni-frankfurt.de;

<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/1613>;

<http://www.irenik.org/journal-of-religious-culture/blog-post/>

Nr. 273 (2020)

Die Geschichte des Wüstenarabers (*A 'rābī*)
und seiner Frau: Eine Maṭnawī-Geschichte
über die seelische Reise und das Verhältnis
von Vernunft und Seele

Von

Dilek Güldütuna

Abstract

Die wesentliche Glaubenslehre des Islam ist das Bekenntnis der Einheit Gottes (*Tawḥīd*). Jalāluddīn Rūmī (g. 1273) erzählt in einer der längsten Geschichten seiner *Maṭnawī* die geistige Entwicklung des Menschen, bis er von Zwiespalt, Zweifel und Sorge befreit wird und so *Tawḥīd*, d.h. Einheit und Frieden in sich erreicht. Die Geschichte des Wüstenarabers (*A' rābī*) und seiner Frau, welche in diesem Artikel behandelt wird, legt die Stufen der geistigen Reise, das Vorschreiten der Seele zur Einheit und hierbei das Verhältnis von Vernunft und Seele des Menschen, die als ein Ehepaar versinnbildlicht werden, dar.

Öz

Islam inancının en temel ilkesi Allah'ın bir ve tek oluşu, yani Tevhid inancıdır. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî'sinin en uzun hikayelerinden birini insanın mânevî gelişimine ayırmıştır. Kişi nefsindeki ikilik, şüphe ve endişelerden kurtularak kendi içinde bu birliğe ve huzura ulaşır. Bu makalenin konusunu teşkil eden „Çölarabı ve Karısı“ hikayesi bu manevî yolculuğun safhalarını, nefsin birliğe doğru tekâmülünü ve bu esnada akıl ile nefsin birbiriyle münasebetini derinlemesine anlatır. Akıl ve nefis bu hikayede bir karıkoca olarak sembolize edilmektedir.

Einleitung

Das Bekenntnis der Einheit Gottes (*Tawḥīd*) ist die wesentliche Glaubenslehre des Islam und das Ziel des religiösen Lebens. Der Koran verkündet, dass alle Propheten gesandt wurden, die *Tawḥīd*-Lehre und den *Tawḥīd*-Glauben zu überbringen. Die Sufis betrachteten *Tawḥīd* von Anfang an als Quintessenz und Vollkommenheit von Glaube und Handlung; ein wahrer Sufi ist, ein wahrer *Muwahḥid*; der *Tawḥīd*, der die Einheit Gottes, bejaht oder lebt, d.h. jemand, der die Einheit Gottes nicht nur mit der Zunge äußert, sondern mit seinem ganzen Dasein verwirklicht. Zu diesem Zweck konzentrierte sich der Sufismus insbesondere auf die Erziehung von *Nafs*, die moralische Reinigung und Verschönerung, weil sich die Auffassung und das Ausleben von *Tawḥīd* mit der Vervollkommnung der Moral entsprechend weiterentwickelt.

Die Sufis verwendeten das Reise-Motiv öfters, um die geistige Entwicklung des Menschen und den Vervollkommnungsprozess der *Nafs* darzustellen. Sowohl das Leben des Menschen im Diesseits als auch seine geistige-Entwicklung wurden als ein „Weg“ bezeichnet. Die Begriffe wie *Ṭarīqa* und *Sulūk* (das Schreiten) im Sufismus weisen darauf hin. Auch den Begriff Hidschra, welche 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.¹ In diesem Zusammenhang überliefert al-Buḥārī den folgenden Hadith: „*Ein Auswanderer (Muhāğir) ist der, der das verlässt, was Allah verboten hat.*“² Nach Ibn ‘Arabī ist der Auswanderer derjenige, der alles, was Gott und der Prophet von ihm zu verlassen verlangen, verlässt und dabei fern von jeglichem Zweifel und Zwang mit innerer Ruhe handelt.³

Weiterhin ist eines der wichtigsten Themen des Sufismus, anlehnend an den Vers „*Wir gehören Allah, und zu Ihm kehren wir zurück*“, das Verhältnis zwischen der Einheit und der Vielheit der Welt und deren Gegensätzlichkeiten. Al-Ġazzālī (g. 1111) zufolge ist die eigentliche Bedeutung von „es gibt keine Gottheit außer Gott“ (*lā ilāha illā llāh*) „es gibt keine Existenz außer Ihm (*lā mawğūda illā llāh*)“.⁴ Die Ibn ‘Arabī (g. 1240) zugeschriebene Auffassung von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuğūd*⁵) drückt die Einheit und Gesamtheit der

¹ Vgl. Maybudī: *Kashf al-asrār* (2015), Kommentar zur Sure 4:100; Kāšānī: *Tafsīr* (2011), Kommentar zur Sure 8:75.

² Buḥārī: *īmān*, 10.

³ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt* (1911), II:37.

⁴ Al-Ġazzālī: *Miškāt* (1964), S. 60.

⁵ Den Ausdruck *waḥdat al-wuğūd*, 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-Farğānī (gest. 1300), ein Schüler von Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī (gest. 1274) den Ausdruck zum ersten Mal (vgl.

Existenz aus. Zwei Grundaspekte der göttlichen Eigenschaften sind *ğalāl* (Majestät, Erhabenheit) und *ğamāl* (Schönheit, Güte und Liebe), zwischen denen die notwendige Polarität für das Bestehen des Universums existiert. Dass Gott in dieser Welt der Vielheit alles als Paar erschaffen hat⁶, worauf der Koran an mehreren Stellen aufmerksam macht, spricht von der Polarität, die alles Erschaffene seit den Anfängen der Schöpfung durchdringt, von der Anziehung und dem Bedürfnis nach Vervollständigung.

Folglich durchdringt die Liebe alle Teilchen der Schöpfung und nichts ist frei von der Liebe.⁷ In diesem Sinne drückt die Polarität die Entstehung der Zweierheit durch die Zweierwerdung des Einen, aber gleichzeitig auch die Einheit aus. Die Worte von Sarī as-Saqaṭī (g. um 867), einem der wichtigsten Namen des Sufismus in der Frühzeit: „Die Liebe zwischen zwei ist nicht rein, bis einer zum anderen sagt: ‚O Ich‘ (*yā anā*).“⁸, reflektieren diese miteinander verwobene Zweierheit und Einheit.

In dem Vervollkommnungsprozess der Seele wird die Loslösung des Menschen von Zweifel, Kummer, Zwiespalt und die Erlangung der Einheit und Zufriedenheit in sich als *an-nafs al-muṭma'inna* (die beruhigte Seele) bezeichnet. Die Erhöhung des Menschen von der animalischen Stufe zur Stufe der Menschlichkeit erfolgt 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.⁹

Rūmīs Maṭnawī und die Auslegung von Ken'ân Rifâi

Maulānā Jalāluddīn Rūmī (g. 1273) erzählt in einer der längsten Geschichten seines großen Werkes Maṭnawī¹⁰ die geistige Entwicklung des Menschen und insbesondere die Feinheiten seiner Zustände, bis er die Stufe der *muṭma'inna* erreicht hat. Diese Geschichte des Wüstenarabers (*A'rābī*) und seiner Frau, welche in diesem Artikel behandelt wird, legt die Stufen der geistigen Reise, das Voranschreiten der Seele zur Einheit und hierbei das Verhältnis von Vernunft und Seele des Menschen, die als ein Ehepaar versinnbildlicht werden, dar.

Chittick: *The Sufi Path of Knowledge* (1989), S. 77 ff.; Chittick: *Varolmann Boyutları* (2007), S. 198-199; Giese: *Urwolke und Welt* (2005), S. 45).

⁶ Vgl. Sure 51:49: „Von allem haben Wir ein Paar erschaffen.“

⁷ 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).

⁸ Quṣayrī: *Risāla* (1993), S. 324.

⁹ Vgl. Sure 89:27. Der Korankommentator der Frühzeit des Sufismus at-Tustarī (g. 896) 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).

¹⁰ Vgl. Rūmī: *Maṭnawī* (1999-), I:2252-2263; 2288-2364; 2394-2446; 2616-2751; 2773-2800; 2815-2834; 2853-2933.

Rūmī's sechsbändige *Maṭnawī* 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. Dieses Werk, in welchem Rūmī 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. Der Kommentar, den wir in diesem Artikel verwenden, stammt von Ken'ân Rifâî (1867-1950), einem der bedeutendsten und einflussreichsten Persönlichkeiten der fruchtbaren türkischen Geschichte des Sufismus im 20. Jahrhundert.¹¹ Er war in den Jahren von 1908 bis 1925 in Istanbul als Dargāh-Scheich tätig, bis alle vorhandenen Tekkes in der Türkei gesetzlich verboten und dementsprechend geschlossen wurden. Zu den Tätigkeiten seines Dargāhs zählten Versammlungen, wo u.a. regelmäßig die *Maṭnawī* von Rūmī kommentiert und erläutert wurde. Die in der Dargāh-Zeit regelmäßig stattfindenden *Maṭnawī*-Lesungen und Lehrreden Ken'ân Rifâîs wurden von seinen Schülern niedergeschrieben und nach seinem Tode in zwei Büchern veröffentlicht.

Der Inhalt der Geschichte handelt von Zwiespalt, Zweifel, Sorgen und Streitigkeiten des Mannes, der den Verstand, und der Frau, die die *nafs* verkörpert, in ihrem noch unreifen Zustand, bis sie in ihrem gemeinsam geführten Leben eine Einheit miteinander schaffen. Parallel hierzu behandelt diese Geschichte, wie sich die im Menschen vorhandenen Qualitäten der Weiblichkeit und Männlichkeit manifestieren, und deren Verhältnis zueinander.

Die Geschichte des Wüstenarabers (*A'rābī*) und seiner Frau

Eines Nachts klagte die Frau eines armen, in der Wüste lebenden Mannes über Armut, Not und Unglück und beschwerte sich übermäßig. Nach der Deutung Ken'ân Rifâîs war die Nacht eigentlich eine Nacht der Vielheit, Unwissenheit und Gottvergessenheit (*gaḫlet*); sie symbolisierte das Verbleiben in der Finsternis aufgrund der Ferne von der göttlichen Wahrheit.¹² Ihre Armut bedeutete die Armut an Erkenntnis¹³, die Wüste, in der sie lebten, bedeute die Wüste der Formen.¹⁴ 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

¹¹ Für seine Biographie siehe Güldütuna: Konstruktionen des Weiblichen bei Ken'ân Rifâî (2017).

¹² Vgl. Ken'ân Rifâî: Listen (2011), S. 289.

¹³ Vgl. ebenda, S. 291.

¹⁴ Vgl. Büyükkaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 221. Manasından uzak kalarak sadece surete takilip kalmak kuru bir cöl olarak anlatılmaktadır.

Zukunft.¹⁵ Sie ließ ihn nachdenken über den Gewinn und materielle Angelegenheiten; sie war belastet von der Sorge um die Zukunft.

In diesem unreifen Zustand war die *nafs* 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 besteht, die Welt vergänglich ist und Gott jedem Geschöpf seine Versorgung sicherstellt; er empfahl daher Dankbarkeit.¹⁶

Die *nafs* erfüllt hier eigentlich die Aufgabe, ihren von Gier weit entfernten, auf Bedeutung und 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 erinnernden Worte. Ken'ân Rifâî führt zwei Arten von Intellekt an: Die erste Art heißt *akl-ı maaş*, d.h. der auf Lebensführung und -unterhalt bezogene Intellekt, welcher der Wesir der animalischen *nafs* im Körper ist. Die zweite Art ist der Wesir des erhabenen Geistes, *akl-ı maad*, welcher der Intellekt ist, der an den zurückzukehrenden Ort, an das Jenseits denkt.¹⁷ Der Mann in der Geschichte spricht als die Stimme der zweiten Art des Intellekts.

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. Der Mensch wird auf die Welt in eine *nafs*, d.h. ins Ego¹⁸, geboren. Wenn der Mensch auf die Welt kommt, ist das erste Auflebende, so Ken'ân Rifâî, die animalische Seele und ihre wesentliche Eigenschaft, die *an-nafs al-ammāra*, d.h. die zum Bösen anstachelnde *nafs*. Die in der Geschichte mit dem ersten Zustand der Frau symbolisierte *an-nafs al-ammāra* und ihre Gier ist immer mit ihren eigenen Bedürfnissen beschäftigt. Da sich die niedere Stufe der *nafs* im Dunkeln befindet, leugnet sie die Führung des Intellekts und seine auf die Wirklichkeit bezogenen Worte.¹⁹ Für Ken'ân Rifâî ist der erhabene Geist auf dieser Stufe der Gefangene der *nafs* und unterliegt ihr. Einige von solchen Menschen sagen, sie seien Muslim, sie beteten, einige sogar, sich an die zweite Stufe der *nafs* „*lawwāma*“, d.h. die tadelnde *nafs*, erinnernd gestehen ihre Mangelhaftigkeit; jedoch sprechen nur ihre

¹⁵ Vgl. Ken'ân Rifâî: Listen (2011), S. 289.

¹⁶ Vgl. ebenda, S. 295.

¹⁷ Vgl. Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 310; Briefe an Server Hilmi Bey. Einer der frühesten Sufi-Gelehrten Hâriṭ al-Muḥāsibî (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-Muḥāsibî (1961), S. 69.

¹⁸ Ego ist hier die Bezeichnung des unreifsten Zustands der *nafs*, die das Böse befehlende *nafs* (*ammāra*); vgl. die Sure 12,53.

¹⁹ Vgl. Büyükkaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 227.

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 Rifâi für solche Menschen herabgesandt.²⁰

Die Frau, d.h. 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*.²¹ 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 Rifâi 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.²² Aus diesem Grund setzten manche Sufi-Meister, wie z.B. Nağm ad-dīn al-al-Kubrā (g. 1221), der Gründer der Kubrawiyya-*Tarīqa*, die tadelnde Seele dem Intellekt (*‘aql*) gleich, aufgrund ihrer Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu differenzieren.²³ Während ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (g. 1166) die vier Buchstaben des Wortes *taṣawwuf*²⁴ deutet, unterstreicht er, dass der Anfangsbuchstabe *t* *tawba* d.h. Umkehr meint. Dieser Buchstabe stellt den Anfangspunkt der inneren, geistigen Entwicklung dar.²⁵ Doch, weil auf dieser zweiten Stufe der *nafs* „*lawwāma*“ der erhabene Geist noch nicht im Körper herrscht, kann sich sein Wort nicht durchsetzen; d.h. der Mensch wiederholt seine Fehler.

Es wird erkennbar, dass diese Geschichte von Mann und Frau sich im Inneren des Menschen ereignet. Diese beiden, Vernunft und *nafs*, sind in einem Körper für die Vervollkommnung aber notwendig und unverzichtbar. Die Vernunft und die *nafs* befinden sich im Hause dieses Körpers Tag und Nacht in Streit und Kampf. Für beide gibt es Aspekte, bei denen sie Recht haben oder sich irren, d.h. unzureichend sind. Die Gedanken und Worte der geistigen Vernunft handeln immer von Gott. Sie ist nur mit den Selbstoffenbarungen Gottes und deren

²⁰ Vgl. Ken’ân Rifâi: Briefe an Server Hilmi Bey. Ken’ân Rifâi erzählt diese Stufe ausführlich, er spricht von drei Arten der Böses befehlenden *nafs*.

²¹ Vgl. Ken’ân Rifâi: Listen (2011), S. 308.

²² Vgl. Ken’ân Rifâi: Briefe an Server Hilmi Bey.

²³ Vgl. Meier: *Fawā’ih* (1957), S. 159.

²⁴ Das Wort *taṣawwuf* besteht in der arabischen Schreibweise aus vier Buchstaben *t*, *ṣ*, *w* und *f*.

²⁵ Vgl. Geylānī: *Sırr’ül-Esrar* (1986), S. 56. Ġilānī 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).

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 Eigenschaften. 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.“²⁶ Sie erinnert daran, dass die Menschen, wenn sie nur in die Geistigkeit eintauchen würden, untätig blieben - und die Welt könnte nicht kultiviert werden.²⁷ 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 von 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:

„Die Form nützt nichts ohne Bedeutung, die Bedeutung wiederum manifestiert sich nicht ohne Form. Wenn man durch das bloße Sprechen: ‚Ich habe gewusst, verstanden, geglaubt, bin überzeugt‘ Muslim werden würde, wären die Geschöpfe der Welt untätig (*âtl*) und sinnlos (*bâtl*). Folglich wären alle beim Tätigen des Gottesdienstes und bei den guten und richtigen Handlungen inaktiv. Wissen, Gottesdienst gehört zu den Grundsätzen des Glaubens.“²⁸

„Die Bedeutung, die du suchst, zeigt sich zwar in einer Form. Doch die gesehene Form kommt in einer Hinsicht der Bedeutung sehr nahe, in einer anderen Hinsicht jedoch ist sie von ihr weit entfernt. Bedeutung und Form ähneln, sagen wir, Wasser und Baum. Wasser und Baum sind in Wirklichkeit unterschiedliche Dinge, zwischen ihnen gibt es keine Ähnlichkeit. Doch, weder wird Baum ohne Wasser, noch wird Wasser ohne Durchdringung des Baumes Frucht bringen. 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

²⁶ Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 187. Die islamischen Gelehrten stimmen im Allgemeinen darin überein, dass der Begriff Gottvertrauen das Arbeiten und die Anstrengung beinhaltet. Al-Ğazzâlî 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).

²⁷ Vgl. Ken'ân Rifâi: *Listen* (2011), S. 337.

²⁸ Büyükkaksoy: *Mesnevî Hâtıraları* (2013), S. 199 f.

der Bedeutung in einem Körper wiederum Leben, Kraft, Wissen und Erkenntnis hervorbringen; der Mensch erreicht die erhabene Wirklichkeit mit Hilfe dieser Erkenntnis (*irfân*).²⁹

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 und drückte seine Liebe ihr gegenüber aus. Diese neugewonnene Schönheit ist nicht ihre äußere Schönheit, sondern eine geistige. An dieser Stelle definiert Ken'ân Rifâi einen der Grundbegriffe des Taşawwuf, nämlich „*tecellî*“, d.h. Selbstoffenbarung: Die Manifestation Gottes in glaubenden Herzen erfolgt mittels „*tecellî*“. *Tecellî* bedeutet die Erreichung des Zustandes des Menschen, Gott in seinem eigenen Herzen zu spüren.³⁰ Frau und Mann haben ihren gegenseitigen Wert erkannt und sich verstanden. Schließlich unterliegt die *nafs* der Vernunft, die Vernunft der *nafs*.³¹ Hier befindet sich die Frau auf der Stufe der Eingebungen empfangenden *nafs* (*mulhima*).³²

Somit einigen und entscheiden sie sich im gegenseitigen Einvernehmen, zum reichen und freigebigen Kalifen in der Stadt Bagdad zu gehen. Diese Hinwendung verkörpert, mit dem Zusammenschluss der *nafs* und der Vernunft, eine Hinwendung zur Vervollkommnung ihrer Menschlichkeit, zur Allvernunft, folglich zur Einheit. Die Zeichen dafür sind Handlungen wie Gottesdienst, Bestreben und Kampf mit der *nafs*, die der Araber auf dem Weg zum Kalifen folgendermaßen auf sich nimmt: Das Ehepaar, welches nicht mit leeren Händen zum Kalifen gehen wollte und ein Geschenk für nötig hielt, hielt den mit kostbarem Regenwasser in der Wüste gefüllten Krug 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 Rifâi unser Körper gemeint. Das darin enthaltene Wasser ist unser mit äußeren Sinnen, Gedanken und Analogieschlüssen gewonnenes Wissen, unsere Erkenntnis. Dieser Krug versinnbildlicht ebenfalls den Gottesdienst und den Kampf mit der *nafs*.³³ Der Wüstenaraber prahlte mit seinem seltenen Geschenk. Doch dieses Wasser war mit dem Geschmack des Egos trüb und bitter geworden. Das, was mit der Reise zum Kalifen gemeint ist, ist nach Ken'ân Rifâi die Wendung der *nafs* und der Vernunft zu Gott, während sie auf Natur und Form verzichten, wobei sie aber eine Gabe³⁴ als Gegenleistung erwarten.³⁵

²⁹ Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 338 f.

³⁰ Vgl. ebenda, S. 342.

³¹ Vgl. ebenda, S. 344.

³² Nach Ken'ân Rifâi sind die Stufen vor der *muţma'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 *muţma'inna* erreicht.

³³ Vgl. Ken'ân Rifâi: Listen (2011), S. 360; Büyükaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 207.

³⁴ Z. B. die Gaben des Paradieses (vgl. Büyükaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 213 f.).

³⁵ Vgl. Büyükaksoy: Mesnevî Hâtıraları (2013), S. 208.

Der großzügige Kalif sieht das Geschenk des Arabers und seinen Zustand. Er schenkt ihm Gaben, um seine Armut zu lindern. 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.³⁶ Eigentlich ist das Wasser, das er brachte, d.h. sein Wissen und seine Handlungen, auch ein Teil dieses Wassers, doch es ist nur ein Tropfen im Ozean. Mit dieser Schau zerstört der Araber den Krug seines eigenen Körpers und erreicht das Nichtsein (*fanā*).

Nafs ist ein Begriff, der das Selbst des Menschen, sein Wesen und seine Existenz in der Welt und in der körperlichen Form ausdrückt. Mit der Bezeichnung Ken'ân Rifâîs „ist die *nafs* das Verbinden des Geistes mit dem Körper (*cisim*), d.h. das Versinken des Diamanten im Schlamm.“³⁷ Dieser Mann und seine Frau sind keine zwei getrennte Existenzen, sondern zwei aus demselben Geist geschaffene Existenzen. Diese Zweiheit gehört zur Welt.

Die Funktionen dieser beiden, Geist und Seele, sind in diesem Körper unentbehrlich, doch sie sind in ihrem anfänglichen Zustand als Tag und Nacht in Kampf und Streit. Obwohl die Gier der *nafs* unrichtig ist, gilt sie in Bezug auf ihre in Bewegung setzende Funktion als nützlich. In diesem Kampf aktiviert sich die Vernunft, und die *nafs* erkennt ihre Mangelhaftigkeit und Unreife. Sie reift aber mit der Zeit. Auf dieser Lebensreise benötigen sich beide, *nafs* und Geist, gegenseitig. So betont Ken'ân Rifâî: „Der Geist kann allein nichts wissen. Auch die *nafs* kann alleinstehend nichts sehen. Gleichsam ist einer blind und der andere hinkend.“³⁸ 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.³⁹

Rūmī erhebt während der Erzählung dieser Geschichte die materiellen und geistigen 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.“⁴⁰ Ken'ân Rifâî bemerkt dazu in seinem Gedicht, dass die *nafs* eine Gabe Gottes ist, die man wertschätzen und über die man sich nicht beschweren sollte. Sie sei die Weggenossin des Menschen. Durch sie, durch das Erkennen von ihr, werde er die Freude der Einheit und die Wirklichkeit Gottes erreichen. Jedoch seien, 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

³⁶ Vgl. ebenda.

³⁷ Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 608.

³⁸ Ken'ân Rifâî: Sohbetler (2000), S. 583.

³⁹ Vgl. Ken'ân Rifâî: Listen (2011), S. 375.

⁴⁰ Rūmī: Matnawī (1999-), I:2437.

*Das ist dir eine große Gabe von Gott, dem Erhabenen
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.⁴¹*

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, gibt Ken'ân Rifâi in seinem Maṭnawî-Kommentar folgende Erläuterung:

„Nach dem Erreichen dieser Wahrheit wird der Hadith des Ehrwürdigen (Hazret) Muḥammad, daß die Frau die Hälfte des Mannes ist, klarer verständlich. Das Geheimnis, dass sogar die stärksten Männer vor den Frauen schwach werden, wird offenbar.

Es wird verständlich, dass das Erliegen des Mannes der Frau eine Stufe der Erkenntnis darstellt.⁴² Der Grad der Schwäche des Mannes gegenüber der Frau ist ein Maßstab seiner Vollkommenheit und seiner Erkenntnis.

[...] Der Wert, den Gott der Frau beimisst, liegt darin, dass die Frau Eigenschaften aus Seiner schöpferischen Kraft in sich trägt, im Fortgang des Lebens 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-Fārīd 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 gilt nur für Männer, die ein bestimmtes Erkenntnisniveau erreicht und innerhalb der geistigen Reiche Entfernungen zurückgelegt haben.⁴³

⁴¹ Ken'ân Rifâi: *Ilâhiyât* (2013), S. 139.

⁴² Hinweis auf den Hadith, welches Rûmî im Maṭnawî (I:2432) überliefert: „*Wahrlich, sie (die Frauen) beherrschen den Weisen, und der Unwissende herrscht über sie*“ (Furūzanfâr: *Aḥādīṭ-e Maṭnawî* (1955), No 57).

Literaturverzeichnis

Büyükaksoy, Kâzım: Ken'ân Rifâî'den Mesnevî Hâtıraları. Ed. A. E. Yalçınkaya. Istanbul: Nefes Yayınları, 2013.

Chittick, William C.: The Sufi Path of Knowledge. New York: State University of New York Press, 1989.

Chittick, William C.: Varolmanın Boyutları. Istanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Ess, Josef van: Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī. Bonn: Orientalisches Seminar, 1961.

Furūzānfar, Bad ī' az-Zamān: Aḥādīt-e Maṭnawī (AM). Teheran: Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1361/1982.

Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid: Miškāt al-Anwār. Ed. al-Shaykh 'Abd al-'Azīz 'Izz ad-Dīn al-Sayrawān. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1986.

Geylānī, 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.

Gramlich, Richard: Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.

Güldütuna, Dilek: Konstruktionen des Weiblichen bei Ken'ân Rifâî: Das Weibliche als Spiegel der göttlichen Wirklichkeit. Dissertation an der Johann Wolfgang Goethe Universität-Frankfurt am Main, 2017.

Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: al-Futūḥāt al-Makkīya. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya al-Kubrā, 1911. Reprod. Beirut: Dār Şādir, o.J.

Kāšānī, 'Abd ar-Razzāq (Ibn 'Arabī): Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm. Beirut: Dār al-Quṭub al-'Ilmiyya, 2011.

Maybūdī, Rashīd ad-Dīn: Kashf al-Asrār wa-'Uddat al-Abrār. Selections trans. by W. C. Chittick. Louisville: Fons Vitae, 2015.

⁴³ Ken'ân Rifâî: Listen (2011), S. 310

Meier, Fritz: Die Fawā'ih al-Ġamāl wa-Fawātiḥ al-Ġalāl des Nağm ad-dīn al-Kubrā. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957.

Murata, Sachiko: The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. New York: State University of New York Press, 1992.

Al-Quşayrī, Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin an-Nīsābūrī: ar-Risāla al-Quşayriyya. Ed. Ma'rūf Zarīq and 'Alī 'Abd al-Ḥamīd Baltaġī. Beirut: Dār al-Ḥayr, 1993.

Rifāî, Ken'ân: Briefe an Server Hilmi Bey. Nicht publizierte Schrift in der Privatbibliothek von Cemâlnur Sargut in Istanbul.

Rifāî, Ken'ân: İlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmeler. Hrsg. von Mustafa Tahralı. Istanbul: Cenan Vakfi Neşriyatı, 2013.

Rifāî, Ken'ân: Listen. Commentary on the Spiritual Couplets of Mevlana Rumi. Übers. von Victoria Holbrook. Louisville: Fons Vitae, 2011.

Rifāî, Ken'ân: Sohbetler. Istanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.

Rūmī, Moulānā Ġalāl ad-Dīn: Das Maṭnawī. 3 Bde. Köln: Kaveh Dalir Azar Verlag, 1999-2001.

Uludağ, Süleyman: Tevekkül. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi; 41. 2012. 3-4.