



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Das Menschen- und Weltbild bei Mawlana Dschalaladdin ar-Rumi

Verfasser

Kenan Ergün

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, im Oktober 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A057011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Individuelles Diplomstudium der Religionswissenschaft

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Johann Figl

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, am 10.10.2014

Unterschrift

Kenan Ergün

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	3
Einführung.....	8
1. Leben und Werke von Mawlana	11
1.1. Kurze Biographie	11
1.1.1. Sein Aussehen (Portrait).....	14
1.1.2. Schams und Mawlana	16
1.1.3. Das intellektuelle Leben	23
1.2. Das soziale und kulturelle Leben in Anatolien zu dieser Zeit.....	27
1.2.1. Das religiöse Leben	32
1.3. Seine Werke (Mawlana in seinen Werken).....	33
1.3.1. Mathnawi	36
1.3.2. Diwan	40
1.3.3. Madschalis-i Sab`a (Sieben Sitzungen).....	42
1.3.4. Fih-i Mafihi (Über das Sein und nicht Sein).....	42
1.3.5. Weitere Werke	43
2. Das intellektuelle Leben Mawlanas	45
2.1. Der Sufismus Mawlanas	45
2.2. Sprache Mittel und Symbol im Mawlawitentum	54
2.3. Sema und Mawlana.....	57
2.3.1. Bedeutung von Sema	62
2.3.2. Sema Rah-i.....	65
2.3.3. Ayn`ul Cem	65
2.4. Süluk bei Mawlana	67
2.5. Halwat (Einsamkeit) bei Mawlawiten	67
2.5.1. Dhikr Talkini (Aufruf zum Dhikr).....	67
2.5.2. „Tac Giyme“ und „Hirka Giyme“ (Die Zeremonie der Krönung und Anziehen der Strickjacke).....	68
2.5.3. “Hilafet Verme“ – Verleihen des Khalifats (= Nachfolger)	68
2.5.4. Silsile-i Tarikat (Die Ordenskette bei Mawlana).....	69
2.5.5. Celebilik Makami (Die Celebi-Stellung)	69
3. Mensch in Mathnawi	71
3.1. Der Mensch	71
3.2. Die Entstehung des Menschen und seine Eigenschaften	73

3.3.	Priorität des Menschen	75
3.3.1.	Beziehung zwischen Seele und Körper	76
3.3.2.	Sein familiäres Leben und seine Frauen	76
3.3.3.	Seine Ansicht über Frauen	77
3.3.4.	Die Rolle der Frau im Sufismus	77
4.	Die Welt und Metapher in Bezug auf den Menschen	93
4.1.	Ausbreitung des Menschen als einzige Substanz auf der Welt	93
4.2.	Heimweh und Fremde.....	94
4.3.	Die Menschen sind wie Buchstaben	95
4.4.	Der Mensch wie eine Frucht eines Baumes	96
4.5.	Kaza – Kader (Vorherbestimmung)	96
4.6.	Mensch und seine Ängste	97
4.7.	Plurales Religionsverständnis bei Mawlana	98
5.	Zusammenfassung	105
	Lebenslauf des Verfassers.....	106
	Literaturverzeichnis.....	107

DIE ACHTZEHN EINGANGSVERSE AUS MAWLANA MATHNAWI

Vernimm das Rohr, wie es erzählt,
Wie es Klage erhebt über die Trennungen:
Seit man mich aus dem Röhricht schnitt,
Haben durch meine Töne Männer und Frauen geklagt,
Ich suche eine Brust, ob der Trennung zerrissen und zerfetzt,
Um ihr den Sehnsuchtsschmerz zu erklären.
Wer immer in die Ferne geriet von seinem Ursprung,
Sucht die Zeit seines Vereintseins wider.
In jeder Versammlung begann ich zu klagen,
Gesellte mich zu Unglücklichen und zu Glücklichen.
Jedermann wurde mir nach seinem Wähnen Gefährte;
Aus meinem Innern suchte er meine Geheimnisse nicht.
Mein Geheimnis ist gar nicht weit von meiner Klage,
Doch dieses Licht haben Auge und Ohr nicht!
Kein Schleier trennt den Leib vom Geist und den Geist vom Leib,
Doch keinem ist den Geist zu sehen verstattet.
Feuer ist dieser Klang des Rohres, nicht Luft.
Wer ohne dieses Feuer ist, sei nicht!
Es ist das Feuer der Liebe, das ins Rohr fiel,
Es ist das Aufwallen der Liebe, das in den Wein fiel.
Das Rohr ist Gefährte eines jeden, der von einem Freund abgeschnitten ist.
Seine Klänge haben unsere Schleier zerrissen.
Wer hat je ein Gift und Gegengift wie das Rohr gesehen?
Wer hat je einem Vertrauten und Sehnsuchtsvollen wie das Rohr gesehen?
Das Rohr gibt Kunde von einem Weg voller Blut,
Erzählt Geschichten von der Liebe Madschnuns.
Eingeweihter dieses Sinnes ist nur der Besinnungslose,
Der Zunge Käufer ist nur das Ohr.
In unserem Kummer sind die Tage spät geworden.
Die Tage sind begleitet von brennendem Schmerz.

Wenn die Tage dahin sind, lasse sie! Es besteht kein Grund zur Furcht.

Du aber bleib, der du rein bist wie kein anderer!

Nur wer nicht Fisch ist, wird vom Wasser satt,

Wer ohne das tägliche Brot ist, dessen Tag ist lang.

Den Zustand des Gereiften begreift kein Unreifer.

Drum soll die Rede kurz sein. Und dabei soll's bleiben!¹

¹ Übersetzung von Richard Gramlich: Die achtzehn Eingangsverse aus Maulanas Mathnawi. In: *Asiatische Studien* 28 (1974), S. 65-66

„Auf den Flügeln der höchsten religiösen Begeisterung, welche hoch erhaben über alle äußeren Formen positiver Religionen, das ewige Wesen in der vollkommensten Abgezogenheit von allem sinnlichen irdischen als den reinsten Quell des ewigen Lichtes anbetet, schwingt sich Mawlana nicht wie andere lyrischer Dichter , und selbst Hafis , bloß über Sonnen und Monden , sondern über Zeit und Raum, über die Schöpfung und das Loos, über den Urvertrag der Vorherbestimmung, über den Spruch des Weltengerichts in die Unendlichkeit hinaus, wo er mit dem ewigen Wesen als ewig Anbetender, und mit der unendlichen Liebe als unendlich Liebender in Eines verschmilzt...“²

² Joseph von Hammer Purgstall (Geschichte der schönen Redekünste Persiens,S.164.1818.Wien)

Einführung

Muslime, Juden und Christen trauerten gemeinsam, als der am 17. Dezember 1273 verstorbene große und einfühlsame Menschenkenner und -lehrer Mawlana Dschalaladdin ar Rumi nach einem ereignisreichen Leben in Konya, jener Stadt, die ihm in jungen Jahren zur zweiten Heimat geworden war, zu Grabe getragen wurde.

Mawlana (arab.) bzw. Mevlana (türk.) d.h. unser Meister lautete sein Ehrenname.

Und wahrlich, er war ein Meister.

Einer, der aus eigener vielfältiger, oft schmerzlicher Erfahrung wusste, dass des Menschen Bestimmung es ist, in diesem seinem irdischen Leben sich aufzumachen und auf die Suche nach dem Einen, nach Gott, zu begeben, von dem wir, wie es der Qur'an so schön sagt „ausgehen und zu dem wir wieder zurückkehren“.

Mawlana Rumis Bedeutung ist auch heute noch spürbar – nicht nur in seiner türkischen Heimat, sondern weit darüber hinaus. Nicht umsonst hat die UNESCO das Geburtsjahr Rumis 1207 zum Anlass genommen, dieses großen Menschen zu gedenken.

Für das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser Ausrichtung könnte das Gleichnis „von den versteckten Leitern, die Schritt für Schritt in den Himmel führen“, wobei „die Himmel ein weites Land sind –so weit, als dass sie kein Anfang und kein Ende haben“ eine ermutigende, da authentische islamische Perspektive bieten.

Die vorliegende Diplomarbeit hat das Ziel, vor allem dem Menschen- und Weltbild Rumis nachzugehen bzw. es in seinen Grundzügen darzulegen.

Für das Denken und Wirken unseres Mawlana ist zusätzlich zu seiner im Qur'an und in der Sunna beruhenden islamischen Verwurzelung die zeitgenössische griechische Philosophie bestimmend geworden.

Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Historie sollen speziell am Beispiel einzelner wichtiger Ereignisse aus dem Leben Rumis unter Bezugnahme auf sein

großes Schaffen und die von ihm verfasste Literatur Menschen – und Weltbild dieses großen muslimischen Weisen skizziert werden.

1. Leben und Werke von Mawlana

1.1. Kurze Biographie

*„Drei Worte sind meines Lebens Ernte, oh Recke:
Ich war roh, garte und verbrannte, oh weh!“³*

*„Im Osten steht das Licht, ich stehe im West,
Ein Berg an dessen Haupt der Schein sich bricht,
Ich bin der Schönheitssonne blasser Mond,
Schau weg von mir, der Sonn` ins Angesicht!
Dschalaladdin nennt sich das Licht im Ost,
Des Widerschein euch zeigt mein Gedicht!“⁴*

In den Aufzeichnungen verschiedener Biographen lautet sein Name einstimmig Mohammed und sein Beiname Dschalal. Alle Historiker kennen ihn unter diesem Namen und Beinamen.⁵ Das Datum seiner Geburt ist jedoch umstritten. Aflaki (gest. 1360), der Autor des Buches *Manaqib al- Arifin*, nennt den 30. September 1207 als Geburtsdatum (Can, 2007). In Rumis eigenem Werk *Fihi Ma Fih* lässt sich folgende Passage finden: „Wir befanden uns in Samarkand. Der Khwarizm-Schah hatte die Stadt eingekreist, postierte seine Soldaten rund um die Stadt und griff an. In der Nachbarschaft lebte ein hinreißend schönes Mädchen. Sie war so schön, dass kein anderes Mädchen der Stadt an sie heranreichte. Ich hörte sie beten: O Gott, lass mich nicht in die Hände dieser Tyrannen fallen!“ (zit. Nach Can, 2007). Aus diesen Sätze entsteht die Vermutung, dass Eflakis Datum nicht korrekt ist. Samarkand wurde 1207 vom Khwarizm-Schah belagert – in dem Jahr, das Eflaki als das Geburtsjahr Rumis angibt. Rumi müsste zu diesem Zeitpunkt mindestens fünf oder sechs Jahre alt gewesen sein, um sich an die Lage der Stadt und an die Schönheit des Mädchens

³ Bekannter Ausspruch Mawlanas, frei übersetzt ins Deutsche

⁴ Friedrich Rückert, *Ghaselen: Dschelaleddin Rumi*. Stuttgart 1819

⁵ *Devletsah Tezkiresi* S. 192, *Camii'nin Nefahatül Üns'ü*, Katip Celebi, Kesfüz Zünün. 1941-43, Vol. 2 S 1587 – 89

erinnern zu können. Aus diesem Grund bezeichnet der Historiker Will Durant das Jahr 1201 als Rumis Geburtsjahr, während Maurice Barres das Jahr 1203 anführt.⁶

Der an Mawlanas Vater, Baha'uddin Walad, verliehene Titel "Sultan-ul Ulema" (Sultan der Weisen), ist auf dessen Mutter, die eine Prinzessin war, zurückzuführen. Weiters ist nicht klar, ob dieser Titel schon vor der Verbreitung des Mawlawitentums existierte bzw. nur einmalig und individuell verwendet wurde. Seine Zugehörigkeit zu der für ihre Bildung anerkannten Familie Hatipoğulları (Söhne des Hatip) aus Balch, mit dem Reichtum mütterlicherseits, und sein an Genialität grenzendes Intellekt ließen ihm eine sehr gute Erziehung zukommen. Mohammed Baha'uddin kam 543 n. H. (1148 n. Chr.) als Sohn des ebenfalls Gelehrten Dschalal ud-Din Hussein Hatibi und dieser Prinzessin zur Welt.⁷

Mawlawitische Quellen geben die Ausreise Baha'uddin Walads aus Balch mit dem Jahr 607 n. H. (1210 n. Chr.) an.⁸ Zu diesem Zeitpunkt waren der Sultan-ul Ulema 53, sein älterer Sohn Ala'uddin sieben und sein jüngerer Sohn Dschalal ud-Din, also Mawlana, drei Jahre alt. Mawlana wurde am 6. des Monats Rabi ul awwal 604 nach islamischer Zeitrechnung (30. September 1207) geboren.

Die erste Etappe ihrer Reise brachte sie nach Naischapur, wo sie den großen Dichter der Mystik Fariduddin Attar trafen. F. Attar empfand eine überaus große Zuneigung für den kleinen Dschalal ud-Din und widmete ihm entweder sein "Esraname" oder "Ilahiname" genanntes Buch.⁹

Mawlana vergaß dieses Treffen nie und blieb dem Andenken dieses sympathischen, ehrenwerten weisen Alten stets in respektvoller Zuneigung verbunden und bekundete öfters, seine Gedichte wären von ihm inspiriert worden.

Von Naischapur gingen sie zuerst nach Bagdad, wo sie von Shihabuddin Suhrawardi, dem Autor des wertvollen Werkes 'Avarif-ul Maarif' empfangen wurden. Von dort reisten sie über Kufa weiter nach Mekka. Von hier gingen sie nach einem kurzen Aufenthalt in Medina weiter nach Damaskus und schließlich über die Aleppo – Malatya Strecke bis nach Erzincan. So vergingen genau sieben Jahre auf Reisen.

⁶ Can, S., 2007, S. 13

⁷ Çelebi, A. H., 1957, o.g.W. S. 15

⁸ Çelebi, 1957, S. 7

⁹ Çelebi, o.g. W., S. 19

Während dieser Zeit begegneten sie den Sufisten Ewhaduddin Kirmani und Sa'duddin Hamevi, dem Nachfolger des großen Sufikers Necmeddin Kubra. Auf diese Weise durchlief Mawlana von seinem dritten bis zwanzigsten Lebensjahr, unter der Obhut seines Vaters und seinen Spuren folgend, eine reelle wie auch geistige Reise und erlangte seine Persönlichkeit in den blühendsten Kulturzentren der damaligen islamischen Zivilisation.¹⁰

Es wird sogar in einer Überlieferung von Walad Dschelebi, einem seiner Enkel, berichtet, dass sie in ihrer Zeit in Damaskus mit Muhyiddin Ibn 'Arabi zusammenkamen. Als Baha'uddin Walad und sein Sohn sich vom "ash-Sheikh-al Akbar" (*Der größte Meister*), verabschiedeten, meinte dieser auf Mawlana blickend: *"Bei Allah, dem über alles Erhabenen! Da marschiert ein Meer einem See hinterdrein."*¹¹

Mawlana war 18 Jahre alt, als sie von Malatya nach Laranda (heute Karaman) kamen. Hier heiratete Mawlana seine erste Frau Gevher Hatun, die Tochter eines Gelehrten namens Sherafeddin Semerkandi. Gleichzeitig bemühte sich sein Vater mit größter Sorgfalt und Anstrengung um die Aus- und Weiterbildung Mawlanas.

Sie verbrachten sieben Jahre in Laranda. Hier verstarben Mawlanas Mutter, Prinzessin Mu'mineh, und sein Bruder Alauddin. Baha'uddin Walad zog auf Drängen des Seldschuken Sultans Alauddin Kaykubad nach Konya und verbrachte dort den Rest seines Lebens. Mawlanas Vater bekam dort eine Stelle als Lehrer. Doch schon nach kurzer Zeit verstarb er am 18. Rabi'-ul-Akhir 628 (24. Februar 1230). Zu dieser Zeit war Mawlana genau 24 Jahre alt.

Die Tatsache, dass Mawlana in seinen jungen Jahren nach Konya kam, die Stadt bis auf wenige Ausnahmen nie verließ und dort zu seiner Persönlichkeit und zu seinem Ruhm kam, führte dazu, dass er in der ganzen Welt unter dem Beinamen "Rumi" (der "Grieche") bekannt wurde. Nach dem sie in Konya angekommen waren, schickte ihn sein Vater, der all seine Hoffnung auf seinen Sohn setzte, gemeinsam mit seinem Schwiegervater Lala Sharafuddin nach Aleppo, um bei Kemaluddin Ibn-i Adim, dem Lehrmeister der Haleviyye Madrasa (Universität) islamisches Recht (Fikh) und Hadith-Wissenschaften zu studieren. Dieser Gelehrte stellte für Mawlana eine große

¹⁰ Çelebi, A. H., 1957, S. 7

¹¹ Çelebi, A. H., o.g.W., S.19 (Anm.: Sipahsalar berichtet ebenso von diesem Treffen)

Bereicherung dar. Nach dieser Zeit sollte für ihn die Ankunft des Seyyid Burhanuddin Muhakkik-i Termizi in Konya, eines Schülers seines Vaters, großen Segen bedeuten.¹²

Etwa neun Jahre lang erfuhr er durch ihn geistige Förderung. Ein Jahr nach der Ankunft des Seyyid mußte Mawlana nach Aleppo, wo er sich wieder in seiner alten Madrasa Haleviyye aufhielt. Im nächsten Jahr zog er weiter zur Madrasa Makdemiye in Damaskus und kehrte nach vier Jahren zurück. Und als neun Jahre nach seiner Rückkehr nach Konya sein Lehrmeister Burhanuddin verstarb, war er bereits selbst zu einem Gelehrten gereift, der keine weiteren Meister und Lehrer mehr brauchte. Mit Seyyid Burhanuddin erlebte er, wie mit seinem Vater auch, Zusammenkünfte in Frömmigkeit. S. Burhanuddin lehrte ihn den von Gazali inspirierten, an der Überzeugung der Ehli-Sunna (der Rechtgeleiteten) ausgerichteten Sufismus.

Schließlich trat er das frei gewordene Lehramt seines Vaters an. Bis zu seinem 35. Lebensjahr unterrichtete Dschalaluddin an den vier berühmten Madrasas Konyas. Angetrieben von seiner künstlerischen Ader schrieb er begeistert so manche Gedichte. Doch war er immer noch nicht Mawlana. Nur unter seiner wissenschaftlichen Identität bekannt verbrachte er elf Jahre mit Unterrichten.¹³

1.1.1. Sein Aussehen (Portrait)

Eflaki beschreibt ihn als durchschnittlich groß, vollbärtig und blass. Nach Schams' Verschwinden band er sich einen sehr dunkelfarbigem Turban um, genannt "Duhani", und trug einen Mantel aus indischem Stoff, genannt Burd-i Hindibari.

Er hatte große haselbraune bis schwarze Augen. Er war weder dick, noch dünn, doch nahm er später durch die stetig vermehrte Askese stark ab.¹⁴

Anekdoten und physiognomische Berichte beschreiben ihn als hellhäutigen Mann mit dünnen sichelförmigen Augenbrauen. Sein Körper war wenig behaart, sein Bart war brünett, seine Schläfen leicht ergraut.

¹² Saadeddin Nüzhet, Mevlânâ, 1932, S. 7

¹³ Celebi, A. H., o.g.W. S. 21-22

¹⁴ Abidin Pasa, Mesnevi Terceme ve şerhi, 1325, Band 1. S. 12

Er rasierte seinen Schnurrbart, ging leicht nach vorne gebeugt. Von Eflaki wissen wir zwar, dass er von einem Maler namens Aynud-Devle-i Rumi gezeichnet wurde, doch existiert dieses Bild heute nicht mehr.

Es gibt zwar Bildnisse von ihm in Istanbul und im Iran, doch sind sie sehr verschieden von einander und entsprechen in keiner Weise der obigen Beschreibung. Sie entspringen fast gänzlich der Vorstellungskraft des Malers.¹⁵

Es gibt viele Bilder, Portraits und Miniaturen von Rumi, und auch in der Literatur werden Maler überliefert, die in jenen Tagen Bilder von Rumi gezeichnet haben sollen. Rumi hatte, wie schon beschrieben, einen schlanken Körper und blasse Haut.

Als er sich eines Tages bei einem Besuch im türkischen Bad im Spiegel erblickte, wurde er gewahr, wie dünn er doch war. Sein Kommentar: "In meinem ganzen Leben habe ich mich vor niemandem geschämt. Als ich jedoch heute meinen Körper erblickte, schämte ich mich vor mir selbst" (zitiert nach Can, 2007). Obwohl Rumi so blass war, macht er einen sehr gütigen und zugleich Ehrfurcht gebietenden Eindruck. Seine Augen wirkten mit ihrem feurigen und durchdringenden Blick besonders anziehend. Aufgrund des Ausdrucks seiner strahlenden, energiegeladenen Augen, konnten viele Rumi nicht direkt anschauen. Sie spürten seinen machtvollen Einfluss und mussten ihren Blick immer abwenden.

Bezüglich des inneren Wesens sagt Rumi im Mathnawi Folgendes:

*"Wie, so frage ich, soll ich mein Gesicht betrachten,
um zu sehen von welcher Farbe es ist, und ob ich dem Tag gleiche oder der
Nacht?
Lange Zeit hindurch habe ich das Bild meiner Seele gesucht, aber nichts
und niemand hat mein Bild reflektiert
"Wozu", fragte ich mich, "ist ein Spiegel schließlich gut? Damit jeder
Weiß, was oder wer er ist."¹⁶*

¹⁵ Şehabeddin Uzluk, Mevlânâ'nın Ressamları, 1942, S. 247

¹⁶ Can, S., 2007, S. 109

1.1.2. Schams und Mawlana

Mawlana hatte zuvor schon zu der Zeit als sie sich gerade in Konya niedergelassen hatten vier Ausbildungsjahre in Aleppo und Damaskus verbracht. Mit 30 Jahren brach er ein zweites Mal nach Damaskus auf. Während er dort durch den Rummel des Bazars ging, soll ein seltsam bekleideter Mann auf ihn zugetreten sein und ihm die Hand geküßt haben, und nach den Worten: "Oh Juwelier des Universums! Erkenne mich!", wieder in der Menschenmenge verschwunden sein. Dieser Mann war Schams.¹⁷

Diejenigen, die Mawlana als eine zum Zünden bereite, gefüllte Lampe sehen, vergleichen die Stellung des Schams mit der Aufgabe, die ein Streichholz erfüllt. Sultan Walad zufolge, war eigentlich Mawlana der Entflammte und Erstrahlte. Um ihn zu wecken und sein Licht zum Strahlen zu bringen, bedurfte es eines Streichholzes, und Schams war genau dies. Eine weitere Sichtweise: "Schams aus Tebris entfachte das Feuer Mawlanas, doch löste er dabei eine derartige Explosion aus, dass er in dessen Flammen auch selbst brannte."¹⁸

Dieser geheimnisvolle und zugleich eigenartige Reisende, dieser Jemand, der nirgends zur Ruhe kommt, der nach dem er mit schwierigen Rätseln, tiefsinnigen Fragen einem bohrende Zweifel in den Kopf setzt und auf geheimnisvolle Weise verschwindet, der in seiner Originalität und seinem Naturell ein wenig einem mystischen Missionar gleicht, versetzt Mawlana in großes Erstaunen. Wie der Orientalist Carra de Vaux erzählt, steht wohl fest, dass Schams ein Mensch war, der es liebte andere zu beeindrucken.¹⁹ In den Auzeichnungen des Biographen Eflaki entdecken wir eine Legende, die genau diese Eigenschaft stark hervorhebt. Folgende Unterhaltung findet zwischen dem berühmten Mystikdichter Ewhaduddin Kirmani und Schams statt:

Schams fragt: "Was ist deine Sorge? Was machst du?"

Ewhaduddin antwortet: "Ich betrachte den Mond im Wasser des Eimers!"

Schams: "Wenn du keine eitrige Geschwulst am Nacken hast, wieso siehst du den Mond dann nicht am Himmel an? Gehe doch zu einem Arzt, damit er dir Medizin gibt. So gewöhnst du dir an in den Dingen, die du betrachtetest die Wahrheit zu sehen!"

¹⁷ Mecalis-i Seb'a (Yedi Öğüt), 1937, S. 25

¹⁸ Çelebi, A. H., 1957, S. 23

¹⁹ Roumi, M. D., 1924, S. 1033-1034

Als Ewhaduddin darauf hin drängt: "Nimmst du mich zu deinen Diensten und lässt mich an deinen Gesprächen teilhaben?" fragt ihn Schams, ob er mit ihm mitten im Bazar von Bagdad, vor aller Augen auch Wein trinken würde. Auf die ablehnende Antwort sagt er dann:

"Geh' den wahren Männern aus dem Weg! Du bist noch zu schwach. Du hast nicht die nötige Stärke. Du bist den Anforderungen der Eigenschaften des Wahren noch nicht gewachsen, meine Worte sind nichts für dich. Du kannst mir kein Freund sein. Ich will keinen Schüler, ich will einen Lehrer. Und nicht irgendeinen Lehrer, sondern einen gereiften und wahren Lehrer!" und wendet sich ab.²⁰

Daraus kann man schließen, dass Schams bereits von Mawlanas Ruhm gehört und die nötigen Informationen über dessen Charakter erhalten hatte und schließlich während seiner ständigen Reisen absichtlich nach Konya kam. Dieses Ereignis fand nach Sipehsalar (1977) etwa um den 30. Tesrin 1244 statt.

Als Mawlana gerade die Madrasa in Begleitung einer Gruppe verließ und an der Shekerrizan Karawanserei vorbeiging, trat Schams plötzlich vor Mawlanas Esel und stellte ihm die folgende Frage:

"Ist Beyazid größer oder Mohammed?"

Mawlana gab ihm folgende Antwort:

"Was Beyazid-i Bestami sagte; "Ich lobe mich selbst. Wie groß ist doch mein Ruhm!" und "Ich bin der Sultan der Sultans!", war nichts weiter, als den Durst mit einem Schluck Wasser zu stillen. "Wir konnten dich nicht in deiner ganzen Wahrheit erkennen! sagte der Prophet. Der Qur'an wies auf das nicht-blutwollende Herz hin, das das weite Universum des Schöpfers war: "Und öffneten wir dir nicht dein Herz?" Weshalb er Tag für Tag noch mehr Nähe wollte.²¹ Bei

²⁰ Menakibül Arifin ,Terc: Tahsin Yazıcı, 1935, Band 1, S. 5

²¹ Celebi, A. H., o.g.W. S. 26 und B. Füzuanfer, o.g.W. 75 ff

dieser Antwort stieß Schams einen Freudenschrei aus und geriet ganz ausser sich und von da an war er unzertrennbar an Mawlanas Seite.“

Mawlanas Sohn Sultan Walad beschreibt diese Zusammenkünfte in seinem Werk *“İbtida-nâme”* (Der Brief über den Anfang), mit dem Beispiel des Aufeinandertreffens zweier Meere im Rauschen der Wogen, und nennt sie *“Merc-ul Bahreyn”* (Vereinigung der Meere).²² Zum Zeitpunkt ihres Kennenlernens waren Mawlana 38 und Schams 60 Jahre alt.

Ganz plötzlich tauschten sich die Rollen des lange Zeit merkwürdigen und alles hinterfragenden, selbstgenügsamen Schams und Mawlanas. Nun war Schams der Novize. Ein Schüler, der *“die Strahlen der Sonne der Wahrheit im Spiegel der Unendlichkeit stets auf seinen Meister lenkte”*. Ein Schüler, der seinen Meister mit einem einzigen Wunsch davon abbringen konnte, tagelang kein einziges Wort zu sprechen, selbst die Worte des eigenen Vaters nicht mehr zu lesen. Zeitweise konnte er ihm sogar verbieten irgendetwas zu lesen. (Das erste Werk, auf das er in Mawlanas Hand eifersüchtig wurde, war der Divan des berühmten Dichters Mütenebbi)²³

Eines Tages befand er sich in der Gesellschaft von einigen Gelehrten und Wissenschaftlern. Es wurde über verschiedene wissenschaftliche Angelegenheiten diskutiert. Jeder erzählte einen Hadith, um seine eigene Meinung zu bestätigen, und Worte großer Gelehrter und Mystiker wurden zur Sprache gebracht. Schams, der prüfend in einer Ecke stand, sprang plötzlich auf und schrie:

“Wie lange wollt ihr noch mit den Worten anderer angeben? Es gibt keinen unter euch, der mit den Worten beginnt: “Mein Herz wurde vom Herrn so und so inspiriert.” Das, was ihr über Hadith, Tafsir (Erläuterung des Qur’an) und Hikmat (Philosophie) von euch gebt, waren die Worte großer Männer aus vergangener Zeit. Sie sprachen aus ihren eigenen Zuständen und Stellungen heraus. Ihr aber seid Männer dieser Zeit. Habt ihr den gar keine Worte zu sagen?”

²² Sultan Walad, *Ibtida-nâme*, übersetzt v. A. Gölpınarlı, 1976, S. 249-251

²³ Eflaki, 1935, Band 1, S. 123

Dieses Ereignis, das uns von Biographen übermittelt wurde, zeigt uns Schams' Charakter, dass er Erleuchtung als erstrangig sah und dass er Mawlana diesen Wert ebenso vermittelte.

Plötzlich sieht man Mawlana, den bis dahin in gottesdienstlicher Askese lebenden und ruhigen Menschen, in überschwenglicher, doch aufrichtiger Euphorie. Er verschloss sich im Haus eines seiner Freunde, Salahuddin Zerkub, und tauchte in die Tiefen der Mystik ein.

Hier unterrichtete Schams ihn, das von der Ehl-i Sunna als haram/verboten gesehene, aber von jeher unter Mystikern angewandte, musikfrei durchgeführte Sema. Er liess ihn mit viel Poesie und Ekstase den Genuss der Mystik erfahren. Nun war Mawlana, solange Schams lebte, nicht mehr von ihm zu trennen.

Längst hatte er seine Aufgabe des Unterrichtens aufgegeben, sich einzig der Sema zugewandt, und ein Leben in Begeisterung (Vecd) und mystischer Verzückung (Istigrak), in Begleitung der Klänge der Ney-Flöte und des Rebab (ein Saiteninstrument) begonnen.²⁴ Die meisten seiner Gedichte wurden von seinen Freunden und Anhängern während dieser mystischen Ekstase aufgezeichnet und protokolliert.

Über diese starke Bindung (*rabita*) und Freundschaft berichtet sein Sohn Sultan Walad in seinem Werk "Ibtida-name":

*"Das Volk fragte sich, warum hat er (Mawlana) sich an so einen Mann gebunden und sich von uns abgewandt? Wir sind alle edle Leute. Seit unserer Kindheit leben wir nach den Gesetzen Allahs und suchen nach der Wahrheit. Wir sind dem Weg unseres Sheichs treu. Wir lieben ihn, weil wir davon überzeugt sind, ein Abbild des Wahren (Allahs) in ihm zu sehen. Wir lernen von ihm. Wer ist denn dieser Schams, dass er ihn uns fortreisst, wie ein Fluss ein Ästchen?"*²⁵

²⁴ Fürüzanfer, o. g. W. S.74

²⁵ Fürüzanfer, o. g. W. S 364-366

Das stimmte. Schams riss Mawlana mit sich fort, wie ein Fluss einen kleinen Ast. Mawlana titulierte ihn als "den heiligsten unter den Mawlawiten; die Essenz der um Segen bittenden Seelen; das Mysterium von Öllampe, Glas und Lichtteilchen; die Sonne des *Din* (Glaubens) und der Wahrheit, das zeitlose und ewige Licht Allahs".²⁶

Wenn er ihn erwähnte, sprach er meist vom "Sultan der Demütigen", "Sultan der Fremden (Einsamen)", "Sultan der Liebe".

Die Gerüchte mehrten sich von Tag zu Tag. Schams, der diese Umstände bemerkte, floh eines Tages ohne jede Nachricht nach Damaskus. Doch Mawlana, der die Trennung nicht ertragen wollte, schickte nach einer Weile seinen Sohn und seine Freunde, um ihn zu bitten, doch wieder zurückzukehren. Der Brief, den er an Schams schrieb, endete mit folgendem Gedicht:

"Ich schwöre bei Allah, dem Ersten ohne Beginn, dem ewig Bleibenden, dem Allwissenden, dem Mächtigen und Ewigen, dass sein Licht es war, der die Kerze der Liebe entzündete und somit hundert tausende Geheimnisse offenbarte. Auf einen einzigen Befehl von ihm füllte sich diese Welt mit Liebe, Richtern und Verurteilten. Durch den Zauber des Tebriz-i Schams verbargen sich die Schätze dieser sonderbaren Welt. Seit dem Moment, wo er sich auf Reisen begab, blieben wir einer Kerze gleich, allen süßen Freuden fern. Wie die Kerzen brannten wir die ganze Nacht lang, waren dem Honig fern doch eng umschlungen mit dem Feuer. Der Schönheit beraubt ward unser Körper am Boden zerstört, und unsere Seele wurde zur Eule, die sich auf diesen Ruinen niederließ. Wende deine Zügel endlich in diese Richtung. Verpicke den Rüssel des Elefanten der Genüßlichkeit. In deiner Abwesenheit, sollte man Musik steinigen, wie man den Teufel steinigt. Ohne dich ist selbst das Dichten nicht möglich. Einzig in Erwartung deines Briefes vermochte ich fünf sechs Ghasele über meine Lippen zu bringen. Oh Schams! Du Stolz der Damaskener, Armenier und Griechen! Komm doch, sodass sich unser Abend mit deinem Licht in einen Morgen wandle!"²⁷

²⁶ Dschami's Mefahatül Üns, übers. von Lamii Çelebi, 1281, S. 35

²⁷ Çelebi, A. H., 1957, S. 28-29

Genau zwei Jahre nach seiner ersten Ankunft trat Schams abermals durch die Tore Konyas. Überglücklich wollte Mawlana alle Maßnahmen und Vorkehrungen treffen, um ihn nicht wieder zu verlieren. Was er dann auch nach seinem Ermessen tat.

Doch der Tod seiner Frau Kimya, der Ziehtochter Mawlanas, löste in ihm einen unerträglichen Schmerz aus, auf dass er in einem Winter ein zweites Mal nach Damaskus reiste (31. Kanun-u Evvel 1246).

Das Leiden hielt an. Nachdem Schams ausgewandert war, begab sich Mawlana immer öfter in Sema und sprach dabei Gedichte über ihn, schrieb ihm flehende und schmerzzerfüllte Briefe und verlangte seine Rückkehr. Schließlich schickte er erneut eine Delegation nach Damaskus und ließ Schams, der sich in der Karawanserei in Salihiye befand, zurück nach Konya holen (Mai 1247).

Jedoch rumorten die Gerüchte noch heftiger als zuvor. Der zweite Sohn Mawlanas, Alaaddin Celebi, machte keinen Hehl aus seiner Feindschaft zu Schams und verbündete sich mit dessen Feinden.

Eine Weile nahm Schams diese Gerüchte mit Schweigen hin, doch als sie unerträglich wurden, teilte er sie Mawlana mit und sagte: *“Diesmal werde ich so untertauchen, dass mich kein Mensch auf dieser Erde wieder findet!”*²⁸

Letztendlich verschwand er eines Tages wirklich. Das Gerücht machte sich breit, er wäre ermordet worden und Alaaddin Celebi wäre einer der Mörder. Es gab auch solche, die meinten, er wäre die andauernde Feindschaft leid gewesen und deshalb an einen unbekanntem Ort geflohen.

Ein Bericht von Eflaki Dede²⁹ sagt, seine Feinde hätten ihn, nachdem sie ihn getötet hatten, in einen Brunnen geworfen. Sultan Walad hätte davon geträumt und ihn daraufhin herausgeholt, gewaschen, aufgebahrt und danach neben dem vom ebenfalls aus Tebriz stammenden Architekten Emir Bedreddin gebauten Schrein beerdigt. Doch Mawlanas Leid war so groß, dass er alleine in den Gärten umherlief, und nicht an der Beerdigung teilnahm. Er weigerte sich förmlich den Tod Schams' zu akzeptieren.

²⁸ Sipehsalar, 1977, S. 177

²⁹ Eflaki, A., 1935, Band 1, S. 123

Schlussendlich, war es wie Eflaki sagte:

“Dies ist solch ein Geheimnis, nicht Jeder besitzt Kenntnis davon...” Tatsächlich wollte Mawlana den Tod Schams’ nicht wahr haben und schrieb weiterhin leidvolle und berührende Gedichte. Er ging sogar selbst nach Damaskus um dort nach ihm zu suchen.

Nach diesem Ereignis sagte er in einem seiner Gedichte:

*“Von dem, der im ewigen Leben angesiedelt, sagen sie er wäre “tot”.
Wer sagt die Sonne der Hoffnung sei verblasst?
Der Feind der Sonne stieg auf das Dach und verschloss seine Augen
und ruft: “Die Sonne ist verblasst!”*

Einzig vier Tage nach diesem Ereignis band er sich einen grau gefärbten Turban um und trug diese Farbe bis zu seinem Tod. Seine schönsten Gedichte schrieb Mawlana ab diesem Zeitpunkt. Seine Sehnsucht nach Schams drückte er aus, indem er am Ende jedes seiner Gedichte den Namen Schams erwähnte. Eflaki berichtet sogar, dass eines Tages jemand zu Mawlana gesagt habe, er hätte Schams gesehen, worauf hin ihm Mawlana seinen Mantel schenkte. Denen, die sagten, der Mann hätte gelogen, so etwas sei unmöglich, antwortete er: *“Ich gab es ihm für seine Lüge. Hätte er die Wahrheit gesagt, gäbe ich ihm mein Leben!”*

Mawlana klagte bis an sein Lebensende in seinen Gedichten über diese grausame Trennung. Erst gegen Ende seiner Tage schien er Schams’ Tod angenommen zu haben. Er selbst, seine Existenz und seine Werke waren wie in seinem folgenden Vers:

*“In dieses Goldschmieds Laden ward ein Schatz gesehen.
Welch Erscheinung... Welch Bedeutung... Welch Schönheit... Welch Schönheit...”*

Sultan Walad beschreibt Rumis Zustand nach dem Verschwinden von Schams wie folgt: *“Nach Schams”* Verschwinden verlor Rumi fast den Verstand. Der Scheich, der sich zuvor mit den Regeln der Religion befasst hatte, wurde nun zu einem glühenden

Poeten der Liebe. Er war ein Asket gewesen und wurde nun zu einem Weinschenker allerdings nicht zu einem jener Wirte, die aus Trauben gewonnenen Wein trinken oder verkaufen. Der Geist, der teilhat am erhabenen Licht, berauscht sich ausschliesslich am Wein des Lichtes".³⁰

1.1.3. Das intellektuelle Leben

Rumi, der seine Zuhörer in die tiefsten Mysterien des menschlichen Daseins einweihte, war ein sowohl scharfsinniger und als auch ein charismatischer Dichter. Die philosophischen Auseinandersetzungen zwischen Intellektualität und Spiritualität waren ein bevorzugtes Thema seiner Zeit. Das Bein der Denker ist aus Holz laut Rumi. Damit will er nicht andeuten dass das rationale Denken nutzlos ist. Und sowohl hatte er auch keine Einwände gegen die organische Vision der Wirklichkeit und sogar die organisierte, die in der islamischen Philosophie, die Heimat der Logik und systematischen rationalen Diskurs zum Ausdruck kam. Vielmehr übte er Kritik an diejenigen, die rationale Argumentation und wissenschaftlichen Beweise, die Analyse und Ermittlungen als „ein Bein stark genug“ bezeichneten, um das Ziel des Menschlichen Lebens zu erreichen.

Die eigentliche Kernfrage Rumis ist „das Erreichen des Ziels des Menschlichen Lebens“. Er sprach im Rahmen der islamischen Tradition, für die das Ziel klar war, obwohl die Sprache, in der sie ausgedrückt werden konnte sehr unterschiedlich zur Schule des Denkens sein. Bezüglich des Zieles des Lebens hatten die Philosophen, die große Denker und Logiker sind, keine grundlegenden Meinungsunterschiede mit Rumi. Obwohl er darauf hingewiesen hat, dass Dichter ein Recht auf einen gewissen rhetorischen Überschuss haben, stimmte Baba Afdal Rumi zu, doch er artikulierte die philosophische Vision in einer Sprache, die wenig Ähnlichkeit mit der Schule des Sufismus hat.

Also, was ist das „Ziel des menschlichen Lebens“?

³⁰ Can, S., 2007, S. 67-68

Die Vollkommenheit dessen, was menschlich möglich und eine Perfektion ist, die weit über die normale Erfahrung reicht, darin waren sich alle muslimischen Philosophen einig. Nach Rumi neigen rationale Denker dazu, sich in hohen Methoden zu verzetteln. Dass die menschliche Vollkommenheit nicht ohne die spezifischen, rationalistischen Werkzeuge, die sie selbst entwickelt haben, erreicht werden kann behaupten sie zu oft. Dass Ihre Methodik kein Bein ist, mit dem hohe Berge zu besteigen sind, behauptete Rumi. „Einen Esel auf Eis“ nennt Rumi den größten der frühen Philosophen Ibn Sina. Das einzige Bein, das den Suchenden an die Spitze des eisigen Gebirgspasses der Transzendenz bringt, ist das verwandelnde Feuer der Liebe.

Was ich hier betonen will, ist, dass das "Bein" unsicher ist, und nicht die Wahrheit der Weltanschauung artikuliert und systematisiert durch die philosophische Tradition zu verleugnet wird. Der Beweis dafür ist, dass Rumi selbst für dieses Weltbild spricht, wenn auch in einer Sprache, verklärt durch poetische Bildsprache.

Als einen notwendigen Aspekt und nicht nur als ein wichtiges Instrument betrachtete Rumi den Verstand auf dem Weg zu Gott. In den zahlreichen Versen, in denen Rumi eine Fülle von Intelligenz legte, liegt der Beweis. Auch wenn andere Verse uns auffordern unser rationelles Denken zu verwerfen, können wir nicht behaupten dass diese Verse tote Buchstaben geworden sind.

Das intellektuelle Verständnis ein Schwerpunkt unter seinen Zeitgenossen und seinen eigenen Jüngern und dennoch eine Tatsache das Rumi viele Verse der Verharmlosung der Vernunft widmete. Rumi hatte keine Opposition gegen das rationale Denken und war er keine Ausnahme der Regel, er meinte nur, dass die Vernunft und Intelligenz alleine nicht die notwendige Energie liefern kann, um den Weg zu Gott zu durchqueren.

In denen er den Intellekt mit dem Engel Gabriel vergleicht, der den Propheten auf dem Mi'raj (Himmelsreise) geführt hatte, verdeutlicht er die notwendige Rolle der Vernunft in mehreren Passagen. Ohne dass Gabriel ihm den Weg zeigte konnte der Prophet durch die himmlischen Sphären reisen. In der Außenwelt spielt Gabriel die gleiche

Rolle wie der Intellekt in der inneren Welt. Selbst Gabriel musste vom Propheten Muhammad auf dem Weg zu Gott geführt werden.

Liebe ist nach Rumi der wichtigste Faktor auf dem Weg zu Gott. Liebe allein ist in der Lage, die Energie, die das richtige Verständnis in die Praxis umzusetzen ermöglicht. Wenn die Liebe vollständig überwiegt, kann erst darüber hinaus ein Punkt erreicht werden.

Ein weiterer Punkt muss in jeder Diskussion des Intellekts in den islamischen Texten in Erinnerung bleiben. Der Unterschied welches Rumi als ‚aql-i juzwi‘ und ‚aql-i Kulli‘, „partial Intellekt“ und „universal Intellekt“ bezeichnet. Sowie die Engel wurde die Intelligenz aus demselben Licht erschaffen, aber weil sich unser Verstand verdunkelt hat, ist er nur bruchstückhaft. Weil das Eigeninteresse und Stolz des menschlichen Ichs zu groß ist, ist der teilweise Intellekt blind. Dieser stützt sich auf seine eigene Klugheit und nicht auf Gott.

Erst wenn das Licht der universellen Intelligenz gefunden wird, das in der Außenwelt als Engel Gabriel verkörpert wird, kann der Gottsucher der Täuschung, Egozentrik und Unwissenheit entkommen.

Sowohl in der Offenbarung als auch in der spirituellen Reise, wie auch im Absteigen der Weisheit Gottes als auch zum Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott, spielt der Engel Gabriel eine sehr wichtige zentrale Rolle im Islam. Es ist der Engel Gabriel, der sowohl die Offenbarungen Gottes, die an erster Stelle von Gabriel an die Propheten übergeben wurde, als auch die Gottsucher und ihre Anhänger auf dem Weg zu Gott begleitet. Es gibt keine Möglichkeit zu Gott zu gelangen außer durch die Propheten, so wie viele Muslime und Rumi es deutet, und es gibt keine individualistische Spiritualität im Rumi Universum.

Insofern deutet Rumi das die Suche nach Wissen und Verständnis eine grundlegende Rolle sowie bei jeder Suche nach Gott spielt, jedoch sollten wir, müssen sogar, zwischen zwei Arten von Wissen unterscheiden. „Visionäres“ und „rationales Wissen“. Die Erleuchtung, die direkt aus dem universellen Geist kommt ist das „Visionäre Wissen“ und die chiffrierte Erkenntnis, bekannt als „partial Intellekt“ das „rationale Wissen“.

Ohne visionäres Wissen ist ein Aufstieg zu Gott nicht möglich, und deshalb, weil solches Wissen mit dem göttlichen Licht ident ist, welches in Gabriel abgebildet ist, ein Licht welches die Quelle der Weisheit und Rat auf dem Weg ist.

*„Nicht jeder Flügel kann über den Ozean fliegen
Nur durch Wissen direkt von Ihm gelangen sie zu Ihm.“*

Aufgrund der Tiefe in die Unzulänglichkeiten des individuellen Egos wirkt das Rationale Wissen, welches aus dem verdunkelten Licht des teilweisen Intellekts kommt, eher als Hindernis als eine Hilfe.

Rumi sagt deshalb ständig an seine Leser, dass sie sich auf die Weisheiten der Propheten und der Heiligen stützen sollen und ihre individuellen Versuche die Dinge zu verstehen aufgeben sollten. Das Herz muss in der Lage sein, die Dinge zu sehen wie sie sind, denn der Weg der Liebe wird durch Klugheit der partiellen Intelligenz versperrt.

*„Das partielle Intellekt ist ein Geier, du armer Wicht,
Seine Flügel sind mit Aas essen gebunden.
Der Intellekt der Heiligen ist wie Gabriels Flügel,
sie fliegen, Meile um Meile, im Schatten der Lotusbäume.
Spreche immer aus dem Herzen, niemals aus dem Verstand.
Deine Aufrichtigkeit und dein Mut werden auch für andere ein Beispiel sein
und wenn sie Dir zuhören, dann werden sie begeisternd ihr gewonnenes Herz
offenbaren.
Dieses „Sprechen des Herzens“ ist spirituelle Tat.
Es bedeutet, dass Du Wahres nur sprechen musst
und innerhalb deiner eigenen Grenzen und Dimensionen leben musst,
ohne jemals zu prahlen über Dinge, die Du nicht selbst leben kannst,
oder die Du anderen nicht geben kannst.
Das Sprechen des Herzens bringt Dir ein Geschenk,
wann immer du sprichst, bist Du immer im Recht.
Das Herz kennt die Wahrheit, kann nichts erzählen;
dem Verstand fehlt Erkenntnis, erzählt aber viel.
Lehne Dich aus und sprich aus dem Herzen und meide das Denken,*

dann siehst Du die Wunder, die zu dir zurückkommen in dein Leben.“

(Rumi zitiert nach Schimmel, 1993)

„Die intellektuelle Suche,

obgleich so fein wie Perlen oder Korallen,

ist kein spirituelles Forschen.

Dieses spirituelle Forschen ist auf einer anderen Ebene.

Spiritueller Wein ist eine andere Wirklichkeit.“³¹

1.2. Das soziale und kulturelle Leben in Anatolien zu dieser Zeit

Mawlana verbrachte die längste Zeit seines Lebens, bis zu seinem Tod 1273, im alten Ikonium, dem heutigen Konya in der Türkei (Schimmel, 1986). Konya galt schon immer als wichtiges Kulturzentrum und war eine wichtige Stätte des frühen Christentums. Viele christliche Mystiker wie Basilius der Große oder Gregor von Nyssa, die einen sehr großen Einfluss auf die Mystik dieser Region hatten, lebten nur einige Tagesreisen entfernt.

In der islamischen Mystik Anatoliens sind auch Spuren neuplatonischen Gedankenguts sichtbar. Rumi machte in seinen Werken auf Plato als großen Weltheiler in der Philosophie aufmerksam.

In Konya lehrte Rumi an der Madrasa und war durch sein Wirken sehr berühmt. Mawlana hatte mit seiner ersten Frau Gevher Khatun zwei und mit Kira Khatun, die er nach dem Tode von Gevher Khatun heiratete weitere zwei Kinder.³²

Erhebliche Änderungen im Leben von Rumi traten auf durch die Anwesenheit Tabriz's. Die Begegnung mit dem Wander-Derwisch Schamsuddin Tabriz fand im Jahre 1244 statt, der dann einen großen Einfluss auf Rumi hatte.

³¹ Schimmel, A., 1993, S. 367-396

³² Schimmel, A., 1986, S. 7-14

Seine starke Persönlichkeit und besonderen spirituellen Fähigkeiten inspirierten Rumi, so dass er sich ganz und gar der Mystik seines Freundes verschrieb. In Ihm fand er einen großen Lehrer.

*„Fern von Unglaube und Glaube eine Wüste liegt
Mitten in der offenen Wüste uns're Liebe liegt.
Wissende, die sich erreichen, sinken in den Staub –
Fern von Unglaube und Glaube Raum und Zeit, sie liegt.“*

Für viele Konyaer war Rumi eine wichtige Person. Er half Allen, den Armen, Vornehmen und den Einflussreichen des Landes. Ob sie Bettler, Kaufmänner oder Hofherren waren spielte keine Rolle, jedem wurde der Reihe nach Einlass gewährt und geholfen. Bei den verschiedensten, schwierigsten Problemen konnte man Rumi um Rat fragen. Deshalb löste seine Abwesenheit zu Neid und Eifersucht. Denn sein Orden erwartete die Erfüllung seiner Pflicht als Meister. Aufgrund der zugespitzten Lage ergriff Schamsuddin die Flucht, bevor es noch zu Schwierigkeiten kam.

Der Abschied seines großen Freundes und Lehrers, worüber er untröstlich war, brachte Rumi an einen neuen Wendepunkt seines Lebens. Er versenkte sich im Dichten, zog sich in die Welt des Inneren zurück, in seiner Hingabe an die Göttliche Urkraft der Liebe.

In Zeiten der Trauer und Verzweiflung, in all den Augenblicken, wo das Leben einen »im Stich lässt« und es den Anschein hat es gäbe keinen Ausweg, erkannte er das sich diese Liebe eben nur in widerstreitenden Erscheinungen enthüllt, wo sich sein Vertrauen auf die Weisheit und Liebe Gottes bewahrheitete. Es wird immer einen Sonnenaufgang geben, denn die Erde dreht sich weiter und wird sich auch immer weiter drehen.

In seinen Meditationen fand er eine sich drehende Welt. Alles im Universum dreht sich. Alles dreht sich um Allah (Gott). Alles ist in ständiger Drehbewegung, das Blut im

Kreislauf, die Menschen sich um bestimmte Lebensfragen, die Erde um sich selbst und um die Sonne, das Sonnensystem und die Galaxien drehen sich, das ist das Leben. Damit er dieses Drehen nachzuvollziehen und um in dieses kosmische Gesetz einzutauchen, begann auch er sich im Tanz um sich selbst zu drehen, um eins mit diesem göttlichen Drehen zu werden, mit dem Prinzip des Lebens, des Vergehens und des Auf und Ab.

Nach endlosen Phasen von Schmerz und Verzweiflung konnte die Vollkommenheit entstehen. Die Opferung von unzähligen Existenzen des Selbst, bis die Persönlichkeit aus der formlosen Masse der neue Mensch, der Heilige einsteigen kann.

Vieles wird sich auf lange Sicht als Nutzen erweisen, welches am Anfang wie Nutzlos aussieht sogar als Schaden. Denn Er sah, das jedes Nicht-Sein die Chance hat ein Sein zu werden und das Dinge nur durch ihr Gegenteil erkannt werden können. Denn jedes Leid trägt eine Freude.

Eine große Freude verspürte Rumi als Schamsuddin eines Tages nach Konya zurückkehrte Bruderküsse und Umarmungen, Rumi führte sogar einen Freudentanz auf, fast schon ulkiger Natur, denn er hielt die Rückkehr seines Freundes und Lehrers für einen Traum. Doch nach kurzer Zeit stieg die Empörung der Konyaer Gesellschaft wieder. Denn schnell versank er wieder völlig in der Liebe zu seinem alten guten Freund, trafen sich oft und verbrachten Tage und Nächte gemeinsam, was schließlich dazu führte das Rumi seine Arbeit völlig vernachlässigte.

„Gestern Nacht besuchte mich der Freund voll Übermut.

Ich bat die Nacht, mein Geheimnis zu verbergen.

Sie erwiderte: 'Sie Dich um, Du hältst die Sonne,

und Du bist haftbar für das Tageslicht'“

Rumi stellt den religiösen Gelehrten dar. Er, der Wunschheilige und große Vorbild, den alle verehren wollten. Die Situation, dass sich Rumi um seine sozialen Pflichten nicht nachkam, gefiel einigen Jüngern seiner Schule gar nicht. So planten diese die Einführung von Schamsuddin, wobei es zu Tötlichkeiten kam. Walad, Sohn Rumi's soll

dafür mitverantwortlich gewesen sein, dass der gute Freund und Lehrer Schamsuddin nie wieder nach Konya zurückkehrte, was Rumi seinem Sohn nie vergessen sollte.

Die Begegnung zweier gereifter Männer brachte eine unvergleichliche Flut von Ekstase die in Ihren Gedichten hervorgehoben wurden. Geliebter und Liebender waren darin für immer vereint.

*„Man sagt, die Liebe öffnet eine Tür
Von einem Herzen zum andern;
Doch wo es keine Mauer gibt,
Wo soll dann eine Türe sein?“*

*Ohne die Liebe
ist jedes Opfer Last,
jede Musik nur Geräusch,
und jeder Tanz macht Mühe.*

*Ihr sagt, er scheint verrückt zu sein -
Das kommt daher, weil die Musik,
zu der er tanzt,
für eure Ohren nicht geschaffen ist.“*

Die Erkenntnis von Rumi, das in allen menschlichen Handlungen ein stätiges Anstreben zum Aufstieg zu immer höheren Ebenen, die die Begegnung des Suchenden mit seinem Seelenführer stattfinden lässt. Grundlage

Die Liebe und Grundlage aller kosmischen Ereignisse ist das Prinzip des Aufstiegs. Man kann Freude in Zeiten des Kummers nur im Herzen finden, dies wusste Rumi.

*„Wenn die Nacht der Sinne
Von der Sonne der göttlichen Liebe erleuchtet wird,
Was braucht man noch den Wächter?
In diesem Moment wird der Verstand verschwinden
Wie die Kerze vor der Sonne;
Denn wenn man versucht, ihn an Gottes Tor zu bringen,
Ist der Verstand niedriger als Staub.“*

Die körperliche Hülle der Seele war für Rumi nur die leibliche Freude ohne einen tieferen Sinn darin zu sehen. Die enge Verbindung des Körpers mit den Wünschen, die Triebseele, die Nafs (Nefesh, Triebseele in der Kabbalah) galt es für ihn zu erzielen, denn sie war der Seelenteil, der den Menschen zu abscheulichen und unschönen Handlungen veranlasste. Eine absolute Notwendigkeit, eine lehrende Kraft ist zwar der Verstand, und die triebhaften Wünsche der Triebseele zu überwinden, wird aber von der Liebe zunichte gemacht.

Eine Vorstufe für die wirkliche Liebe, himmlische Hingabe war die weltliche Liebe sowie seine Vorgänger davor (Schimmel, 1986). Als metaphorische Liebe beschreiben die Sufis die Liebe der Menschen auf Erden. Dies bedeutet nichts weiter als das derjenige welcher mit Gott in Liebe ist, sich in der höchsten Stufe des Seins befindet.

Abdul-Hassan Sumnun, ein bekannter Mystiker des 9. Jahrhundert aus Bagdad, sagte:

*„Man kann ein Ding nur beschreiben,
Das subtiler als das betreffende Ding ist.
Nun gibt es aber nichts, dass subtiler als die Liebe ist.
Wie also sollte man sie beschreiben?“³³*

³³ Eflaki, 1978, S. 124 ff.

1.2.1. Das religiöse Leben³⁴

Im Islam existiert eine Gesinnung die selbstvergessene Liebe, den Tanz und die Musik als Gottesdienst zu feiern. Als Quelle dieser Tradition konnten Wissenschaftler neben dem Islam auch christliche, buddhistische, neoplatonische, schamanistische, pantheistische und zoroastrische Einflüssen finden.

Mawlana sieht in seinen Werken die Liebe als Hauptkraft des Universums. Er betrachtet das Universum als ein harmonisches Ganzes, welches mit allem anderen in einer Liebes-Beziehung steht. Diese Liebes-Beziehung ist nach Mawlana allein auf Gott gerichtet und erlangt seinen Bestand nur durch die Liebe Gottes.

Wenn der Mensch, der ein Teil dieses harmonischen Ganzen ist, lernt Gott zu lieben, kann es ihm gelingen die Harmonie mit sich selbst und dem Universum zu erreichen. Durch die Liebe zu Gott kann er in der Lage sein, nicht nur die Mitmenschen sondern die gesamte Schöpfung von Gott zu lieben.

Für Mawlana war die wahre Erfüllung im Leben Gott durch Liebe näher zu kommen. Was Rumi auszeichnete, war seine Begabung seine Überzeugungen in einer unerkennlich schönen Poesie umzusetzen.

„Komm! Komm! Wer du auch bist!

Wenn du auch Götzendiener oder Feueranbeter bist.

Komm wieder! Dies ist die Tür der Hoffnung nicht der Hoffnungslosigkeit.

Auch wenn du tausendmal dein Versprechen gebrochen hast.

Komm! Komm wieder!“

So wie viele andere mystische Dichter auch, benennt Rumi Gott als Geliebten den Menschen, welcher auf der Suche nach Gott ist, als den Liebenden. Er erzählt sowohl von der Trauer von Gott getrennt sein zu müssen, als auch von der Freude ihm näher kommen zu können.

Rumi verspottet und bemitleidet diejenigen, die Werte hochschätzen, die man mit Hilfe dieses verabscheuungswürdigen Glases erlangen kann. *„Verkaufe mir keinen*

³⁴ Schimmel, A., 1993, S. 369

bauchigen Tonkrug; ich, der ich einen fließenden Strom besitze, was soll ich mit dem Tonkrug?“ (Rumi: Diwan, 2/35). Und schließlich wendet er sich sogar mit Abscheu von den Begriffen ab, die die Unendlichkeit zu erklären versuchen. So verachtet er gar die Zahl »1«, die bei der Benennung der Einzigartigkeit und Einheit Gottes eine große Rolle spielt.³⁵

1.3. Seine Werke (Mawlana in seinen Werken)

Mawlana verbrachte sein ganzes Leben damit nach Gotteserkenntnis zu streben, seinen Nefs zu perfektionieren; Tugenden zu suchen; die auf diesem Weg Gereiften, Berauschten zu ehren bzw. diejenigen, die noch fehlerhaft waren auf den rechten Weg zu führen; die Willigen auf diesem Pfad zu ermahnen und die Wahrheit zu verbreiten. Sein Leben ist von Anfang bis Ende voll vom Eifer spirituelle Werke hervorzubringen. Aus dieser Sicht ist es schwierig Mawlanas Werke aufzuzählen, den Wirkungsgrad seiner Taten und Worte auf seine zeitgenössischen Gelehrten und auf die Sufis nach seiner Zeit abzuschätzen. Es wird wohl auch nach jahrelangen Mühen nicht möglich sein, dies nachzuvollziehen. Da seine Worte und mündlichen Lehren nicht alle aufgezeichnet wurden, ist es wahrscheinlich, dass das meiste davon verloren gegangen ist. Deswegen werden wir uns natürlich nur mit seinen verfügbaren Werken auseinandersetzen können.³⁶

Wir wissen, dass Mawlana zahlreiche Werke auf persisch verfasst hat. Weiters gibt es noch wenige türkische Gedichte und einige türkische Sätze in seinen Gedichten. Hätten wir das ursprünglich auf türkisch verfasste und niedergeschriebene und erst später ins Persische übersetzte Original des “Mecalis-i Saba” zur Hand, nähme es bestimmt einen hohen Stellenwert in der türkischsprachigen Literatur ein. Wir wissen, dass der seinerzeitige Intellektuelle Mawlana während seiner Ausbildungsjahre in Damaskus

³⁵ Schimmel, A., 1993, S. 369

³⁶ B.Fürüzanfer, Mewlana Celaleddin, 1963, S. 200

Hebräisch gelernt hatte und mit 24 Jahren, nach seiner Ankunft in Konya, auch Griechisch gelernt hatte.³⁷

Es existieren auch Gedichtfragmente in diesen beiden Sprachen in seinem Diwan. Abgesehen davon gibt es auch Schriften und Gedichte Mawlanas auf arabisch.

Nach Öztürk (2002) ist Rumi einer der größten Dichter der persischen Sprache. Er reifte literarisch in seiner türkischen Heimat und brachte dort seine Werke hervor. Eine häufig diskutierte und falsch gedeutete Haltung von Rumi besagt, dass er eine negative Sicht zu den Türken vertrat. Welche Gründe es für solche Diskussionen auch geben mag, nach Öztürk (2002) gibt es die Tatsache, dass Rumi über die Türken klagte und dass seine Einstellung sich in seinem Werk niederschlägt. Diese Haltung kann seinerseits eine poetische Übertreibung oder eine emotionale Reaktion auf Dinge, die für ihn nicht vereinbar waren, sein. Manchmal beschrieb er die Türken als streitsüchtig, kompromisslos, peinigend, hart und manchmal sogar als grausam. Die Verbindung zwischen dem iranisch islamischen Denken und der türkischen Seele stellt Rumi in der Lyrik dar.

Obwohl er ein Freund des Volkes war, blieb seine Sprache und sein Stil persisch. Menschen die in Angelegenheiten der Kunst und des Stils unter dem Einfluss einer bestimmten Kultur stehen, kann man nicht als volksfeindlich sehen.

Ein direkter oder indirekter Ursprung vieler grosser Meister der Diwan Literatur kommt aus dem Mewlewi-Orden. Auch eine grosse Rolle spielt der Orden bei der Begründung und Entwicklung der osmanischen Diwan-Literatur.

Zwei grosse Einrichtungen gab es im osmanischen Reich, die von Anfang bis zu dessen Untergang kulturellen Einfluss ausübten, den Mawlawi- und den Bektasi-Orden.

Nach der Epoche der Seldschuken hatte Rumi und der Mawlawi-Orden einen grossen Einfluss auf die intellektuellen Schichten ausgeübt, insbesondere im Bereich der Musik, Literatur, Unterhaltung und Weltanschauung.³⁸

Mittels Stiftungen übten einige Mawlawi-Orden einen grossen Einfluss auf breite Gesellschaftskreise in der Anfangszeit, als der Orden seinen Charakter zur Volksverbundenheit noch nicht verloren hatte.

³⁷ H.Z.Ülken, T.Tefekkür Tarihi 1934, S.190

Çelebi, A. H., 1957, S.60

³⁸ Öztürk, Y. N., 2002, S. 27

Die städtische Mittelschicht und insbesondere die Dorfbewohner wurden von dem Bektaschi-Orden beeinflusst. Ein Mewlewi, Dichter Nef'i (gest. 1635), befreite die Schule von Baki von ihrer Künstlichkeit und machte sie noch aussagekräftiger.

Einem der grössten Dichter der osmanischen Diwan-Poesie Nedim (gest. 1730) wurde der Weg bereitet mit seinen literarischen Themen und Formen. Auch Nesati Ahmet Dede (gest. 1673) war ein Mewlewi. Ohne dabei an stilistischer Gewandtheit einzubüssen, verstand er meisterhaft Aussage und Phantasie harmonisch zu verbinden.

Einen grossen Einfluss auf später folgende Dichter hatte die Schule von Nesati Ahmet Dede. Einer von ihnen war Seyh Galip (gest. 1799), der der Dichtung eine völlig neue Richtung gab und unter anderem den neuen Klassizismus, der in Persien aufkommt in die Diwan-Poesie einführte.

Die den Sufismus zu einem Element der Diwan-Dichtung machten, waren Anhänger der Mewlewi-Ordens. Der lange Einfluß anderer Sufi-Dichter wie Yunus Emre oder Aşık Paşa sei hier keineswegs verleugnet, er war jedoch weitaus geringer. Zweifellos wären Nef'i, Nabi und Seyh Galib auch Meister der Diwan-Dichtung geworden, wären sie denn keine Mewlewis gewesen. Sicherlich hätten sie sogar unter dem Einfluß der persischen Literatur und ihrer Dichter vom Sufismus berichtet. Die sprachlichen, stilistischen und begrifflichen Besonderheiten des Mewlewi-Ordens brachten eine eigene Literatur hervor, die innerhalb der Diwan-Literatur klar von den anderen Strömungen zu trennen ist. Zwar sind fast alle dieser Mawlawi-Dichter auf den Gebieten der Kasiden und Ghaselen auch den Diwan-Dichtern zuzuordnen. Jedoch sind einige ihrer Gedichte mit all ihren Besonderheiten als Mewlewi-Gedichte zu betrachten. Sie sind sogar dermaßen deutlich vom Geist des Mewlewi-Ordens geprägt, daß sie ohne Erläuterungen völlig unverständlich bleiben. Halten wir also fest: Die Mewlewi-Dichter zählen zu den Meistern der Diwan-Literatur. Ihre Gedichte bewegen sich im formalen und ästhetischen Rahmen dieser Literatur. Diese Dichter verfaßten aber auch Gedichte, die diesen Rahmen sprengen und die einen solch starken Bezug zum Glauben und zu den Ritualen des Mewlewi-Ordens haben, daß sie ohne deren

Kenntnisse nicht zu verstehen sind. Daher gibt es innerhalb der osmanischen Diwan-Literatur auch eine eigene Mewlewi-Dichtung.³⁹

1.3.1. Mathnawi

Literaten definieren Mathnawi als Gedichtegattung, die zwei Verszeilen (*misra*) in einem Reim verbinden, in einem einheitlichen Versmaß dargestellt, aber vielfältig in der Reimform sind.

Schon seit den Zeiten der Popularität von persischen Gedichten, haben Dichter Mathnawi geschrieben. Doch heute versteht man unter Mathnawi nur den Mathnawi des Dschalaleddin.

Da Tschelebi Husamuddin erkannte, dass didaktische Werke in der Art wie die *Ilahiname* "Ode an Allah", oder *Mantiku't-Tayr* "Vogelgespräche" recht gefragt waren, bat er seinen Scheich, einen Mathnawi zu entwickeln, der es ermöglichen sollte die Derwische mehr mit Normen und Wahrheiten des Sufismus zu inspirieren, da die bis zu dieser Zeit verfaßten Ghasele eher an die breite Masse herankamen und sie doch einbißchen mehr die Mathnawi Richtung ansprechen sollten. Da holt Mawlana aus seinem Vorwort ein 18 Doppelverse enthaltendes Schriftstück hervor und sagt ihm, er hätte sich das Gleiche gedacht. So beginnt die Dichtung des Mathnawi. Mawlana spricht, Tschelebi Husamuddin hält die Einfälle seines Meisters fest. Kaum war das erste Band fertiggestellt, verstirbt Hüsameddins Ehefrau, worauf die Arbeit für zwei Jahre eingestellt wird. Danach wird auf den Wunsch Tschelebis die Dichtung fortgesetzt und auf diese Weise kommt in mindestens sieben bis acht Jahren ein aus sechs Bänden bestehendes gigantisches Monument zustande.⁴⁰

Die Geburt dieser melodischen Weise in himmlischem Ausmaß, dieser göttlichen Stimme, haben wir, wie schon erwähnt, Tschelebi Husameddin zu verdanken. Mit schätzungsweise mehr als 26.000 Doppelversen ist das Mathnawi, das wir auch in quantitativer Hinsicht ein Werk in gigantischem Ausmaß nennen können, das berühmteste Produkt nicht nur Mawlanas, sondern vielleicht der gesamten mystischen

³⁹ Öztürk, Y. N., 2002, S. 28-29

⁴⁰ Çelebi, A. H., o. g. W., S. 62

Literatur. Diese hatte schon von je her in jedem Bereich der islamischen Welt, insbesondere in Indien und im Iran große Geltung, doch übte sie auf die Türken Anatoliens schon ab ihrem ersten Erscheinen großen Einfluß aus.⁴¹

Fuad Köprülü meint: "Jedoch kann man nirgends im Mathnawi derartig blendenden Funken, die eigenen Grenzen übersteigenden, weiten und tiefen Gedanken begegnen, wie dies im Diwan-i Schams-ul Hakayil der Fall ist. Dieses Werk wurde einzig mit der Absicht geschrieben um den Rechtschaffenen den rechten Weg zu zeigen. Es ist ein Produkt ethisch-mystischer Didaktik und wurde natürlich mit Bedacht auf das durchschnittliche Niveau der Bevölkerung geschrieben."⁴²

Das Mathnawi ist dasjenige Werk Mawlanas, das den größten Ruhm fand. Während Katib Tschelebi 26.660 Doppelverse Mawlanas aufzeigt, zählt der berühmte Mawlawi Dichter Nesib Dede 26.810 Doppelverse. Scheich Galip, der sagt das Mathnawi 14 mal gelesen zu haben, kommt zum gleichen Schluß.⁴³

In einem Artikel der "Islam Enzyklopädie" des türkischen Bildungsministeriums wird die Zahl von 25.700 Doppelversen festgehalten.⁴⁴

Mawlana begann das Mathnawi im Jahre 1260. Der erste Band wurde nach einem Jahr fertiggestellt. Nach einer Pause von zwei Jahren begann er 1263 mit dem zweiten Band, das er *Saykal-i Ervah* (Spiegel der Seelen) nannte. Schließlich beendete er sein Werk 1267 mit dem sechsten Band, das er *Hüsamname* nannte.

Obwohl das Mathnawi ursprünglich in Persisch geschrieben wurde, beinhaltet es arabische Gedichte und auch türkische Worte wie "çiçek, kaş, göz, üzüm", also Blume, Braue, Auge, Traube usw.⁴⁵

Das Mathnawi ist Mawlanas systematisches und philosophisches Werk. Darin ist Mawlana nicht nur ein Dichter, sondern vielmehr ein Denker, der ein mystisches Konzept in Dichtersprache ausdrückt. Deshalb äußert sich im Mathnawi das Gedicht als Mittel zum Zweck und der Gedanke als das zu erreichende Ziel und die Kunst wird aus didaktischer und ethischer Notwendigkeit nach eigenen Vorstellungen eingesetzt.

⁴¹ Fürüzanfer, 1963, S. 212-213

⁴² Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 1960, S. 253

⁴³ Çelebi, A. H., o.g. W., S. 63

⁴⁴ İslâm Ansiklopedisi Band 3, 1982, S. 958

⁴⁵ Çelebi, A. H., o.g. W., S. 63

Zweifelsohne wurde dieses Werk, das eine äußerst schwierige Philosophie wie die des Attar lehrt, mit der Absicht verfaßt um hauptsächlich das Volk anzusprechen.

Das gesamte Werk wurde in parabolischer Sprache geschrieben. Mystische, philosophische und ethische Normen werden in gleichnishaften Geschichten dargestellt. Diese Geschichten bestehen aus unterschiedlichen Niveaus. Manche tragen feine und tiefe Bedeutungen um Denker anzusprechen, andere sind in einfacher und leicht verständlicher Sprache geschrieben, um das einfache Volk und Kinder anzusprechen.

Auch in den Geschichten des Mathnawi gliedert sich Mawlanas persönliche Arbeitsweise wie folgt: Er beginnt mit einer Erzählung, noch bevor diese beendet ist, trägt er schon eine zweite und eine dritte Geschichte vor. Dann kehrt er zur ersten Geschichte zurück und vollendet diese. Manchmal wird angekündigt eine unvollendete Erzählung aus einem Band im nächsten zu vervollständigen.⁴⁶

Rumis Mathnawi ist sowohl gebildeten als auch weniger gebildeten Menschen zugänglich. Das Mathnawi geleitet neue Anwärter auf den Sufipfad, weist aber auch Fortgeschrittenen und sogar jenen, die bereits die höchsten Ränge dieses Pfades erklommen haben, den Weg. Rumi ergreift uns mit seinem Mathnawi und führt uns in die Gegenwart Gottes. Rumi selbst sagt: *„Nach uns (wenn wir gestorben sind) wird das Mathnawi den Charakter eines Scheichtums annehmen. Es wird den Wahrheitssuchenden Orientierung bieten und ihnen den Weg zu den höheren Stufen und zum letzten und höchsten aller Ziele weisen.“*

Rumis Mathnawi besteht aus Geschichten aus dem Qur'an, überlieferten Erzählungen, Vorkommnissen aus dem Alltag in Konya, Legenden und Fabeln. Das Mathnawi geht weit hinaus über die Grenzen des Sufismus und stellt zeitlos ein Nachschlagwerk der Weisheit dar.

Die ersten achtzehn Doppelverse im Mathnawi haben eine besondere Stellung. "Das Lied der Rohrflöte" handelt von der Sehnsucht der Rohrflöte nach dem Schilf und sie von Rumi selbst handgeschrieben.

⁴⁶Çelebi, A. H., , o.g. W., S. 65

Das Mathnawi besteht in der Folge aus Geschichten, die oft nicht immer gleich erkennbar, ineinander übergehen und in immer kleinere Verzweigungen weiter gehen. Es wird beispielsweise in die Erzählung von einem König, welcher seinen wahren Meister durch einen unglückliche Liebe findet, die Geschichte von einem entblößtem Papagei eingefügt und auch eine Abhandlung über gutes Benehmen. In einer anderen Geschichte, die von einem Hasen und einem tyrannischen Löwen handelt, macht Rumi Ausflüge zu König Salomon und erzählt auch von den Vorteilen von Mühe und Vertrauen auf Gott. Zwischen diesen Geschichten zitiert Rumi aus dem Qur'an und führt Hadithe an, die er erläutert. Diese recht einfach verständlichen Erläuterungen ermöglichen dem westlichen Leser einen Umgang mit seiner eigenen religiösen Herkunft und machen der Menschheit die Allgemeingültigkeit aller heiligen Bücher verständlich.

Die meisten dieser Geschichten stammen sicherlich von seinem Vater, von Sayyid Burhannaddin oder von Schams-i Tabrizi, andere möglicherweise aus Büchern, die er gelesen hatte. Aber es wurde bereits angesprochen: Die Geschichten des Mathnawi waren nicht zur Unterhaltung gedacht, sondern dienten Rumi als Mittel zum Zweck; das heißt, um bestimmte spirituelle Wahrheiten und Botschaften zu vermitteln. In seinen Geschichten verliert Rumi nie die Moral aus den Augen. Einige von ihnen unterstreichen bestimmte Wahrheiten, mit anderen verfolgt Rumi das Ziel, seine Botschaft klarer zum Ausdruck zu bringen.

Manche Geschichten im Mathnawi sind lustig, andere geradezu obszön. Manche stammen aus der indischen Mythologie, andere aus der griechischen oder römischen Literatur. Die Fabelsammlung Kalila und Dimna (aus der persischen Klassik) findet sich ebenso im Mathnawi wie die Geschichten des römischen Dichters Apollon. Rumi nahm all diese Geschichten in sein Werk auf, weil er die bereits an anderer Stelle zitierten Worte des Propheten Mohammed beherzigte: Die Weisheit ist der Verlorene Besitz des Gläubigen. Er holt sie sich überall dort zurück, wo er sie findet. So griff Rumi auf alle möglichen Geschichten zurück, die ihm geeignet schienen, die Gläubigen zu unterweisen. Ihm lag also nicht daran, die Menschen zum Lachen zu bringen; vielmehr wollte er ihnen Wissen und Rat schenken.⁴⁷

⁴⁷ Can, S., 2007, S. 32-34

1.3.2. Diwan

Das *Diwan-i Kebir* (der große Diwan), das die Gesamtheit seiner Gedichte enthält und einige daraus entnommene und ebenfalls im *Diwan-i Schams ul-Hakaik* enthaltene Gedichte waren zum Großteil nach der Trennung von Schams entstanden. Insgesamt enthält der Diwan-i Kebir 97.927 Doppelverse.⁴⁸

Doch nicht alle Gedichte weder in den handgeschriebenen, noch in den gedruckten Diwans gehören Mawlana. Nach B. Füruzan, sind Mawlanas Werke hauptsächlich lange lyrische Gedichte (Ghasele) und enthalten unverfälschte und geistreiche Ideen. Er schenkte sufistischen Ausdrücken keine Bedeutung und wählte hauptsächlich leichte und schwingende Versmaße.⁴⁹

Deshalb kam es zeitweise zur Verwechslung mit Dschamaluddin Isfahanis, Schams-i Tabesis und Enveris Gedichten. Wer mit Mawlanas Gedichten vertraut ist, kann diese mehr oder weniger auseinanderhalten. Manche seiner Lyriken wurden von Salahaddin Zerkup, im Namen von Husameddin Dschelebi verfasst, und sind nicht mehr als insgesamt hundert Ghasele.

Jedoch wurden im ersten Paarreim der Ghasele in der Sammlung *Worte*, wie *Hamuş*, *Hamuşkün* (schweigen, der Schweigende; eine Bezeichnung, die sich Mawlana selbst gab) sehr selten gebraucht. Wer von der Beziehung Mawlanas zu Schams nicht weiß, glaubt dies wären in persisch geschriebene Lyriken von Schams. Er hätte diese wertvollen Doppelverse verfasst. In Wirklichkeit kennt niemand Schams als Dichter.⁵⁰ Doch besteht kein Zweifel daran, dass der Grund dieser Eigenschaft, Mawlanas Euphorie, Unentschlossenheit, und in Wahrheit seine Dichterei, Ghaseldichterei, als Ergebnis seiner Liebe und Verbundenheit zu Schams zustandekam.

Dieser Religionsgelehrte erwarb unter der Gunst des Schams eine attraktive Sprache, ein warmes Wesen und wurde vertraut mit der Dichterei. Ständig den Blick von der

⁴⁸ Çelebi, 1957, S.60,

⁴⁹ Fürüzanfer, B. 1963, S. 200-201

⁵⁰ o.g. W., S. 201 – 202

Ursache abgewandt auf den Verursacher gerichtet, hat Mawlana inspiriert von seiner Liebe zu Schams, das Ergebnis dieser Inspiration, seine Gedichte, stets mit dessen Namen bzw. mit seinem Alias Schams verziert.⁵¹

Obwohl die meisten seiner Gedichte persisch sind, ist darunter auch ein beträchtlicher Anteil an arabischen Gedichten enthalten. Weiters sind in begrenzter Zahl auch türkische, hebräische und griechische Gedichte vorhanden. Diese bestehen laut Walad Tschelebi aus 28 Teilen und sind in vulgärem Griechisch geschrieben.⁵² Insbesondere, dass jeder Vers dieser Gedichte in einer anderen Sprache verfaßt wurde, läßt ganz ohne Zweifel erkennen, dass sie geschrieben wurden um eine Art Kosmopolitismus zu propagieren: "Zweiundsiebzig Völker als Eines sehen".

Der Diwan ist zweifelsfrei sein wichtigstes Werk, das seine literarische Stärke zeigt. Zusammengesetzt aus 20 *bahir* (Abschnitten) und zwanzig Diwanen, 40 selten gebrauchte Vierzeilern (*vezn*), die sich aus verschiedenen Themen zusammensetzen, in erster Linie aus Diwanen und Rubais bestehend, bildet dieses Werk aus 22 einzelnen Diwanen eine gigantische Sammlung.

In diesem Werk gebraucht Mawlana Worte, die das Schweigen gebieten, wie *Hamuş* (der Schweigende), *megu* (sagen), *zeban* (Sprache), *derkeş* (der Verstehende).

Mawlana, der die Mathnawi-Literatur (Dichtkunst in Doppelversen) und die Literatur des Sufismus inspirierte, besingt in seinem Diwan sein Herz. Diese Gedichte sind der lebendige Beweis göttlicher Lyrik. In diesem großen Werk können wir Mawlanas brodelnde Ekstase sehr nahe miterleben. Die Mehrheit der Gedichte bezeugt die persönliche Kreativität Mawlanas.

Die Bedeutung dieses Diwan liegt nicht so sehr im bescheidenen Ausdruck wahrer Lust und Begeisterung, hervorgebracht durch die Anwendung literarischer Muster, als viel mehr darin, einen Widerschein für sentimentale und individuelle Erlebnisse zu finden.

⁵¹ Kabaklı, A., 1982, S.290

⁵² Çelebi, A. H., 1957, S. 110

1.3.3. Madschalis-i Sab`a (Sieben Sitzungen)

Die Sieben Sitzungen bestehen aus den Vorträgen Mawlanas zu seiner Zeit als Lehrer, die er auf türkisch hielt, und die später von einem namentlich Unbekannten ins Persische übersetzt wurden. Dass das Original verloren ging, berichtet Dr. F. Nafiz Uzluk, einer der Nachkommen Mawlanas.⁵³

Dieses Werk beinhaltet sieben Predigten, die jede eine Sitzung, dh. ein Kapitel bestehend aus einer arabischen Freitagspredigt, darstellt. Erst kommt ein Bittgebet auf Arabisch und Persisch, gefolgt von einem Hadithkommentar und einer Erklärung, danach folgt eine Art Qur'an-Interpretation. Alle diese Predigten tragen einen ethisch-mystischen Charakter.

Eine alte Ausgabe dieses Werkes befindet sich in Üsküdar/Istanbul in der "Selim Ağa" Bibliothek (Eintrag Nr. 567). Dieses Werk zeigt deutlich Mawlanas erste Entwicklungsphasen und beinhaltet nur wenig Sufismus mit übertriebenem Bestreben nach Ästhetik.

1.3.4. Fih-i Mafihi (Über das Sein und nicht Sein)

Dieses Werk, das soviel wie "Das was im Inneren drin ist" bedeutet, welches Mawlanas Predigten und gute Ratschläge festhält, ist ein gelungenes ethisch-sufistisches Werk. Im Hinblick darauf, dass dieses Mathnawi die persönlichen Kommentare und Einstellungen Mawlanas beinhaltet, wurde es vermutlich im Haus Mu'inuddin Pervanes oder an Orten, an denen er zugegen war gesprochen. Die meisten Abschnitte sind ihm betreffend gesprochen. Einige Themen dieses Werkes stellen auch Antworten auf Mu'inuddins Fragen dar.

Wie im Mathnawi enthält das Fih-i Mafihi etliche Geschichten und man stößt auf einige wichtige Punkte, die das politische Leben des XIII. Jahrhunderts thematisieren. Diese sind vor allem im Hinblick auf die türkische Geschichte zur Zeit der Seldschuken von besonderer Wichtigkeit.

⁵³ Mecalis-i Seb'a İstanbul 1937, S. 15

1.3.5. Weitere Werke

Mawlana hat neben diesen aufgezählten Werken noch Briefe, die *Mektubat*. Diese Werke wurden 1937 zum ersten mal von F. Nafiz Uzluk, einer seiner Nachkommen, ins türkische übersetzt. Das Mektubat hat keinen besonderen Wert aus literarischer oder philosophischer Sicht, sondern seine Bedeutung liegt vielmehr darin, dass es eine Urkunde, einen Nachweis betreffend die Geschichte der Seldschuken darstellt.

Auch wenn weiters kleinere Schriften, wie Tiraschname, Khirkai-kamil, Khabname und Aschkname Mawlana zugeschrieben werden, so ist es doch sehr zweifelhaft, dass diese tatsächlich seiner Hand entstammen.

2. Das intellektuelle Leben Mawlanas

2.1. Der Sufismus Mawlanas

Leyse fi cübbeti sivallah.

(Niemand ist unter meiner Robe außer Allah)

Dschunaid aus Bagdad

Bis hierher haben wir Mawlanas Leben und geistige Entwicklungsstufen bis zu dem Zeitpunkt seiner Begegnung mit Schams, wo er 34 Jahre alt war, geschildert. Von da an fallen die Unterschiede zwischen der fest an die Grundüberzeugung (der Akida) der Ehl-i Sunnah gebundenen Mystik Al-Ghazalis und der sich neu entfaltenden heranreifenden Eigenarten seiner eigenen Schule auf. Natürlich werden wir hier auf seine sich entwickelnde Mystik und dessen Eigenschaften eingehen.

Wir können die islamischen Mystiker in drei Gruppen aufteilen:

- a) Die Gründer einer integral metaphysischen sufistischen Mystik der Einheit des Seins (wahdat el-wudschud), mit Muhiyuddin Muhammad ibn Arabi an deren Spitze.
- b) Diejenigen, die die Wissenschaft (Ilm) von der Überzeugung (Iman) trennen und letzteren als Heilung des Verstandes sehend den Sufismus in ein Ethik-System verwandeln. An deren Spitze steht der Rechtsgelehrte und Philosoph Al-Ghazali.
- c) Diejenigen, die die Manifestation der "Einheit Gottes" in der "Materie" und den Begriff "göttliche Liebe" als höchst ästhetische Ausdrucksform des Sufismus einführten. An deren Spitze finden wir Mawlana Dschalal ad-Din Rumi und Mahmud Schabstari.⁵⁴

Somit sind im Klassischen Anatolischen Sufismus des XIII. Jahrhunderts zwei Meister führend. Während einer von ihnen, Sadruddin Konevi, den Einfluss des westlich geprägten Sufismus repräsentiert und damit eine starke Strömung innerhalb der

⁵⁴ H.Z.Ülken, 1933, Band 2 S. 93

Geschichte anatolischer Geistesgeschichte formt, ruft der andere, Mawlana Dschalaladdin, eine andere Strömung, den ästhetischen orientalischen Sufismus, vereint mit den örtlichen Einflüssen, ins Leben.

Da er all seine Kraft auf die Kontemplation setzt, nimmt bei Mawlana die Ästhetik einen höheren Stellenwert ein als die Ethik.

Das prägnanteste Kennzeichen, besonders der Poesie Mawlanas, ist sein überaus intensives Naturgefühl. Für Mawlana ist die Natur weitaus mehr als nur Offenbarung Allahs, sodass pantheistische Übertreibung ein Zustand ist, der bis dahin bei kaum einem muslimischen Dichter zu finden war.⁵⁵

Weiters fallen buddhistische und neoplatonistische Strömungen auf. Wenn wir das folgende, etwas seltsame Gedicht lesen, das diese beiden Denkweisen scheinbar zu vereinen sucht, stellen wir deren beeindruckenden Einfluss fest:

“Ich starb als Stein und wurde als Pflanze geboren. Von der Pflanze stieg ich auf zur Stufe der Tiere und wurde schließlich wiedergeboren in der Gestalt eines Menschen... Wieder vom Menschsein gestorben, wurde ich zum Engel. Auch dieses Engelsein werde ich verlassen. Denn: “Alles außer deinem Antlitz wird vergehen” (aus dem Qur’an). Ich werde aufsteigen, über die Engel und werde etwas Noch-nie-Gesehenes, Unbekanntes sein. Ich werde ein Nichts sein, Nichts... Nun höre was dein Erganon spricht: “Von Allah kamen wir, zu Allah kehren wir zurück (aus dem Qur’an).”⁵⁶

Die Absicht, die hinter diesen Ableitungen liegt, ist die Vereinigung mit Gott. Die individuelle Seele ist stets bestrebt in dieses Lichtmeer einzutauchen und damit Eins zu werden. *“Er ist, überall, außerhalb dieses Universums, an einem Ort, wo man nicht seiner kleinsten Spur begegnen kann, im Herzen seines Geliebten.”*

Ab dem Zeitpunkt, wo die individuelle Seele seine eigene Existenz begreift, schenkt er dieser beglückenden Einladung Gehör. Das aufmerksame Ohr vernimmt im Rauschen der Bäume, im Zwitschern der Vögel, im Klang des Ney eine geheimnisvolle Stimme, die sagt: *“Komm!”*, wie Mawlana es in seinem Gedicht beschreibt.

⁵⁵ Celebi, A. H., 1957, S. 47-48

⁵⁶ o.g. W. S. 48

“Ich bin das Licht des Morgengrauens, die Brise des Abends. Ich bin das Seufzen des Waldes, das Rauschen der Wellen. Ich bin der Mast, das Ruder, der Kapitän und das Schiff. Ich bin der Felsen, an dem das Schiff zerbricht. Ich bin der Vogelhändler, der Vogel und die Falle. Ich bin das Bild, der Spiegel, die Stimme und das Echo. Ich bin das Schweigen, der Gedanke, die Sprache und der Laut. Ich bin der Klang des Ney. Ich bin die Seele des Menschen. Ich bin der Funke aus den Steinen. Ich bin die Goldader der Minen. Ich bin die Rose und die von ihr verführte Nachtigall. Ich bin der Arzt und der Kranke, das Gift und das Gegengift. Ich bin die Süße und die Bitterkeit, Honig und Oleander. Ich bin die Stadt und sein Wächter, sein Belagerer und sein Schaf. Ich bin die Kette aller Seienden, der Kreis der Welten, der Rang der Geschöpfe. Ich bin der Fall und der Aufstieg der Menschheit.”

Für ihn ist das Diesseits das Universum der Differenzen, Widersprüche, Täumereien und Spielereien. Das Jenseits ist das Universum der Einheit. Die Vielfalt der Formen und ihre Erscheinungen, ihre Widersprüche zueinander verschmelzen in Harmonie miteinander.

Dieses Universum kann nur durch Einsicht erfasst werden. Doch muß man ein Talent für diese Einsicht besitzen. Um das zu Begreifen bedarf es besonderer Mühe und eines starken Willens. Mit seinem freien Willen (irade-i cüziye) und seiner Bereitschaft/Entschlossenheit formt der Mensch sein eigenes Schicksal.

In jedem Teilchen des Universums steckt eine vollkommene Schönheit. Es gibt nichts Unschönes im Universum. Doch um diese Vollkommenheit zu sehen, muss man den Mut aufbringen hinzusehen. Sobald diese Vollkommenheit sichtbar wird, beginnt der Sehende sich darin aufzulösen. Er verliert sich in der Ganzheit der Schöpfung.

Der sich bei Mawlana unter verschiedensten Einflüssen formende, insbesondere durch den Kern des Islam inspirierte, Sufismus ist völlig anders als bei Muhyiddin-i Arabiy, ästhetischer Natur. Anders als bei pantheistischen Strömungen, ist er fern davon ein komplett metaphysisches System zu sein, und hat diese Absicht auch gar nicht. Das ist auch der Grund, warum der Einfluss Mawlanas im Gegensatz zum Einfluss

Muhyiddins in die Geistesgeschichte Anatoliens, als Sieger hervorging. Wenn wir seinen Einfluss zudem aus ästhetischer und psychologischer Sicht beurteilen, müssen wir seine große Rolle in der türkischen Ideengeschichte anerkennen.

Mawlana beherrscht zudem, wie einer der islamischen Philosophen Mansur al-Halladsch, eine mystische Philosophie der Liebe. Seine Philosophie ist die der Liebe, also der Einheit. Diese Philosophie stärkt all seine Ideen mit ästhetischem Ausdruck und psychologischer Analyse. Nach Halladsch sind seinem Stil folgend noch folgende Mystiker zu erwähnen: insbesondere Mahmud Shabestari (etwa 1320) mit seinem Werk *Gulshan-i Raz*, und der berühmte Sufiker Umar Ibn al-Farid (1181 – 1235), der abgesehen von seinem Divan auch für sein Werk *“Kaside-i Hamriye”* bekannt ist.⁵⁷. Zwischen ihnen und Mawlana kann man auch eine starke Ähnlichkeit im Ausdruck und in den Ideen erkennen. Das geht so weit, dass sich in der arabischen und persischen Mystik langsam entwickelnde Strömungen der ästhetischen Interpretation von *“Vahdet-i - Vucud”*, also der *“Einheit von Schöpfer und Geschöpf”* bei Mawlana gänzlich ausreifen.

Daher ist es angebrachter ihn nicht als Nachahmer oder Ideensammler, sondern vielmehr als die vollkommene Verkörperung einer neuen Strömung innerhalb des islamischen Gedankengutes zu bezeichnen.

Bei Mawlana herrscht die Farbe und der Klang Anatoliens. Die Spiritualität Mawlanas, der unter zentralasiatischem und persischem Einfluss, mit persischer Literatur und Denkweise gereift war, ist geprägt von dieser fundamentalen Farbe und Seele. Tatsächlich stützt er seinen diesen Aspekt einerseits an den an die Scharia gelehten Sufismus Nadschmaddin Kubras bzw. seines Vaters, Baha' uddin Walads, andererseits an die mystische Literatur Fariduddin Attars und Hakim Sanais und führt gleichzeitig die feine und lyrische Kunst Omar Ibn-ul Farids weiter. Doch konnte sich die tiefe und vielseitige Kultur, die er auf seinen zwanzig Jahre dauernden Reisen erworben hatte, erst in Anatolien herauskristallisieren und so bildete der, einerseits mit Hilfe der arabischen und persischen Literatur an die islamische Religion gebundene, und andererseits mit Hilfe seines Griechisch an die griechische Zivilisation gebundene,

⁵⁷ Brockelmann, C., 1996, Band 1, S. 440

Mawlana eine Brücke zwischen zwei Zivilisationen, zwei Weisheiten. Man kann den Einfluß der iranischer Weisheit mit dem Focus auf den Menschen, und des iranischen Sufismus mit einwenig Neoplatonismus erkennen.

Mawlana greift in seiner Philosophie so gut wie nie auf die Logik und die Dialektik zurück. Sein Stil äußert sich eindeutig/direkt durch den Gebrauch von Metaphern und Parabeln. Das Fehlen eines Systems, das sämtliche Angelegenheiten weder theoretisch noch praktisch umfasste, war der Grund für seine Widerstandslosigkeit gegen Muhyiddins Einflüsse.⁵⁸

Zudem, stellt dieser Aspekt, aus künstlerischem Standpunkt aus gesehen, sein Talent dar. Obwohl Mawlana immer wieder behauptet, nicht aus einem Gefühl sufistischen Selbsttadels (*melamet*) Dichter zu sein, greift er in seinem Divan und an vielen Stellen seiner Mathnawi die Logik vehement an und verachtet diese.

“Oh, du mit der Zunge gesprochenes Wort! Wann werde ich deiner nicht mehr bedürfen? Oh, mein Herr! Erlöse mich noch bevor der Tod mich ereilt von Wissen und Tat, das sich Beweis der Existenz nennt. Insbesondere halte mich fern von jener Wissenschaft, die in aller Munde hängt und sich Logik nennt!”

Es ist ganz offensichtlich, dass sich der sufistische Selbsttadel des Schams als freigeistiger und anspruchsloser Darwisch auch auf Mawlana übertragen hat.

Bei beiden ist diese Freude offensichtlich. Zum Beispiel sagt Eflaki im “Menakib ul-arif” und Nafahat berichtet das Selbe:

“Mawlana sah sich selbst nicht als Philosophen/Sufiker. Als ihm eines Tages angeboten wurde, Imam zu werden, weist er Schaich Sadruddin Konevi mit folgenden Worten ab: “Wir sind Abdals (Ehrentitel für wandernde Derwische), uns ist es gleich, wo wir uns niederlassen und von wo wir uns erheben.” (Dh. Wir sind keiner Verpflichtung gebunden). Imam zu sein, gebührt den Sufis und Besonnenen!”. Dafür gibt es eigene Imame in den Dergahs (osmanisch Derwisch-Konvent) und Zawiyas

⁵⁸ H.Z. Ülken, 1933, Band 2, S. 194-195

(arab. Derwisch-Konvent). Eigentlich hatte Mawlana sein Mawlawitentum, nicht wie heute praktiziert, in der Form einer mawlawitischen Rechtsschule mit den Ritualen und der Methodik eines Ordens aufgebaut. Seine Persönlichkeit war fernab davon sich an derartige Regeln zu binden. Sich in der Sema zu drehen, war die Folge seine Ekstase und seines Seelenzustandes. Er war mit Liebe und Hingabe gerüstet.⁵⁹

Mawlanas Philosophie eliminiert die Metaphysik durch die Gegenüberstellung des Geheimnisses (des Unentdeckten) als psychologischer Mittelpunkt, zur Erfahrung.

“Si sâl der peyi tu çü Mecnun devide em.”

“Dreißig Jahre lief ich dir auf einer kahlen Insel, die weder Nasses noch Trockenes besaß, wie verrückt hinterher. Unwissend, daß deine Existenz Alles war. Mein Geist war beschäftigt mit den Konzepten von Iman und Kufr. Mein Herz! Du bist Alles, was außerhalb dieser beider Welten ist. Oh Du, der frei von allem ist und alles abhängig von Dir!”

Deshalb ist der Sufismus sehr befähigt mit Leichtigkeit einen Idealismus zu erreichen. Der Sufismus ist bestrebt, die Seele in eine große Ruhe zu führen. Dieser perfekte Zustand ist nicht mit Wissen, dem Verständnis abstrakter Menschen, selbst nicht mit Tugend, sondern nur durch die höchste Anspannung spiritueller Kräfte, also der Liebe zu erreichen.

“Aşk ender fadl ü ilm ü defter-ü evrak nist.”

“Die Liebe ist weder in der Tugend, noch im Wissen, oder in Heften und auf Papier. Dort ist der Weg der Lästerei über das Volk, und nicht der Weg der Liebenden. Der Ast der Liebe reicht in die Urewigkeit, seine Wurzel in die Unendlichkeit, und dieser Baum hat weder Himmel noch Erde um sich zu stützen, er hat nicht einmal einen Stamm!”

⁵⁹ Gölpınarlı, A., 1931, S.9, und Celebi, A. H., 1957, S. 51

Für Mawlana ist die Liebe nicht wie bei Platon ein rationalisierte Erhebung der Seele, sondern vielmehr wie bei den Neo-Platonikern, ein durch die Loslösung von der Materie und der Vielfalt erreichbarer, den Menschen zur Harmonie führender Zustand des Enthusiasmus.

Dies ist gänzlich affektiv. In diesem Sinne unterscheidet er sich von Platons rein vernunftgeleiteter Liebe, als auch von der instinktgeleiteten körperlichen Liebe. Sein Ziel ist das verherrlichte, unbegrenzte Verlangen nach Allah, weil seine Existenz unendlich ist. Wie bei allen Sufikern wendet Mawlana auf dem Weg seiner mystische Erfahrung das Prinzip der stufenweisen Vernichtung sämtlichen menschlichen Begehrens, um zu rein göttlichem Verlangen zu gelangen. Denn jedes andere Verlangen, da nur begrenzt und an Körper und Ort gebunden, würde ihm zufolge, die Seele einkreisen und von der Freiheit und Ruhe abhalten. Das zeigt wiederum, dass das Fundament in Mawlanas Psychologie keine unbegründete Wahrheitssuche ist, sondern das Bedürfnis den Seelen, die ihre Freude und Ruhe verloren, ihren Frieden wieder zu geben.

Tatsächlich befand sich die türkische Welt während der Endphase der anatolischen Seldschuken, aus politischer Sicht, mehr oder weniger in diesem Zustand. Die Belagerung seitens Dschingis-Khans, die Kreuzritter, das drohende Auseinanderfallen Anatoliens waren Faktoren, die die mystische Atmosphäre stärkten.⁶⁰

Auch wenn es nicht ganz richtig ist Mawlana unter dem Aspekt dieser gleichzeitigen Ereignisse zu beschreiben, sollten wir nach dem Grund, weshalb er damals in Anatolien die meist gehörte Stimme war, doch hier suchen.⁶¹

Mawlanas mystische Erfahrungen beginnen mit Schlafentzug, Hunger und Fasten. Die erste Stufe im Sufismus ist *takwa*, dh. sich von sämtlichen Entzückungen/Lust des Nafs (der menschlichen Triebe) zu enthalten. Es ist eine Schwäche sich diesen zu verschreiben. Doch eine größere Schwäche ist es vorzugeben sich diesen zu entsagen

⁶⁰ Osman Turan, 1971, Band 2, S. 210.212

⁶¹ Çelebi, A. H., 1957, S. 52

und trotzdem deren Sklave zu sein, was unter Mystikern *takiyye* (Verstellung, sich verstellen) genannt wird. Ein Mensch, der diese Stufe überwindet, erreicht endlich den Zustand von Verzückung und Liebe. Danach erreicht er die hohen Werte mystischer Erfahrung wie *Dhikr* (Gedenken), *Istighraq* (Vertiefung), danach *Hawf* (Furcht), *Hashyat* (Ehrfurcht), *Reca* (Hoffnung), *Bast* (Befreiung des Herzen), und schließlich die höchste spirituelle Stufe *Suluk* (Aufbruch/Erleuchtung) und *Kemal* (Perfektion).

Schams war für Mawlana wie der letzte Tropfen, der das Wasser im Glas zum Überlaufen brachte, wie das Streichholz, das die Lampe zündete und ganz ohne Zweifel, mehr als diese Metapher, weil diese beiden Menschen für einander den Wind und das Feuer in sich bargen, haben sie sich gegenseitig im Ozean der Liebe jenseits des Horizonts entfacht. Die Bekanntschaft Schams und Mawlanas war das "Aussichheraustreten" und das "Zusammenfließen/Sich-vereinen" zweier Ozeane. Natürlich besaß auch sein Vater, wenn auch nicht so stark ausgeprägt wie bei ihm selbst, die Neigung zum ästhetischen Sufismus. Das berühmte Werk seines Vaters "*Maarif-ul Awarif*"⁶² - nicht zu verwechseln mit Suhrewerdis *Awarif ul-Maarif*. Wenn man dieses Buch untersucht, sind die spirituellen Ähnlichkeiten seines Vaters zu Mawlana nicht zu übersehen. Es ist zu erkennen, dass er künstlerisch und kulturell von seinem Vater ausgebildet wurde.

Er war noch ein kleiner Junge als der Mystiker Fariduddin Attar ihm sein Werk "*Esrarname*" (das Buch der Geheimnisse) schenkte und somit verbrachte er seine Kindheit unter dem Einfluß dieses persischen Mystikers. Ein ebenfalls wichtiger Mystiker ist Burhanuddin Tirmidhi, von dem er persönlich seine spirituelle Erziehung bekam. Doch spielen diese beiden in Mawlanas ideeller Entwicklung und Ausformung nur eine zweitrangige Rolle. Ganz ohne Zweifel ist der wichtigste von allen Mawlanas Vater selbst.

Mawlanas ästhetischer Mystizismus drückte nicht nur die Weltsicht des Sufismus aus. Er formte einen neuen Stil des Sema, neue Musik, eine neue Lebensart. Bei Mawlana

⁶² veröffentlicht vom türkischen Ministerium für Nationale Bildung. Dieses Jahr soll das Buch in Deutsch veröffentlicht werden

kam der Sema eine zentrale Rolle zu. Sämtliche Bewegungen in der Sema stellen Symbole des Sufismus dar. Das Drehen auf einem Bein symbolisiert den *tawhid* (Die Einheit Gottes). Das Springen ist ein Zeichen dafür, dass die Bereitschaft in die höhere Welt zu gelangen seinen Höhepunkt erreicht hat. Das Aufstampfen zeigt die Bereitschaft seine Triebe zu unterwerfen. Das Ausbreiten der Arme symbolisiert die Freude über die Vereinigung. Die nach oben zeigende offene rechte Handfläche symbolisiert den hoch heiligen Segen. Die rechte Hand nimmt diesen Segen von oben und die linke Hand gibt ihn weiter an diese menschliche Welt.⁶³

⁶³ Mustafa Vahyi Efendi, *Eldürettül Aziziye* (Ist. 1281) und Ziya Şakir, *Hazreti Mewlana*, Istanbul 1943, und für das Musik Thema: Rauf Yekta, *La Musique Turque*. Und natürlich gibt es in Eflaki Dede's Werk jede Menge über das Sema zu erfahren.

2.2. Sprache Mittel und Symbol im Mawlawitentum

“Die Metapher ist die Brücke zur Wahrheit.”

Mawlana

Die in der alten osmanischen Gesellschaft durch ihre besondere und elegante Kleidung auffallenden Mawlawiten hatten zudem eine durch ihre Erziehung und ihren *Iman* (Überzeugung) resultierende auffallend schöne Sprache, Wortwahl und Fachausdrücke.

Personen, die eine mawlawitische Ausbildung genossen hatten, waren dazu verpflichtet an den angebrachten Stellen diese Wörter zu verwenden. Allerdings, wie manche Leute dies behaupten, war es unter Mawlawiten, insbesondere in Mawlawi-Klöstern wo alles Alkoholische strikt abgelehnt und verhasst war, nicht angebracht, die unter Bektashis gebräuchlichen Begriffe im Zusammenhang mit Alkohol und dessen Konsum zu verwenden. Das sind Worte, wie “*feiern*” anstelle von “*trinken*”, oder “*ausstoßen*”, was das Erbrechen eines Betrunkenen meint. Für einen Mawlawi war es undenkbar solche Worte in den Mund zu nehmen. So wie untereinander manche *Tarikas* (Rechtsschulen) gemeinsame Begriffe wie “*glasieren*”, anstelle von “*die Tür verschließen*”, oder “*ausruhen*”, als Umschreibung für das Herdfeuer oder die Kerzen löschen, verwendeten, gab es wiederum Ausdrücke, die scheinbar nur speziell und ausschließlich von Mawlawiten gebraucht wurden. Diese Ausdrücke wurden begrenzt nur für die Erziehungssysteme, Prinzipien und Bräuche der Mawlawiten gebraucht.

Im Folgenden sind dies einige der wichtigsten speziellen Ausdrücke:

1. Um einen Mawlawi zu wecken, wurde mit der Hand leicht auf sein Kissen geklopft und mit sanfter Stimme gerufen: “Seid wachsam/informiert (anstelle von wach) ihr Derwische! (die ihr euer Ziel erreicht habt)” (Im Türkischen: “*Agah ol, erenler!*”). “*Agah ol*” bedeutet zu sich kommen, aufwachen, verstehen, und die Wahrheit erlangen.
2. Begegneten sich zwei Mawlawiten, dann reichten sie sich gegenseitig die rechte Hand, beugten sich leicht nach vor und gaben sich gegenseitig einen

Handkuß. Das nannte man *“sich sehen”*. Die Mawlawiten küssten nicht nur ihre Kleider und ihre aus Kamelhaar gefertigten Filzhüte (Sikke), bevor sie sie anzogen, sondern auch die Decke bevor sie sich ins Bett legten, ihr Glas und ihre Tasse, bevor sie daraus tranken.

3. Trafen sich zwei Mawlawiten, so wurde erst der leicht gebeugte Zeigefinger an die Lippe geführt und geküsst, dann auf das Herz gelegt. Diese Handlung war ein Zeichen dafür, dass die untereinander gewechselten Worte nicht weitergegeben und im Herzen bewahrt bleiben werden.
4. Unter Mawlawiten war die Zahl 18 heilig und wurde *“Nezri Mawlana”* (Mawlanas Geschenk) genannt.
5. Der Friedhof der Mawlawiten wurde im Sinne von *“die Schweigenden”* *“Hamushan”* bzw. *“Hamush-Hane”* genannt.
6. Sie nannten Neuankömmlinge in der Tarikat *“nev-niyaz”* (der neue Flehende/Wünschende), untereinander nannten sie sich *“ihvan”* (Bruder) und andere *“avam”* (das Volk).
7. Ein Mawlawi war dazu verpflichtet auf nichts herabzusehen und alles mit Wohlwollen zu betrachten/tolerant zu sein. Das nannte man im Sinne von *“reinem Blick”* *“safa nazar”*. Der Blick des Scheich auf seinen Schüler sieht, der Schüler auf andere, wird alles als *“safa nazar”* *“Schau nicht mit Bosheit, sei tolerant!”* bezeichnet.
8. Den Gast begrüßte man anstelle von *“Willkommen!”* mit *“Liebe geben”*. Der Angeredete war der *“Empfänger der Liebe”*.
9. Sah man einen Derwisch der Zeichen der Verzückung (cezb) an sich hatte, wünschten die Dedes oder Scheichs ihm: *“Soll Allah deinen Kummer mehren!”*. Hier ist mit *“Kummer”*, Enthusiasmus, Gebundenheit aus tiefstem Herzen (ihlas), Freude und Liebe gemeint. Zu einem Derwisch, der sich in übergroßer Verzückung befand, sagte man: *“Laß’ dein Blut in dich hinein strömen!”*, was bedeuten sollte: *“Zeige deine Ekstase nicht her!”*.
10. Wollte man etwas regelwidriges, unangemessenes korrigieren sagte man: *“Soll das Herz stehen, nicht der Weg!”*. Das hieß gekränkt sein bedeutet nichts, doch der Weg des Mawlawiten muss weitergehen.

11. Während der 40tägigen Fasten- und Entbehrungszeit wurden ständig die Worte wiederholt: "Das Leiden des Mawlawi hört nicht auf". Damit wurde darauf hingewiesen, dass ein Mawlawi jeder Bürde und Anstrengung standhalten und einen starken Willen haben muß.⁶⁴

In dieser Art spezifische Ausdrücke, wie es sie bei den Mawlawiten, mit deren Leben und Erziehung in direktem Zusammenhang stehende Begriffe gab, gab es auch Termini, die von Zugehörigen anderer Schulen benützt wurden. "*Liebe wünschen*", dh. Jemandem "einen Gruß senden", war eine Phrase, die auch unter den Bektashi verwendet wurde. "*Zündholz*" für Licht; "*zur Ruhe legen*" für Licht auslöschen; Scheichs und Dedes "*Erenler*" zu nennen; um etwas Dargereichtes abzulehnen sagte man "*ich bin reich an diesem*"; statt sterben die Worte "*wandern, zum Geheimnis werden, sich in ein Geheimnis hüllen, gehen*" zu verwenden; "*zu Herzen gehen*" im Sinne von "aus tiefstem Herzen beten"; statt "es gibt nicht" "*beim Wahren*" "*der Wahre soll es geben*"; statt du und ihr "*mein Blick/Auge*"; statt Feuer und Licht "*wecken, wach rütteln*"; statt im Schlaf sagte man "*bei der Einheit Gottes*". Dies waren Ausdrücke, die ebenfalls von anderen Sufischulen, insbesondere auch von den Bektaschi, gebraucht wurden.

Die meisten Mawlawis lernten und konnten Persisch. Um das Mathnawitentum zu verstehen, war diese Sprache notwendig. Doch abgesehen davon, beherrschte ein Mawlawi hauptsächlich die türkischen Poesie- und Literatursprache, beherrschte die Feinheiten dieser Poesie und Sprache sehr eloquent, er sprach geradezu als würde er ein Gedicht vortragen.

Heute gibt es keine Mawlawiten mit diesen Eigenschaften mehr. Sie wurden im Netz der Verbote vernichtet.

Wie die Kleidung des Mawlawiten, war auch seine Sprache vornehm und rein.

⁶⁴ Terceme-i risalet-i işaret et-ül Ma'neviye fi ayin-i Dusturul Mevleviye, Feyzullah Efendi. 1281, S. 68
Sefine-i Nefise-i Mevleviye, Sakib Mustafa Dede, 1283 S. 124

2.3. Sema und Mawlana

*Sema ârâm-i cân-i aşikaa nest
Kesî döned ki ûra cân-i cânest.*

“Sema ist der Ort, an dem sich die Seelen der Liebenden ausruhen. Das weiß nur einer, der noch ein Herz in seinem Herzen trägt.”

Den Sema, den Mawlana ebenso liebte wie die Poesie und die Musik, von dessen Schönheit er in seinen Gedichten sprach, und überall dort fand, wo Musik erklang, diese bezaubernde, faszinierende Bewegung, die Bedeutung dieser eigentümlichen Formulierung, kennen diejenigen, die ein wenig vom Mawlawitentum verstehen.

Wer zur Zeit Mawlanas bzw. die an diesen Tagen in Konya vorherrschenden Konflikte miterlebte, der wurde auch Zeuge der tatsächlichen Mawlawi-Zeremonie und der Sema. Europäer, die die Mawlana-Anhänger während ihrer Kultübungen sahen, nannten diese *derviches tourneurs, tanzende Derwische*.

Denn während die Bektaschi und die Mawlawi Wert die *Sohbets*, dh. Predigten, und andere Tarikats (Rechtsschulen) den *Dhikr* (intensive Gebetsrituale zur Erinnerung Allahs) an erster Stelle sahen, war das Charakteristikum der Mawlawiten der *Sima'* bzw. *Sema*.

Der Ursprung des Wortes ist arabisch. Das als “Sima” geschriebene und schon von je her, insbesondere unter den Mawlawiten als “Sema” ausgesprochene Wort, wird im Ahteri-Lexikon als “sich drehen, hören, musikalisches Zusammensein und singen” beschrieben. Somit ist zu erkennen, dass dieses Wort aus der arabischen Wurzel *sem'* = *hören* abgeleitet wurde.⁶⁵

In Anbetracht der Tatsache, dass diese unter den ersten Sufis Syriens vorkommende Bewegung stets mit diesem Wort beschrieben wurde, ist es höchst unwahrscheinlich, dass dies, wie manche behaupten, lediglich ein Brauch sei. (Dh., dass dieses Wort *samah*, wie F. N. Uzluk und R. A. Sevengil behaupten, in keinem Sprachlexikon der heute als Schamaniten bekannten Stämme vorkommt.)

⁶⁵ Çelebi, A. H., 2007, S. 175

Auch wenn der Ursprung des Sema nicht eindeutig nachzuweisen ist, wissen wir, dass die Sufisten Mittelasiens ihn wie die Sufisten Syriens ausführten.⁶⁶

Was die Behauptung angeht, dies sei zeitweise unter Turkmenen und alawitischen Dorfbewohnern, von Männern und Frauen gemeinsam, durchgeführt worden, so ist Wissenschaftlern kein erwiesener Nachweis untergekommen, da es vor allem auch nicht die Möglichkeit gibt zu sehen, wie dies ausgeführt worden sein soll. Es wäre meiner Meinung nach vernünftiger zu denken, diese quasi-mystischen Tänze könnten höchstens eine Nachahmung der ehemals in Konya und sogar in vielen Städten Anatoliens berühmten Sema sein.

In manchen Hadithbüchern gibt es Überlieferungen, die zeigen, dass der Prophet Mohammed (Friede sei mit ihm) Tänzeln in Begleitung von Musik nicht nur Nachsicht, sondern auch Bewunderung zeigte. Tatsächlich begegnete er den Freudenliedern der Frauen und Kinder in Begleitung der Schellentrommeln während seiner Ankunft nach der Hidschra in Medina mit einem großzügigen Lächeln. Es war nur natürlich, dass er auch die Semas der *Ashab al-Suffa* (Die Suffa-Gefährten) tolerieren würde. Gleichzeitig muss man jedoch erwähnen, dass diese Hadithe nicht aus starken Überlieferungen stammen, da die Sema an sich, unter den meisten Gelehrten der Ehli Sunnah als *haram* (verboten) galt. Es ist ein natürlicher Schluss, dass diese Gelehrten als Gegner der Sufisten den Sema ablehnten, da diese dem Sema eine gottesdienstliche Bedeutung beimaßen.

Sechzehn Jahre vor Mawlanas Geburt, also 1191, wurde der Scheich der Ischrakis, Schihabuddin Suhrawardi Maktul, zum Märtyrer, weil er mutig in der Öffentlichkeit verkündete, der Sema wäre eine gottesdienstliche Handlung. Nach dem was Mawlanas Sohn Sultan Walad berichtet, soll Mawlana den Sema zum ersten Mal von seiner Schwiegermutter Kerra Hatun gelernt haben. Zu dem Zeitpunkt soll Mawlana noch mit seinem Vater in Laranda gewesen sein. Er war erst 18 Jahre und bereits verheiratet. Vermutlich konnte er dies aufgrund der strengen und disziplinierten Erziehung seines Vaters nicht weiterführen, so dass es für die nächsten 15 Jahre, bis er in Konya Schams kennenlernte, keine Aufzeichnungen darüber gibt, dass er Sema gemacht hätte. So wie

⁶⁶ Çelebi, A. H., 2007, 176 und Fürûzanfer, B., 1963, S. 65-80

es aussieht, war der Sema des Mawlana der Sema-Form der heutigen Mawlawiten ähnlich. Denn von Schams hatte er die Bewegung des *çarh* gelernt.

Çarh atmak bedeutet: Die Körperachse befindet sich auf der großen Zehe des linken Fußes, dabei wird der rechte Fuß angehoben und eine 140 Grad-Drehung durchgeführt. Die Mawlawiten führen ihren Sema auf diese Weise aus.

Stellt sich nur die Frage, weshalb und mit welcher Intention die Frau eines Gelehrten wie Lala Sharafuddin Semerkandi ihrem Schwiegersohn Sema beibringt? Wie man sieht, ist der Sema nicht einfach nur ein lustiger Zeitvertreib oder eine Spielerei. Vielleicht hatte der aus Semerkand stammende Gelehrte es auch gutgeheissen, denn zu der Zeit war Sema wie in Syrien, auch in Turkestan, im Iran und in Anatolien verbreitet. Es gab auch besondere Feinheiten, die die große Kerra Hatun und auch Schams ihn lehrten. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die 50 Jahre dauernde Verbreitung des Sema, erst nach entschiedener Unterstützung Suhrawardis stattfinden konnte. Es muss betont werden, dass dies weder ein einfaches Spiel mit ästhetischen Absichten, noch eine ernstzunehmende Bewegung rein religiöser Natur war. Es ist eindeutig, dass hier eine feine sufistische Nuance vorherrschte. Den ersten Schritt der Verbreitung legte Schihabuddin Suhrawardi, doch unter Mawlana erlangte Sema Akzeptanz und Perfektion.⁶⁷

Durch die Verwandlung in ein sufisches Symbol, bestickt mit poetischen Motiven der damaligen Dichter, wurde es möglich der Musik und dem Sema mystische Stimmung zu verleihen. Der mit 33 Jahren den Sema erneut lernende Mawlana, hatte längst begonnen seine Lehren zu vernachlässigen. Ausgelöst durch die phasenweisen Aufenthalte des Schams in Konya, und danach durch dessen endgültiges Verschwinden, genoss er es in Begleitung von Ney (Rohrflöte) und Rebab (langhalsiges Saiteninstrument) sich zum Sema zu erheben und dabei seine berühmten Gedichte vorzutragen. Die Worte, die Schams sprach, während er Mawlana zum Sema ermunterte, sind bemerkenswert. Schams: "Erhebt euch zum Sema. Dass Sema dem Volk verboten ist, liegt an seiner Beschäftigung mit seinen Gelüsten. Wenn sie sich im

⁶⁷ o.g. W. S. 178

Sema drehen, dann vermehrt sich in ihnen dieser abstoßende Zustand. Weil sie sich unwissend vom Wahren und der Wahrheit bewegen, ist ihnen der Sema verboten. Jedoch bei denen, die den Wahren (Gott) wollen und in ihn verliebt sind, mehrt sich die Liebe und der spirituelle Zustand, sobald sie sich im Sema drehen.“⁶⁸

Im Sema fand Dschalaladdin Rumi großes Vergnügen:

Sema ârâm-i cân-i aşika a nest

Kesî dâned ki ûra cân-i cânest

“Sema ist der Ort, an dem sich die Seelen der Liebenden ausruhen.

Das versteht nur derjenige, der ein weiteres Herz in seinem Herzen trägt.”

In einem anderen Vers sagte er:

“Dann eben ist Sema die Nahrung der Liebenden,

denn darin steckt die Vorstellung von der Vereinigung mit dem Geliebten.”

Doch wie wir wissen, fanden anfänglich die Bevölkerung Konyas und ihr voran seine Gelehrten keinen Gefallen an diesem mit Musik durchgeführten Sema. Sie sahen darin eine verabscheuungswürdige unerwünschte Neuerung (bid’at) und hassten Schams, der Mawlana zu derartigen Dingen verleitete, wo er sich doch der Wissenschaft und der Lehre in der Medrese verschrieben hatte.⁶⁹

Allen voran Scheich Sadruddin aus Konya, Siradschuddin Ermewi und noch viele andere griffen sie vehement Mawlana an. Manche, die sich wie Scheich Sadruddin ebenfalls mit der Mystik beschäftigten, nahmen den Sema zwar an, waren aber dagegen, dass es in Begleitung von Rebab-Klängen durchgeführt wurde.⁷⁰

⁶⁸ Sipehsalar, 1938, S. 90

⁶⁹ Fürûzanfer, 1963, S. 65-75

⁷⁰ Ziya Şakir, Hazreti Mewlana 1943, S. 152

Doch diese Widersprüche hielten nicht lange an, sie lösten sich auf angesichts des großen Charakters Mawlanas und seiner einzigartigen Ekstase. Die meisten seiner Gegner wurden zum Freund, Diener, Schüler. Sie folgten seinen Sema hochachtungsvoll und mit Freude. Hohe Persönlichkeiten und feine Damen aus Regierungskreisen veranstalteten spezielle Sema-Gesellschaften um eine Gelegenheit zu finden Mawlana einzuladen. Mawlana trug seine Gedichte hauptsächlich bei diesen Gesellschaften vor und die Anwesenden schrieben sie auf. Währenddessen warfen die feinen und edlen Damen ihre Juwelen vor seine Füße, doch diese vermochten Mawlana nicht von seinen unvergleichlichen spirituellen Juwelen zu trennen.

Als eines Tages Mu'inuddin Pervane den Sohn des obersten Wesirs zum Kadi ernennen wollte, sagte dieser er würde nur unter drei Bedingungen annehmen: Abschaffung der Korruption, Abschaffung der Gerichtsdienere, Verbot des Rebap. Doch Mu'ineddin wies ihn zurück, da er den von Mawlana geliebten Rebap nicht verbieten wollte.

Mawlana, der davon hörte scherzte daraufhin: *“Welch ein seliger Rebap, der ihn doch von der schweren Bürde eines Kadis befreit und ihn davor bewahrt hat, Unrecht zu begehen.”*⁷¹

Die Antwort, die Mawlana jemandem gab, als dieser etwas zu seiner Liebe zum Rebap einzuwenden hatte, ist auch recht interessant: *“Ja, wir vernehmen durch den Rebap, das Geräusch der sich öffnenden Tore des Paradieses, während er das Schließen vernimmt.”*⁷²

Dieser Mann hatte Einwände gegen den Vers Mawlanas “wir hören das Wort der Himmelstore aus dem Rebap” und Mawlana antwortete ihm: *“Ja, wir vernehmen durch den Rebap, das Geräusch der sich öffnenden Tore des Paradieses, während er das Schließen vernimmt.”*⁷³

Als nach dem Tod von Salahuddin Zerkub, eines großen Freundes Mawlanas nach Schams, das Begräbnis in Begleitung von Ney und Sema von Anhängern Mawlanas

⁷¹ Eflaki, 1935, Band 2 S. 104

⁷² o.g.W., S. 107

⁷³ o.g.W., S. 107

durchgeführt wurde, gab es ein neues Gerüchtethema. Mawlana maß dem wieder keine Bedeutung bei und antwortete: *“Ja; vor dem Trauerzug der Muslime wird Qur’an rezitiert, doch weil diese hier Muslim und Liebende (aşık) sind, werden sie mit Sema geleitet.”*⁷⁴

Als Mawlana eines Tages auf der Straße einen Fuchsfell verkaufenden Dorfbewohner sieht, der *“Dilkû, Dilkû!”* ruft (Fuchsfell; Anm. d. Übers. Dilku ist die damalige Aussprache für das heute im türkischen gebrauchte Wort ‘tilki’, was Fuchs bedeutet), gerät er in Aufregung und trägt, sich im Sema drehend, sein mit folgenden Worten beginnendes *Ghasel* vor:

*“Dil kû? (wo ist das Herz?) Wo ist das Herz beim Liebenden? Wo ist das Gold, wo?”*⁷⁵

Nach dem Tod Mawlanas verblieb der Sema als schöne Erinnerung im Mawlawitentum. Sein Sohn Sultan Walad gründete in seinem Namen den Mawlawi Orden und führte den Sema in *mukabele* (Treffen) genannten Zeremonien durch. Die symbolische Bedeutung der Bewegungen des Sema wurden beschrieben. Während sie in den wie Blumen aus dem Boden sprießenden Sema-Häusern (*sema’ hane*) die Ekstase und göttliche Begeisterung der Mawlawi-Ältesten nachahmten, ließen sie auch die Zuschauer an dieser Ekstase und Aufregung teilhaben.

2.3.1. Bedeutung von Sema

Auf den Klang der anderen Welt hören bedeutet das Ritual des Sema, welches seinen Ursprung in einer Inspiration von Mawlana Dschalaladdin Rumi fand. Seine Form fand das Ritual jedoch erst nach dem Tode von Mawlana, beeinflusst durch soziale und kulturelle Gewohnheiten der heutigen Türkei. Dieses Ritual wird auch *Mukabele* genannt, welches „Begegnung von Angesicht zu Angesicht“ bedeutet.

⁷⁴ o.g.W. S. 3

⁷⁵ Çelebi, A. H., 1957, S. 180

Die grundlegende Voraussetzung für unsere Existenz, die Drehbewegung, ist wissenschaftlich anerkannt. Kein Objekt oder Wesen welches sich nicht dreht existiert nicht, denn alle Wesen oder Objekte bestehen aus Atomen mit kreisenden Neutronen, Protonen und Elektronen. Dank der Teilchenbewegung lebt der Mensch, dem Blutkreislauf und den Lebenszyklen mit dem Erscheinen aus der Erde und dem Wiederkehren zur Erde.

Unbewusst und natürlich sind all diese Bewegungen, jedoch besitzt der Mensch eine Intelligenz und ein Bewusstsein, welches ihn von den anderen Lebewesen unterscheidet. Der Semazen oder Drehende Derwisch nimmt absichtlich und bewusst an den Bewegungen teil, denen alle Lebewesen unterworfen sind.

Es ist nicht das Ziel, in eine Ekstase zu verfallen, vielmehr dreht sich der Semazen in Harmonie mit der Natur, mit den Sternen am Himmelsgewölbe, mit der kleinsten Zelle und ist somit Zeuge für die Majestät und Existenz des Schöpfers; er gibt IHM allen Dank, denkt an Ihn und betet zu Ihm. „Was im Himmel und auf Erden ist, preist den Einen Gott“: Denn mit diesem Tun bestätigt der Semazen die Worte aus dem Qur’an.

Das Verbinden der drei grundlegenden Komponenten der menschlichen Natur, nämlich des Verstandes (durch Wissen und Gedanken), des Herzens (durch Gefühlsausdruck, Poesie und Musik) und des Körpers (durch das Anspornen des Lebens und dem Drehen) ist die wichtigste Eigenart dieses mehrere hundert Jahre alten Rituals. Sowohl als theoretisch und praktisch werden diese drei Elemente zusammengeschweißt.

Hirka (schwarzer Umhang) symbolisiert beim Ritual das Leben in dieser Welt der Erscheinungen (Diesseits), Sikke (Hut aus Schaf- oder Kamelhaar) den Grabstein des Egos. Tennure (der weite weiße Rock) repräsentiert das Leichentuch des Egos und ebenso die Himmelfahrt (Auferstehung) in die „andere Welt“ (Jenseits).

Die „Wiedergeburt in der Wahrheit“ beginnt mit dem Ablegen des schwarzen Umhanges. Die Drehung mit gekreuzten Armen zu Beginn symbolisiert durch die Erscheinung des Semazen in der Bedeutung der Zahl Eins die Einheit Gottes. Im Laufe der Drehung werden die Arme geöffnet, wobei sich der rechte Arm in Richtung Himmel

und der linke Arm, auf den der Blick des Semazen gerichtet ist, in Richtung Erde gehalten wird. Mit dem rechten Arm empfängt der Semazen die Wohltätigkeit Gottes und der linke Arm dient als Übergeber Gottes Geschenke aus der anderen Welt an die Geschöpfe dieser Welt. Der Semazen umarmt während seiner fortgehenden Drehung von rechts nach links um das Herz herum die gesamte Menschheit mit Liebe.

Das Ritual des Sema besteht aus vielen Teilen. Zu Beginn nehmen die Musiker ihre Plätze ein und angeführt von dem Semazenmeister stehen die Semazen auf ihren weißen Fellen. Der Scheich betritt sodann den Raum und verbeugt sich gegenüber vom roten Fell in die Gebetsrichtung Mekka und geht auf einer imaginären geraden Linie auf das rote Fell zu. Während er auf dieser Linie geht, ist ein Fuß des Scheichs symbolisch in dieser Welt und der andere Fuß im Jenseits, welches als Ausdruck für den geraden Weg des Derwischs ist. Derwisch bedeutet von allem Besitz befreit zu sein und ist jemand, der bestrebt ist sich beiden Welten bewusst zu sein. Sobald der Scheich auf seinem Platz beim roten Fell angekommen ist, wird eine Lobpreisung an den Propheten Muhammad gesungen. Anschließend wird auf der Rohrflöte oder auf einem Streichinstrument eine Improvisation gespielt. Diese Improvisation ist Ausdruck der Sehnsucht nach der letztendlichen Einheit die im Menschen innewohnt.

Nach dem Trommelschlag, welcher den göttlichen Befehl „Sei!“ symbolisiert, beginnen die Semazen sich im Kreis zu drehen. Dies ist der Gang des Sultan Walad, wo sich die Semazen drei Mal im Kreis drehend gegenseitig begrüßen in dem sie sich voreinander verbeugen.

Mit Begleitung von Lobgesängen wird das Drehen unterteilt in vier Begrüßungen (Salams) mit unterschiedlichen Rhythmen fortgeführt. Zu Beginn und Ende einer Begrüßung wird die Einheit Gottes durch Kreuzen der Arme bezeugt.

Die erste Begrüßung steht für die Geburt des Menschen und für die Akzeptanz ein von Gott erschaffenes Wesen zu sein. Dieses Drehen ist eine Zuwendung an Gott.

In der zweiten Begrüßung drückt der Semazen die Faszination des Menschen gegenüber Gottes Schöpfung, seiner Größe und Allmacht aus und dreht sich in der Begleitung Gottes.

Die dritte Begrüßung symbolisiert vollständige Hingabe an den Geliebten. Im Islam wird dieser Zustand des vollständigen Entwerdens des Selbst im Geliebten Fana fi-Allah genannt und ist vergleichbar mit dem Nirwana im Buddhismus. Dieses Salam ist ein Drehen in Gott.

Die vierte und letzte Begrüßung ist die Rückkehr des Derwischs in diese Welt, als ein Diener Gottes. Das Ziel des Sema ist eine Verwirklichung der Hingabe an Gott. Mit der Rückkehr in diese Welt werden für den Semazen der Glaube und seine Ausrichtung wieder relevant. Anschließend an die vierte Begrüßung folgt eine Rezitation aus dem Qur'an und die Zeremonie endet mit einem Gebet. Die Semazen kehren dann in absoluter Stille in ihre Räume zurück.⁷⁶

2.3.2. Sema Rah-i

Es ist die Form von Sema, die auf der Straße vorgetragen wird. Mawlana drehte sich manchmal unterwegs, wenn er sich in einem spirituellen Zustand befand. Die Begegnung Mawlanas mit Salahaddin Zerkubi war bei so einem Fall.⁷⁷

2.3.3. Ayn'ul Cem

Ayn ul-Cem' ist nicht gleichzusetzen mit *Ayin-i Cem*, welche eine spezielle Feier, ein Gottesdienst der Alawiten bzw. Bektaschi-Derwische ist. Vielmehr ist es ein sufistischer Terminus, um die Manifestation des "absolut existenten Gottes" in jedem Geschöpf auszudrücken.

⁷⁶ Çelebi, C., 1993, S.78- 85

⁷⁷ Eraydin, S., 1994, S. 365

Ein Chorlied aus der Ayn-ul-Cem':

“Gnade Gottes; Gunst der Heldenhaften; gesegnet seien die glücklichen Zeiten; Gutes soll beginnen, Schlechtes soll verjagt sein; die Vorsätze der Gemeinschaft sollen sich erfüllen; den Seelen derer, die gute Taten vollbrachten, soll Freude zuteil werden; dies ist zu Ende, soll Neues beginnen; (neue) Zeiten, (neue) Freuden sollen sich mehren. Die Zeiten des Schams-i Tebrizi; die Güte des Imam-i Ali; lasst uns Hu! rufen, Hu!... “⁷⁸

⁷⁸ O. g.W., S. 362

2.4. Süluk bei Mawlana

Süluk (wortwörtlich; der Pfad, der Verlauf, Weggang), bedeutet „*sich selbst zukommen, sich selbst zu finden*“. Damit man zur Wahrheit zu gelangen kann, darf man sich nicht gegen die Natur des Menschen verhalten. Es ist eine Tugend sich trotz der Begehrlichkeit zu enthalten. Um zu dieser Wahrheit zu gelangen braucht man nicht nur Dhikr (Andacht), Sema und Halwat, sondern soll man sich von den Profanen lösen.⁷⁹

2.5. Halwat (Einsamkeit) bei Mawlawiten

Die Halwat (Einsamkeit) bei den Mawlawiten dauert ein tausend und einen Tag. Der Derwisch (Novize) verbringt diese Tage in der Mawlawi-Hane. Diese Handlung wird als „Cile“ (sich leiden) genannt. Er darf den Ort ohne Erlaubnis seines Scheichs nicht verlassen. Kommt es vor, dass er den Ort ohne die Erlaubnis verlässt, muss er noch mal vom Anfang beginnen.⁸⁰

2.5.1. Dhikr Talkini (Aufruf zum Dhikr)

Dhikr Talkini (wortwörtlich Suggestibilität) geht wie folgt vor: Erst, setzt sich der Schüler vor seinen Scheich hin, der Scheich hält mit seiner linken Hand an der Hand seines Schüler und damit verspricht der Schüler, dass er sich von den Sünden abwendet und in Frömmigkeit leben wird. Der nächste Schritt erfolgt so, dass der Scheich drei Mal die Einheit Allahs – „La ilaha illallah“ vorsagt, so dass es sich der Schüler gut einprägt. Der Schüler wiederholt es dieselben drei Male. Dann prägt der Scheich den Großen Namen Allahs – „Allah’u Akbar“ ein, während er seine Hand erhebt. Nach Beendigung des Vertrautmachens der Schüler schneidet der Scheich mit

⁷⁹ O. g.W., S. 355

⁸⁰ O. g.W., S. 366

der Schere einige Haare vom Kopf des Schülers ab. Das ist ein Zeichen dafür, dass die herzliche Verbindung zu dieser Welt unterbrochen ist.⁸¹

2.5.2. „Tac Giyme“ und „Hirka Giyme“ (Die Zeremonie der Krönung und Anziehen der Strickjacke)

Tac Giyme (wortwörtlich Krönung); der Schüler kniet sich vor dem Scheich und öffnet seinen Turban, dann legt er seinen Kopf auf das Knie seines Scheichs, während die Kette des Scheichs – der Mawlawieorden – angedacht wird. Dann betet der Scheich zu Allah, dass der Schüler ein spirituelles und erfolgreiches Leben führt. Während der Scheich aus dem Qur'an die Sura Al-Fatiha rezitiert, steht der Schüler auf und zieht sich die Strickjacke an.⁸²

2.5.3. „Hilafet Verme“ – Verleihen des Khalifats (= Nachfolger)

Es gibt drei Arten von Khalifat bei den Mawlawiten. Durch den Scheich wird den älteren Schülern und auch den vornehmlichen Gefährten ein Khalifat des Mawlawi-Ordens verliehen. Diese Khalifen – Nachfolger wurden beauftragt, eine Mawlawi-Hane zu führen.⁸³

2.5.3.1. Suret-i Hilafet

Diese Art von Khalifat ist nur eine Aufgabe die Leute in seiner Mawlawi-Hane zu registrieren. Er ist nicht berechtigt die Menschen zu erziehen.⁸⁴

2.5.3.2. Manay-i Hilafet

Dieser Khalif ist berechtigt Leute zu erziehen und zu lehren, weil er die Stufen und Kette des Ordens kennt und die Eigenschaftsnamen Allahs gelernt hat.⁸⁵

⁸¹ O. g.W., S. 367

⁸² O. g.W., S. 367

⁸³ O. g.W., S. 368

⁸⁴ O. g.W., S. 368

2.5.3.3. *Hakikat-i Hilafet*

Das ist die letzte Stufe vom Khalifat, welche jene Schüler übernehmen können, die die Stellung des Scheichs erreicht haben, und im Stande sind, die Leute selbständig zu lehren.⁸⁶

2.5.4. **Silsile-i Tarikat (Die Ordenskette bei Mawlana)**

Der Mawlawi-Orden führt über Ali (der vierte Khalif, zugleich der Vetter des Propheten) zum Propheten. Die Kette dieses Ordens wird folgender Weise aufgezählt: *Ali, Hasan al-Basri, Habib al-A'cemi, Davud al-T'i', Ma'ruf al-Karhk, Seriyy'i al-Sakati', Cunayd al-Bagdadi, Abu Bekr al-Shibli, Mohammed al-Züccac, Abu Bekr al-Nassac, Ahmed al-Gazzali, Ahmed al-Khatibi, Bahaaddin al-Valed (Sultanul Ulema = König der Gelehrten), Sayyid Burhan ad-Din, Tirmizi und Mawlana Calal ad-Din al-Rumi*. Das bildet eigentlich die Kette des Ordens.⁸⁷

2.5.5. **Celebilik Makami (Die Celebi-Stellung)**

Diese Stellung (Celebilik) entstand aus der Anwendung. Nach Celebi Husameddin, vertraten Sultan Valad und danach seine Söhne diese Stellung. Es wurde dann eine Gewohnheit bei den Mawlawiten diese Stellung vom Vater zum älteren Sohn oder von dem Älteren der Familie zu dem Älteren der nächsten Generation zu übertragen.⁸⁸

⁸⁵ O.g.W., S. 368

⁸⁶ O.g.W., S. 368

⁸⁷ O.g.W., S. 359

⁸⁸ O.g.W., S. 359

3. Mensch in Mathnawi

3.1. Der Mensch

Der innere Konflikt des Menschen selbst ist als Ursache des Dilemmas anzusehen; aus zwei Perspektiven. Zum einen das Dilemma des Menschen als „der Täter“, welcher destruktiv oder unwissend handelt, und zum anderen das Dilemma Mensch als der Mensch, welcher sich in seinem Handeln und Denken von den gesellschaftlichen Zwängen emanzipieren will, welchem aber die dazu notwendigen Werkzeuge zu fehlen scheinen. Jeder kann die Gesellschaft mit kritischen Augen beachten, jedoch ohne moralische Stärke und ohne ein Gegenmodell bleibt man als „Rebell“ bedauerlich in der Frustration gefangen. Jedoch besteht der Sinn, sich für eine bessere Welt einzusetzen, nicht in der letztendlichen Verzweiflung, sondern in der Kräfteerhaltung und –entwicklung. Dafür bedarf es moralischer Beispiele und ein entwickelteres, viel tiefgründigeres Realitätsverständnis als das, was uns die breite Masse, die akademische Welt oder auch die Religionen bieten.

Die Harmonie mit sich selbst und dem Universum kann der Mensch, welcher als Teil dieses harmonischen Ganzen erschaffen wurde, nur dann erreichen, wenn er fähig ist, Gott zu lieben. Diese Liebe zu Gott wird es ihm dann ermöglichen, nicht nur seine Mitmenschen, sondern alle Geschöpfe und Sachen, welche von Gott erschaffen worden sind, lieben zu können.

Das Mathnawi behandelt in sechs Büchern mittels vieler kurzen Episoden und Hinweisen aus dem Qur'an und Hadithen wie der Mensch sich Gott anzunähern vermag.

Seine in Persisch gehaltenen Gedichte bezeugen ein einzigartiges Gottesbild, eine bezaubernde Interpretation der Einheit Gottes (Tawhid):

„Wahrlich Allah schämt sich nicht, irgendein Gleichnis zu prägen mit einer Mücke und etwas darüber. Nun diejenigen, die, die glauben, wissen, dass es die Wahrheit von ihrem Herrn ist. Diejenigen aber, die ungläubig sind, sagen: „Was wollte denn Allah mit

einem solchen Gleichnis?“ Er führt damit viele irre und leitet viel auch damit recht. Doch die Frevler führt Er damit irre.“ (Qur’an, 2:26)

Rumi schreibt in Bezug auf diesen Vers: Genau wie der Qur’an führt auch unser Mathnawi einige Menschen irre und leitet viele recht.“

Die hier angeführten Konzepte „Irreführung“ und „Rechtleitung“ sollen einen nicht verwirren. Was wir wissen müssen, ist, dass Gott der Erschaffer sowohl von Irreführung als auch von Rechtleitung, ist. Hätte sich Gott nicht dazu entschieden, die Irreführung zu erschaffen und den Menschen gleichzeitig den rechten Weg zu weisen, gäbe es keine Irreführung – selbst dann nicht, wenn die Menschen das Bedürfnis verspüren würden, sich irreführen zu lassen.

*„Du bist der Schreiber und die Schrift bist du,
Tint' und Papier und Schreibestift bist du.*

*Du bist die Sternenschrift am Himmel dort,
Im Herzen hier die Liebeschrift bist du.*

*Das Blatt, das treibt, das ausgetriebene Lamm,
Der Trieb, der Treiber und die Trift bist du.*

*Du bist die Ruh', die Unruh' bist du auch,
Das Gift und auch das Gegengift bist du.*

*Du Ebb' und Flut, Windstill' und Sturm und Meer,
Schiffbruch und Schiff, und der drin schiffst, bist du.*

*Was kann ich treffen? was kann treffen mich?
Was trifft der Sinn, und was ihn trifft, bist du.“*

(Rumi, zitiert nach Can, 2007)⁸⁹

⁸⁹ Can, S., 2007, S. 37

3.2. Die Entstehung des Menschen und seine Eigenschaften

Dass die Sehnsucht im Ursprung aller Dinge liegt, zeigt ein außer Qur'anisches Gotteswort (Hadith qutsi), wo Gott von Seiner eigenen Sehnsucht spricht, die Ihn veranlasste, die Schöpfung in Gang zu bringen:

„Ich war ein verborgener Schatz und sehnte mich danach, erkannt zu werden, also erschuf Ich die Welt, auf dass ich erkannt würde.“

Verglichen mit den Engeln ist der Mensch mit der Vernunft und mit der Gabe zu reflektieren ausgestattet, welches ihm Erkenntnis ermöglicht und ihm das Instrument gibt, in der Welt der Erscheinungen zu bestehen und zu überleben. Ihm ist es möglich, sich in der Dualität zu identifizieren und den Schmerz auszuhalten, nicht in der Einheit zu sein. Den Engeln mangelt es an dieser Eigenschaft; sie führen einzig und allein die Befehle Gottes aus. Aus diesem Grund werden sie auch als Kräfte Gottes gesehen.

Der Mensch ist die höchste Schöpfung auf der Erde, jedoch ist er aus dem Paradies gefallen und findet sich in ständiger Unruhe wieder. Das Mitgefühl Gottes spürt er in seinem Inneren, aus welchem eine Sehnsucht hervorgeht, wieder zurück zum Ursprung, ins Paradies zu streben. Er wird stets versuchen auf der Erde paradiesische Zustände zu erreichen, jedoch wird es ihm nicht möglich sein die vollkommene Befriedigung zu erfahren. Und wenn er all seine Kraft dafür aufwendet, Gott zu erreichen, wird er nicht durchhalten können – dies ist uns auch von Prophetengeschichten bekannt. So beschreibt Mawlana dies folgend:

*„Du liebst Gott, und Gott ist so, dass kein Haar von dir bleibt, wenn Er kommt.
Bei Seinem Anblick verschwinden hundert wie du; ich glaube, mein Freund, du bist in
die Verneinung deiner selbst verliebt.
Du bist ein Schatten und in die Sonne verliebt: Die Sonne kommt und sofort
verschwindet der Schatten.“⁹⁰*

⁹⁰ Moulana, G., 2005, III:4621 ff

Ist es also eine ausgangslose Situation für den sehnsüchtig Suchenden? Der Islam suggeriert einen alternativen Weg zur Gottesnähe, so sagt Gott im Qur'an:

„Wir erschufen doch den Menschen und wissen, was ihm sein Inneres zuflüstert. Und wir sind ihm näher als seine Halsschlagader“. (Qur'an 50:16)

Für westliche Gelehrte ist die Position des Menschen im Islam und verstärkt im Sufismus ein kontroverses Thema. Manche waren der Überzeugung, dass der Mensch als Sklave oder Diener Gottes vor dem Allmächtigen von keiner Bedeutung sei: er entschwindet fast, ist nichts weiter als das Werkzeug eines unänderlichen Geschickes und verliert seinen Charakter. Diesen Gelehrten wäre der Begriff des Humanismus von Grund auf fremd. Andere wieder sahen in der Entwicklung des späteren Sufismus eine Gefahr, die absolut zu einem Subjektivismus führen könnte, weil die menschliche Persönlichkeit so aufgebläht ist, dass sie als Mikrokosmos, als vollkommener Spiegel Gottes betrachtet wird. Die Lehre vom Vollkommenen Menschen schien manchen Orientalisten äußerst gefährlich für die islamische Anthropologie zu sein- nicht weniger gefährlich als die angeblich so demütigende Rolle des Menschen als Sklave Gottes betrachtet wird. In der Tat ist es nicht leicht, etwas über die mystische Anthropologie des Islam zu sagen, weil sie so vielseitig wie der Islam selbst ist. Die Unterschiede zwischen den frühesten und den späteren mystischen Strömungen sind beachtlich. Deshalb ist es unmöglich, auf mehr als einige Facetten des Problems „Mensch“ hinzuweisen, ohne auch nur zu versuchen, mehr als die oberflächlichsten Umrise von diesem Bilde zu geben.⁹¹

⁹¹ Schimmel, A., 1995, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 268-269

3.3. Priorität des Menschen

Nach Mawlana wurde der Mensch als vollkommenste Wesen erschaffen und ihm wurde die große Verantwortung auf Erde gegeben, also trägt er die Bezeichnung Khalif (Vertreter) auf Erden. Der Mensch besitzt Gefühle, Denken und Handeln und deswegen wurde ihm in diesem Universum alles zu Verfügung gestellt. Weil der Mensch der Empfänger der göttlichen Offenbarung ist, wird von ihm zu Gott zu gehorchen verlangt.

Er machte den Menschen in seinen Werken zur Krone der Schöpfung.

Mawlana wertet Menschen in drei Gruppen zu: Erstens: die Menschen, die besser sind als die Engel, weil sie über ihre eigenen menschlichen Trieben herrschen. Zweitens: die Menschen, die in menschlicher Form sind aber sich in einer tieferen Ebene als Tiere befinden. Drittens: die Menschen, die Sünden begehen, aber dann bereuen.⁹²

Im Qur'an wurde darauf hingewiesen dass der Mensch als edles Geschöpf erschaffen wurde (Qur'an, Kapitel 17, Vers 70). Dementsprechend steigt der menschliche Geist empor. Deswegen ist die Würde des Menschen unvergleichbar mit anderen Geschöpfen. Im Vers weist der Qur'an über die Offenbarung an Biene hin. Das wird bei Mawlana verglichen auf folgende Weise: „ Wenn Allah an die Biene offenbart, warum möge der Mensch nicht der besserer Wesen sein, der die Offenbarung Allahs nicht empfängt“.

*„Zohra hatte nicht den Mut, zu atmen; die Universelle Vernunft macht sich klein, wenn sie ihn sieht. Was soll ich sagen, da Er meine Lippen versiegelt hat? Sein Ofen hat den weg meines Atems verzehrt.“ Ich bin der Rauch dieses Feuers, ich bin der Beweis dafür. Das liegt diesem König fern! Ihre Interpretation ist falsch“.*⁹³

⁹²Mawlana, G. R., Band III, S. 645-646

⁹³Moulana, G., 2005 III: 3715 ff

3.3.1. Beziehung zwischen Seele und Körper

Mawlana nähert sich diesem Thema als Erzieher und behandelt es im Rahmen eines Kampfes zwischen Seele und Körper. Hier geht es grundsätzlich um die schlechten Gewohnheiten des Menschen zu verbessern und zu beseitigen. Er erklärt was zu tun ist, wie die Seele als Sieger von diesem Kampf herauskommt.

„Bei der Ernährung ist der Körper zwar wie eine Mutter, aber er ist dir ein größerer Feind als hundert andere Feinde.

Wenn dein Körper krank ist, lässt er dich nach Medizin suchen; und wenn er stark ist macht er dich zu einem Teufel.

Der ungerechte Körper ist wie ein Kettenhemd. Er nutzt weder in Sommer noch im Winter.

*Trotzdem ist dieser schlechte Freund gut für dich und deine Geduld, denn Geduld üben dehnt die Brust aus“.*⁹⁴

Bei diesem Kampf spielt das (göttliche) Licht eine große Rolle, um die Triebseele zu besiegen.

„Diese Sonne wird niemals untergehen, wenn seine Dunkelheit mit seinem Licht bekämpft.

*Wer sich um Unseretwillen harten Prüfungen untersieht, den wird der Himmel unterstützen“.*⁹⁵

3.3.2. Sein familiäres Leben und seine Frauen

Im Frühjahr 1225 beschloss Mawlanas Vater ihn mit der wunderschönen Tochter seines Wegbegleiters Scharafaddin Lala aus Samarkand, zu verheiraten. Ihr Name war Gevher Khatun. Diese war nicht nur von überwältigender Schönheit, sondern besaß auch einen einzigartigen Charakter und untadelige moralische Prinzipien. Rumi und Gevher Khatun hatten in Larende geheiratet und sie gebar ihm zwei Söhne: Sultan Walad und Alaaddin. Doch Gevher Khatun starb bereits sehr früh (1229), und so

⁹⁴ Moulana, G., 2005 VI: 1400-1410 ff

⁹⁵ Moulana, G., 2005 IV: 1020 ff

heiratet Rumi erneut: die Witwe Karra Khatun, deren Name römisch klingt, die aber eine Türkin war. Sie brachte aus erster Ehe mit einem Mann namens Muhammad Schah den Sohn Schamsaddin Yahya mit in die Ehe. Rumi und Karra Khatun bekamen noch einen weiteren Sohn und eine Tochter – Amir Muzaffaraddin Alim Dschelebi und Malika Khatun. Rumi hatte also insgesamt drei eigene Söhne und eine Tochter. Alaaddin Dschelebi starb 1262 und wurde zur Rechten seines Großvaters Bahaadin Walad begraben. Ob Alaaddin Dschelebi selbst Kinder hatte, ist umstritten. Obwohl Aflaki dies bejahte, lässt sich in anderen Werken kein Hinweis darauf finden.⁹⁶

3.3.3. Seine Ansicht über Frauen

Was Rumi über Frauen denkt, darf in jeder Hinsicht als islamisch gelten, und Gleiches trifft auch auf seine Standpunkte in allen anderen Bereichen.

Dieser allseits verehrte Mensch kann sich nicht abseits des Pfades Muhammads bewegen, wenn er doch sagt:“ Ich bin der Sklave und der Diener des Qur’ans, ich bin der Staub, auf den der Prophet Muhammad seinen Fuß setzt“

Rumi weicht in der Frauenfrage nicht einen Millimeter vom Pfad des Islams ab, ebenso wenig wie in anderen Fragen. Unislamische Neuerungen und Häresien sind vielmehr all jene Glaubensrichtungen, Lebensweisen und Anstandsregeln, die Rumis Überzeugungen widersprechen. Darüber hinaus ist zu betonen, dass Rumi die Lehre des Islams, die bereits mit anderen Glaubensrichtungen verschiedenen Ursprungs versetzt war, zurechtgerückt hat. Keinesfalls hat er den Islam verändert, denn der Islam bedarf keiner Reformation.⁹⁷

3.3.4. Die Rolle der Frau im Sufismus

Obwohl laut Annemarie Schimmel manche Ethnologen den Sufismus als die weibliche Seite des Islam bezeichnen, da zu den Sufi- Veranstaltungen oft mehr Frauen als

⁹⁶ Can, S., 2007, S. 24

⁹⁷ Can, S., 2007, S. 219

Männer kommen, wird der Islam im Westen oft als frauenfeindlich gekennzeichnet. Natürlich ist eine derartige Pauschalisierung nicht richtig, da in islamischen Kulturen ein breites Spektrum des Zusammenlebens zwischen Männern und Frauen zu finden ist. Beispielsweise führen die Mehrzahl der in Europa lebenden Muslime ein modernes Leben, die in Saudi Arabien und in Afghanistan lebenden Muslime hingegen einen Lebensstil, wo Frauen im öffentlichen Leben wenig bis gar nicht integriert sind. Zu der Zeit des Propheten Mohammed waren viele Frauen wie Chadidscha oder Aisha als Beraterinnen des Propheten tätig, da sich auch der Prophet stark für die Rechte der Frauen einsetzte.

Die Frau spielt im Sufismus eine sehr wichtige Rolle. Etwa hundert Jahre nach dem Tode des Propheten begann sich der Sufismus zu entwickeln. Zunächst war der Sufismus eine rein asketische Bewegung, mit dem Ziel der zunehmenden Weltlichkeit der Muslime entgegenzuwirken und sie an ihre Pflichten in der Religion zu erinnern. Das islamische Imperium dehnte sich stark aus. Zu den Anfängen des 8. Jahrhunderts wurde von den Muslimen die Meerenge von Gibraltar überschritten und sie schritten weiter nach Oxus, Zentralasien. Den Asketen war es aber wichtig das Reich der Seele und des Herzens zu erobern, wobei hier die entscheidende Rolle einer Frau zufiel. Diese Frau war Rabi'a al-Adawiyya oder Rabi'a von Basra, welcher die Verwandlung des düsteren Asketentums in echte Liebesmystik zugeschrieben wird. Die weit verbreitete Geschichte von Rabi'a al-Adawiyya handelt davon, wie die gottesfürchtige Asketin durch ihre Heimatstadt Basra läuft, mit einem Eimer Wasser in der einen und einer brennenden Fackel in der anderen Hand. Als man sie nach ihrer Absicht fragt, antwortet Rabi'a Adawiyya, dass sie Wasser in die Hölle gießen und Feuer an das Paradies legen möchte, so dass beide diese Schleier verschwinden und die Menschen Gott allein um Seiner ewigen Schönheit willen anbeten, und nicht aus Furcht vor der Hölle oder aus Hoffnung auf das Paradies.

Diese Geschichte hat auf der ganzen Welt Verbreitung gefunden. Man kann ihr in der christlichen Welt und auch in der europäischen Literatur begegnen.

Rabi'a, die freigelassene Sklavin aus Basra, findet in vielen Anekdoten ihren Platz. In der Frühzeit war Basra die Heimat vieler Asketen und in vielen Legenden wird Rabi'a

mit dem gelehrten und gottesfürchtigen Prediger Hasan al-Basri (gest. 728) in Verbindung gebracht.

Über Rabi'a al-Adawiyya berichten große Hagiographen der islamischen Welt in langen Abschnitten. Muhammad Zihni berichtet beispielsweise in „Maschahir an-Nisa“, seinem Werk über berühmte Frauen, dass Rabi'a menschliche Vollkommenheit erreichte. Sie war „deutlich vielen Männern überlegen, weshalb sie auch die ‚Krone der Männer‘ genannt wurde“ und bis heute kann keine fromme oder anderweit ausgezeichnete Frau als zweite Rabi'a bezeichnet werden (Zihni, zitiert nach Schimmel, 1995).

Rabi'a werden zahlreiche Wunder zugeschrieben: als sie die Pilgerfahrt unternahm, kam ihr die Kaaba entgegen, und nachts leuchteten ihre Fingerspitzen wie Lampen. Alle irdischen Bindungen, wie zum Beispiel die Ehe, wurden von ihr abgelehnt.

Als Rabi'a an einem Frühlingstag in ihrem Kämmerlein blieb, wurde sie von der Dienerin gemahnt, Gottes herrliche Schöpfung in den Gärten zu bewundern, woraufhin Rabi'a meinte, dass die Schönheit Gottes im Innern sei, während die äußere Schönheit nur eine Widerspiegelung der inneren Schönheit sei. Diese Geschichte ist auch übertragen auf einen ungenannten Asketen in Rumi's Mathnawi verwendet worden.

Vom Lichte Gottes spricht Attar in seinem Iahinama folgendermaßen: „Wenn es eine Weile auf ein altes Weib schiene, würde es sie zu einer der Großen, wie Rabi'a, machen...“ (Attar, zitiert nach Schimmel, 1995).⁹⁸

Man kann in fast jedem Handbuch der Sufis eine mehr oder minder detaillierte Liste von Namen früher Asketinnen finden, welche ihre Zeit mit Weinen und Fasten verbrachten und ihre Nächte dem Gebet widmeten.

Margaret Smith hat in ihrem Werk „Rabi'a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam“ eine ganze Reihe wichtiger Personen aus der Frühzeit dargestellt. Unter ihnen kann

⁹⁸ Schimmel, A., 1995, Meine Seele ist eine Frau – Das weibliche im Islam, S. 31 ff.

man auch die Gefährtin von Rabi'a, Maryam al-Basriyya finden, welche in Ekstase starb.

Die türkische Dichterin Lale Müldür widmet Maryam al-Basriyya folgendes Gedicht:

*„Maryam von Basra
war eine Dienerin der Rabi'a.
Kaum hatte sie Wissen von göttlicher Liebe
erfahren, sank sie ohnmächtig hin.
Bei einer dhikr- Versammlung
starb sie plötzlich aus Liebe.
Dienerinnen hat Gott. Sie gleichen dem Regen:
Fallen zur Erde sie, werden sie Korn,
fallen ins Meer sie, werden sie Perlen.“
(Müldür, zitiert nach Schimmel, 1995)*

Von Bahriyya al-Mausuliyya weiß man, dass sie sich blind weinte, denn es wird gesagt, dass die äußere Blindheit den Menschen den göttlichen Geliebten besser sehen lässt, da das Auge keinen Schleier mehr zwischen Schauendem und Geschautem darstellt. Ein weiteres Beispiel ist Raihana al-Waliha, welche in ständiger Ekstase lebte und sogar ins Irrenhaus gebracht wurde, da ihre überströmende Liebe sie zur Vernachlässigung der Gebote äußerer Dezenz führte.

In der Literatur tauchen immer wieder viele unbekannte Gottesanbeterinnen und gottesfürchtige, namenlos gebliebene Frauen auf. Erste Beispiele der mystischen Liebeslyrik, wie kleine Liedchen, kann man bei ihnen finden. Solche Lieder wurden in den späteren Jahrhunderten ein charakteristisches Zeichen liebender Sufis.

Ein Kennzeichen der frühen Asketinnen ist das Denken an den Tod und das Jenseits. Mu'adha beispielsweise, entzog sich der Basra'schen Tradition zugehörig, des Schlafes soweit es nur möglich war, da sie durch den Gedanken an den langen Grabesschlaf

ständig bewegt war. Es war solchen frommen Frauen möglich einen hohen Rang zu erhalten. Es heißt von einer Schülerin des Bagdader Sufis Sari as-Saqati, sie habe von ihm die Nachricht erhalten, dass ihr Sohn ertrunken sei. Allerdings glaubte sie ihrem Meister nicht und man fand den Jungen lebendig wieder. Die Schülerin hatte nämlich aus dem Unsichtbaren keine Nachricht von dem Tode ihres Kindes erhalten, denn „wenn jemand Gott gehorcht, erhält er Kenntnis von allem, was ihn betrifft“ (zitiert nach Schimmel, 1995).⁹⁹

Man sieht an dieser Geschichte auch, dass nicht alle Sufifrauen, so wie Rabi'a al-Adawiyya, ehelos blieben. Unter den verheirateten Sufifrauen ist Fatima von Nischapur (gest. 849) eine herausragende Persönlichkeit, welche 50 Jahre jünger ist als Rabi'a. Fatima war mit einem ebenfalls bekannten Asketen, Ahmad Khidruya (gest. 854) verheiratet. Sie soll ihn oftmals auf dem mystischen Weg geführt haben.

Es wird in der Legende berichtet, dass sie in Verbindung mit den großen mystischen Führern ihrer Zeit stand. So soll Fatima mit dem ägyptischen Meister Dhu'n Nun (gest. 859) in Korrespondenz gestanden haben. Als Dhu'n Nun eine Gabe, die Fatima ihm schickte zurückwies, weil sie eine Frau war, wies sie ihn zurecht, dass er nicht auf die sekundäre Ursache, sondern auf den Geber selbst, Gott, blicken solle. Dhu'n Nun soll aber Fatima wegen ihres Verständnisses für den tieferen Sinn des Qur'ans bewundert haben; in seinen Lehrerzählungen taucht öfters eine unbekannte Frau oder ein mit Gottesliebe erfülltes Mädchen auf, die ihm lehren überall in der Natur Gottes Lobpreis zu vernehmen.

Es wird auch gesagt, dass Fatima ihre Beziehung zu Bayezid Bistami (gest. 874) abbrach, weil er einmal ihr Schönheitsmerkmal, oder nach einer anderen Überlieferung ihre hennagefärbten Hände, bemerkte. Für Fatima war ab diesem Zeitpunkt eine geistige Verbindung nicht mehr möglich. In der Hagiographie ist es ein bekanntes Thema, dass das Motiv der geistigen Freundschaft durch den weltlichen Blick auf den Gefährten oder die Gefährtin gestört wird.

Rabi'a bint Ismail, die Frau des Sufis Ahmad ibn Abi'l-Hawari (gest. 851) ist in diesem Kontext auch erwähnenswert. Rabi'a bint Ismail wollte nach dem Tode ihres Mannes

⁹⁹ Schimmel, A., 1995, Meine Seele ist eine Frau – Das weibliche im Islam, S. 31 ff.

ihr ererbtes und ihr selbst erworbenes Geld nützlich anwenden, so trug sie ihre Hand dem genannten Sufi an, mit welchem sie eine Josephsehe führte. Ihre Zeit verbrachte Rabi'a im Zustand des Gebetes und Fastens, sorgte aber auch für Ahmad und seine anderen Frauen. Nach Rabi'a's Aussagen liebte sie ihren Mann wie sie einen Bruder liebte, und nicht wie einen Gatten. Es wird aber von einer der Gattinnen Ahmads, von Rabah al-Qais berichtet, dass Rabi'a nach der Verrichtung des Nachtgebets schöne Kleider angelegt und ihren Mann gefragt habe, ob er sie denn begehre. Falls dem nicht so war, habe sie sich bis zum Morgen weiterhin dem Gebet gewidmet.

Einigen Frommen wurde sogar die zukünftige Braut im Paradies gezeigt. Abdul Wahid ibn Zaid erfuhr beispielsweise, wo sich dieses Mädchen aufhielt und erblickte eine Hirtin, unter deren Obhut die Schafe und Wölfe friedlich miteinander weideten. Er wusste dass sie für ihn bestimmt war, da sie bereits auf dieser Welt durch ihre musterhafte Gottesfürchtigkeit Frieden unter den Tieren verwirklicht hatte.

Der große Theosoph al-Hakim al Tirmidhi (gest. 936), berichtet in seiner Autobiographie vom Austausch seiner Traumerfahrungen mit seiner Frau. Laut al-Tirmidhi war seine Frau in der Lage ihn zum rechten Verständnis dieser Träume und Visionen zu leiten. Es soll sogar ihr durch einen Engel erklärt worden sein, dass sie und ihr Mann die gleiche geistige Station erreicht haben sollen.

In der klassischen arabischen Literatur gibt es das sehr häufig auftretende Thema, welches sich auch in der späteren persischen Überlieferung fortsetzt, der Geschichten über Sängerinnen, welche durch ihre Lieder mystische Liebe erregten.

Manchmal wurden Gesangssklavinnen, welche die teuerste Gruppe von Sklavinnen darstellte, freigelassen, weil sie den Qur'an so herzbewegend schön rezitierten. Es wurde auch ein Grammatiker wie al-Asma'i von einem Mädchen über die wahre Gottesliebe belehrt, obwohl sie jene war, die von ihm getadelt wurde als sie an der Kaaba ein Lied von der Liebe sang.

Eine sich unter dem Einfluss von Abu Hafs Omar as-Suhrawardis (gest. 1234) bekehrte Sängerin soll bei der Rückkehr von der Pilgerfahrt vor dem Gouverneur von Hamadan so wundervoll gesungen haben, dass der Gouverneur und die dort Anwesenden ihre Sünden bereuten, und sich erneut zum wahren Glauben bekehrten, also die Gebote des Islams wieder ganz ernst nahmen.

Aus der Biographie von Rumi kann man entnehmen, dass durch seinen Einfluss leichte Mädchen sich zum mystischen Islam bekannten.

In der Frühzeit waren die Frauen nicht nur Jüngerinnen von großen Sufimeistern, sie nahmen auch an Versammlungen mit Qur'anrezitationen und dhikr – den Gottesgedenken – teil.¹⁰⁰

Es wird von der Tochter des Sufis al-Kattani (gest. 934), Fatima, berichtet, dass sie und mit ihr drei weitere Männer während einer Predigt des ekstatischen Sumnun (gest. 900), welcher auch als „der Liebende“ bekannt war, in Verzückung gestorben sind. Aus diesem Ereignis lässt sich schließen, dass damals die Teilnahme von Frauen an solchen Zusammenkünften durchaus normal war.

Es wurde lange überlegt, wie man eine Frau auf einer legal korrekten Art und Weise in die Ordensgemeinschaft einweihen könnte. Nach strenger Gesetzauslegung ist es nämlich nicht gestattet, die Haut einer nicht verwandten Frau zu berühren, bzw. ist nach einigen Schulen danach die Ritualwaschung verpflichtend, um wieder im Zustand der rituellen Reinheit zu sein. So versuchte man beispielsweise die Teilnehmer in ein Wasserbecken zu tauchen und auf diese Art zu verbinden, oder man ließ die Frau den Ärmel, ein Tuch oder einen von dem Meister gereichten Stock anfassen, wenn sie den Treueid ablegte.

Damals ging man in der Frühzeit mit solchen wie auch vielen anderen Angelegenheiten, viel weitherziger um. Vor allem kann man auch von Mystikern lesen, die durchaus mit ihren Jüngerinnen in der Öffentlichkeit auftraten. Die von 'Attar berichtete Geschichte besagt, dass der exzentrische Schibli (gest. 945) zusammen mit einer Jüngerin den Mystiker Halladsch besucht, welcher am Kreuz hängt, und ihm die Frage stellt was Sufismus ist. Auch wenn diese Geschichte unhistorisch ist, zeigt sie, dass Sufifrauen auch in der Öffentlichkeit eine wichtige Rolle spielten. Nach Halladschs Hinrichtung kam seine Schwester und tadelte ihn wegen seiner kühnen Aussprüche. Daraufhin warf sie seine Asche in den Tigris, so wie Halladsch es gewünscht hatte. In

¹⁰⁰ Schimmel, A., 1995, Meine Seele ist eine Frau – Das weibliche im Islam, S. 31 ff.

dieser Nacht erschien Halladsch im Traum seiner Schwester und teilte ihr mit, dass ihr Verhalten unorthodox gewesen sei.

Nicht nur im mittleren Osten, sondern auch im indischen Subkontinent, dauerte die Tradition der frommen Sufifrauen in den Jahrhunderten an. So kennt man zum Beispiel die Jüngerinnen von Faridaddin Schakargandsch.

Ainul Qudat erwähnt in seiner Apologie die Großmutter des Sufis Abu'l Khair at-Tinani al-Aqta; Uyaina, die Großmutter, habe 500 Studenten und Studentinnen gehabt.

Auch in der Biographie des hanbalitischen Sufis Abdullah-i Ansari von Herat (gest. 1089) erscheint eine Frau, eine Verwandte namens Bibi Nazanin, welche ihm geraten haben soll, sich mit dem weisen Sufi Kharaqani in Verbindung zu setzen. Auch wenn Kharaqani ein ungelehrter Sufi war, für die spätere Entwicklung von Abdullah-i Ansari spielte er eine entscheidende Rolle.

Zu dieser Zeit gab es in Herat auch sonst gottesfürchtige und gelehrte Frauen, die vor allem zu der Überlieferung von Traditionen des Propheten einen großen Beitrag leisteten. Umm Fadl al-Harmathiya, welche 1084 in Herat verstarb, war beispielsweise eine von diesen Frauen. So spricht zum Beispiel Laugier de Beauceuil (zitiert nach Schimmel, 1995) von einem weiblichen Milieu, welches sich für die Prophetenüberlieferung, die hanbalitische Rechtsschule und den Sufismus nach dem Wege von Abdullah-Ansari interessierte. Diese Aussage stimmt auch mit den Bemerkungen von Louis Massignons (zitiert nach Schimmel, 1995) über die hanbalitischen Frauen im Umkreis Märtyrermystikers Halladsch überein, welche die Traditionen noch lange nach Halladschs Tod weiterführten.

Besonders Karima von Merw (gest. 1070) ist unter diesen herausragenden Frauen bei den Traditionen zu nennen. Karima war eine Asketin und Zölibatärin, die mit der weiblichen futuwwa zusammenhängt, so wie sie von Khadidscha al-Dschahniyya gegründet worden ist und offensichtlich eine Parallelinstitution zu den männlichen futuwwa-Bünden darstellte. Diese futuwwa-Bünde sind Sodalitäten, welche die Ideale

eines echten Mannestums und des ehrenhaften Lebens mit vertieftem Gottesdienst vertraten.¹⁰¹

Karima von Merw erscheint in einer ganzen Reihe von bedeutenden Traditionsketten des Abu Nadschib as-Suhrawardi (gest. 1165) und auch im Werk von seinem Neffen, Abu Hafs Omar as-Suhrawardi, welches zu den verbreitetsten Lehrbüchern der gemäßigten Mystik gehört und in der ganzen islamischen Welt studiert wurde.

Auch Schuhda die Schreiberin (gest. 1176) ist unter den Gelehrten und gottesfürchtigen Frauen zu erwähnen. Schuhda war sowohl als Kalligraphin, als auch als Überlieferin berühmt. Der nordafrikanische Reisende Ibn Battuta erwähnt etwa 150 Jahre später Hadith-Lehrerinnen in Damaskus und Bagdad, wie Umm Muhammad Aischa und Fatima bint Tadschaddin.

Es gab auch in der Türkei, zu der Seldschukenzeit, Frauen die zu dem gottesfürchtigen, mystischen Leben neigten.

Aus den Biographien von Dschalaladdin Rumi ist das unbefangene Verhältnis zu den Frauen der Oberschicht in Konya, wie auch zum Beispiel die Gattin des Vizekönigs Aminaddin Mikail, und auch seine Anziehungskraft auf Frauen aller Schichten bekannt. Kira Khatun, Rumis zweite Frau, wurde in seinen Biographien als zweite Rabi'a und als Mariengleich gepriesen. Kira Khatun und auch einige andere seiner Nachfolgerinnen waren in der Verbreitung des Ordens Mawlawiyya, welcher von Rumis Sohn Sultan Walad (gest. 1312) gegründet worden war, tätig – und so auch Walads eigene Tochter. Das weibliche Mitglied eines Ordens wurde im türkischen Bereich als „badschi“ – Schwester – bezeichnet.

Die Einstellungen des andalusischen Meisters Ibn Arabi zu den Frauen sind besonders bemerkenswert; die Erinnerungen an die großen Asketinnen von Sevilla, welche er als Jüngling getroffen hatte, sind sehr lebhaft. Es wird, die in äußerster Armut lebende, Fatima bint al-Muthanna erwähnt, die lange verheiratet war, bis ihr Mann an Lepra starb.

¹⁰¹ Schimmel, A., 1995, Meine Seele ist eine Frau – Das weibliche im Islam, 31 ff.

Ibn Arabi (zitiert nach Schimmel, 1995) schreibt von ihr als „Erbarmung für die Weltbewohner“ und berichtet zugleich von seltsamem Wundern. Das erste Kapitel des Qur’ans, die Sura al-Fatiha, soll Fatima zu Diensten gewesen sein, und all ihre Wünsche in Erfüllung gebracht haben. Einmal soll sie sogar einer Frau, die sich mit der Bitte um Hilfe an die heilige Fatima wandte, ihren ungetreuen Ehemann zurückgebracht haben.

Fatima bezeichnete sich als die geistige Mutter Ibn Arabis und auch Ibn Arabis leibliche Mutter kam sie von Zeit zu Zeit besuchen. Ihre Armut ließ keine Spuren auf ihrer unwandelbaren Fröhlichkeit, so konnte man Fatima öfters dabei sehen, wie sie auf ihrem Tambourin spielte und dabei fröhlich die Gnade Gottes wie folgendermaßen pries:

*„Ich erfreue mich an Ihm, der sich mir zugewandt hat und mich zu einem seiner
Freunde
gemacht hat und mich für Seine eigenen Absichten benutzt. Wer bin ich denn, dass Er
mich
unter den Menschen erwählen sollte? Er ist eifersüchtig auf mich, und wenn ich mich zu
anderen wende, schickt Er mir eine Heimsuchung.“*

Ibn Arabis Verehrung für Fatima war anscheinend die Vorbereitung für die Neigung zu weiblichen Heiligen zu sein. Eine weitere nennenswerte Frau die er in Sevilla traf war Schams, die Mutter der Armen, welche ebenfalls über achtzig Jahre alt war und die er als besonders durch Intuition charakterisierte, hochrangige Mystikerin, welche ihre hohe geistige Stellung zu verbergen versuchte schildert.

Es wird erzählt, dass eine durch ihre vollkommene Selbstdisziplin bekannte Sklavin in Augenblicken über große Entfernungen eilen und sich mit Bergen und Steinen unterhalten konnte. Durch solche Geschehnisse war Ibn Arabi auf die Begegnung mit einer anregenden Frau in Mekka vorbereitet. Als Ibn Arabi die Kaaba umwandelte und in Ekstase Verse aus dem Qur’an rezitierte, begegnete er der Tochter des Imams

Maqam Ibrahim, Nizam. Sie hörte Ibni Arabi und interpretierte die Verse, auf eine ihn sehr beeindruckende Art.

Tardschuman al-Aschwaq – Dolmetsch der Sehnsüchte – ist eine Sammlung von Arabis Gedichten, welche aus der Begegnung mit Nizam entstanden ist. Diese Sammlung beinhaltet Gedichte im traditionellen Stil der arabischen Liebespoesie, wo die Standardfiguren in der klassischen Dichtung beschworen werden.

Zainab al-Qaiyya war eine weitere Frau, die Ibn Arabi in Mekka traf. Zainab war für ihren Reichtum und ihre Schönheit bekannt. Sie hatte sich in der heiligen Stadt Mekka zurückgezogen, wo man sie als hervorragende Asketin kannte und sie hatte viele Sufis unter ihren Freunden. Ibni Arabi hatte hohe Achtung für Zainab, er bewunderte ihre Pünktlichkeit in der Verrichtung der Gebetspflichten und erlebte Levitationen in der Mediation. Levitationen sind ein Phänomen, welche vermutlich in den Biographien vieler Frauen vorhanden waren, aber nicht erwähnt werden. Die Verehrung die Ibni Arabi für Zainab empfand, sieht man auch darin, dass er mit ihr gemeinsam nach Jerusalem reiste.

Der andalusische Meister fühlte sich von Gott mit dem Rang des „Siegel der Heiligen“ ausgezeichnet. Er besaß die Gabe der Fürbitte, und die ersten Personen, denen Ibni Arabi seine Fürbitten zukommen ließ, waren Frauen; das waren seine beiden Schwestern, seine damalige Gattin sowie eine vierte Frau.

Ibn Arabi verlieh fünfzehn Personen die „hirka“, das Ordensgewand, wobei vierzehn von diesen fünfzehn Personen Frauen waren. Denn Arabi war dessen überzeugt, dass Frauen auf jeder Stufe des geistigen Lebens eine Position innehaben können, und er war sogar davon überzeugt, dass sie zum „qutb“ – dem Pol, welche die höchste Position in der Heiligenhierarchie darstellt – werden können.

Ibn Arabi ließ bis zu seinem Tode Frauen an seiner Unterweisung teilnehmen und bei seinen Lesungen aus seinen eigenen Werken zuhören.

Die Frauen die sich für den sufischen Weg entschieden, konnten als Wohltäterinnen eines Konvents auftreten oder sie konnten auch durch ihre finanziellen Unterstützungen einem Meister und seinen Jüngern Unterkunft und Nahrung sichern. Als Dank für diese Zuwendungen war für die Frauen der Segen ihres Meisters gewiss.

In der Frühzeit waren in einigen Regionen, wie zum Beispiel Rifa'iyya in Kairo oder bei den Mawlawis im Osmanischen Reich, die Frauen zu dem gemeinsamen dhikr zugelassen. Hierzu gab es in den Versammlungsräumen einiger Konvente bestimmte Frauenabteilungen.

In anderen Gebieten war es den Frauen auch möglich die Zeremonien aus einem nahegelegenen Raum oder von einem Dach aus mitzuverfolgen.

Die Bektaschis sind der einzige Derwischorden in dem Frauen die aktive Teilnahme bei allen Ritualen gestattet war. Diese Tatsache führte dazu, dass man den Bektaschis einen unmoralischen Lebenswandel unterstellte. So eine Beschuldigung kam auch sonst vor, zum Beispiel wenn ein Meister bei einer Gelübdeablegung oder sonst einer ähnlichen Situation etwas länger mit einer Frau alleine war.

In seinem Roman „Nur Baba“ (erschienen 1922 in Istanbul) beschreibt Yakup Kadri Karaosmanoglu die Verführungskünste von einem jungen Bektaschi-Meister. Dieser Roman dürfte 3 Jahre nach seiner Veröffentlichung zu der Schließung der Derwischkonvente durch Atatürk beigetragen haben.

Aus dem Bagdad, Mekka, Medina, Syrien und Kairo des Mittelalters sind auch eine Reihe von eigenen Frauen-Konventen bekannt. Hierbei scheint Mekka drei solche Einrichtungen besessen zu haben: Ribat az-Zahiriyya, Dar Ibn as-Sauda und Ribat Bin at-Tadsch. Bagdad war als das damalige Zentrum der islamischen Welt besonders durch Dar-al-Falak – einen durch eine Frau gegründeter Konvent am Westufer des Tigris – bekannt.

In den Jahren 1127 und 1177 folgten noch weitere Konvente. Der letzte Khalif stiftete noch vier Jahre vor dem Untergang des abbasidischen Khalifats ein Ribat für Frauen. Die Tochter des Khalifats selber war auch die Vorsteherin dieses Konvents. Diese Konvente erinnern auch ein bisschen an die Damenstifte in Europa.

Zu den Aufgabenbereichen einer Vorsteherin eines Konvents gehörten sowohl das Predigen, als auch die Leitung der Frauen im Gebet und die Unterweisung in der mystischen Weisheit.

Viele von diesen Ribats waren allerdings auch Aufenthaltsstätten für verwitwete oder geschiedene Frauen, welche sich dort mindestens drei Monate und zehn Tage – das ist die Wartezeit idda, während der keine neue Ehe eingegangen werden darf – aufhielten. Die Vorschrift der idda, welche auf der Sura 65:4 beruht, dient dazu sicher zu stellen, dass vor einer neuer Eheschließung keine Schwangerschaft vorliegt.

Es ist auch möglich die idda zu halten, ohne mit irgendjemandem außer der engsten Familie Kontakt zu haben, so wie es viele fromme Frauen in Gebet und Meditation gehalten haben. Nach Schimmel (1995) ist das in Pakistan heute noch immer Tradition in einigen konservativen Familien.

Die Leitung blieb des Öfteren in der Familie, welches auch aus der Geschichte des großen Sufis Ahmad-i Dscham bekannt ist; seine Enkelin verlebte die vierzigtägige Klausur im Konvent von ihm. Es ist auch von einer anderen Frau, Amina Khatun bekannt – sie war die Enkelin des mystischen Dichters Auhaduddin Kirmani, dass sie als scheikha und hafiza – jene die den Qur'an auswendig kennt – in Damaskus lehrte.

Unter den gelehrten Sufi-Frauen ist auch Bubu Rasti erwähnenswert. Sie war in Burhanpur in Indien die Expertin in der Auslegung mittelalterlicher persischer mystischer Texte. Bubu Rasti interpretierte auch den Lamaa'at – „Lichterscheinungen“, ein Werk von Fakhruddin Iraq, welches ein Buch gemischter Poesie und Prosa ist, die Ideen von Ibni Arabi darlegt und zu den hervorragendsten Werken über die mystische Liebe gehört.

Eine weitere bemerkenswerte Frau im Sufismus ist Prinzessin Fatima Dschahanara, die älteste Tochter des Mogulherrscher Schah Dschahan (reg. 1628-58). Sie wurde in den frühen dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts, zu der Zeit des Todes von Bubu Rasti, zusammen mit ihrem jüngeren Bruder, Dara Schikoh dem Kronprinzen, in den mystischen Pfad eingeweiht.

Die Königskinder waren durch den Heiligen Mian Mir in Lahore (gest. 1635) inspiriert. Auf diesem mystischen Weg machte Fatima die Prinzessin derartige Fortschritte, dass ihr Meister Molla Schah (gest. 1661) sie zu seiner Nachfolgerin ernannt hätte, wenn es ihm die Regeln des Ordens erlaubt hätten. Auch wenn Fatima nicht als Nachfolgerin ernannt werden konnte und sie aufgrund des frühen Todes ihrer Mutter – zu deren

Ehre der Tadsch Mahal erbaut worden ist – die erste Dame des Reiches war, blieb sie der Mystik treu.

Prinzessin Fatima und ihr Bruder waren obwohl die Mogulfamilie sonst der indischen Tschischtiyya zuneigte in den Orden Qadiriyya eingeweiht, welcher seit dem 14. Jahrhundert in Südindien und danach im Pandschab seinen Hauptsitz hatte. Nichtsdestotrotz pilgerte Fatima der Tradition folgend nach ihrer Erholung von schweren Verbrennungen nach Adschmir in Radschastan. Ihr Urgroßvater pflegte auch nach Adschmir zu pilgern, denn das war und ist bis heute das Zentrum des Ordens der Tschischtiyya, wo auch der Ordensstifter Mu'inuddin Tschischti begraben wurde.

Prinzessin Fatima wurde nach ihrem Tode 1681 im Hofe des Mausoleums von Nizamuddin Auliya (gest. 1325) in Delhi begraben.

Eine weitere zu nennende Frau ist Dschahanara, die als Wohltäterin der mystischen Literatur zahllos viele Werke der klassischen Literatur übersetzen oder kommentieren ließ. Auch Zebun-Nisa (gest. 1689), die Tochter von Dschahanaras streng orthodoxem Bruder Aurangzeb, hatte eine starke Neigung zu der Mystik und der Dichtung.

Viele Frauen der islamischen Welt sind auch als Stifterinnen von Moscheen bekannt, wie zum Beispiel in Ahmadabad und im Dekkan.

Auch wenn Frauen der Eintritt in das Innere vieler heiligen Stätten nicht gestattet ist, war und ist das kein Hindernis daran, dass sie aktiv werden. Beispielsweise dass sie bei der Ankunft eines heiligen Reliktes mit Litaneien psalmodierend begrüßen, wie es bei der Ankunft des Haares des Propheten Mohammed, dem Hazratbal, in Bidschapur der Fall war oder wie im Mausoleum Mu'inuddin Tschischtis bei Gedenkfest eine seiner Nachfahrrinnen eine Kerze über die Köpfe aller der anwesenden Frauen eine Kerze hielt, damit diese nach Befestigung der Kerze am Grab auch das Mausoleum betreten konnten. Solche ähnlichen Bräuche gab es in vielen Heiligtümern.

Es bedarf noch genauerer Untersuchung, auf welche volkstümlichen Arten fromme und heiligmäßige Frauen verehrt wurden. Man kann des Öfteren Gräber oder Mausoleen finden, die unbekanntem Frauen gehören und in den Quellen wird auch immer wieder eine unbekannt Dienerin Gottes genannt. Solchen Frauengräbern werden von dem jeweiligen Volk romantische Namen verliehen. So kann man zum

Beispiel in der Türkei das Grab der „Pisili Sultan“ – Dame mit dem Kätzchen und das der „Karyagdi Sultan – Dame es hat geschneit, finden. Auch in anderen Gebieten gibt es Gruppen von Frauen, wie der „Haft’afifa“ - die Gruppe der „sieben Keuschen“, welche in den Erdboden versanken als sich feindliche Soldaten ihnen näherten. Ähnliches wird auch über einzelne Frauen berichtet, dass sie in einer Gefahrensituation dank ihrer Gebete von der Erde verschlungen wurden, so dass sie ihre Ehre weiterhin bewahren konnten.

Das Spektrum des Bildes von der gottesfürchtigen und dem asketischen und mystischen Leben zugeneigten Frauen in der islamischen Welt ist sehr breit gefächert. Es reicht von strengen Asketinnen, Fürstinnen, welche trotz den Verpflichtungen und Aufgaben des höfischen Lebens das Interesse an den religiösen Werken nicht verloren, bis zu einfachen Mädchen oder Greisinnen, welche aufgrund ihrer mystischen Erfahrungen auch nach ihrem Tod Tausenden von Frauen Jahrhunderte lang durch ihre „baraka“ – der Segensmacht, Trost gesendet haben. Es gab sehr viele Frauen, bei denen die Frauen und Mädchen des Ortes Trost und Hilfe suchten, und auf deren seelische Unterstützung sie sich verlassen konnten. Dieses Bild einer heiligen Frau ist von großer Bedeutung für gläubige Musliminnen, die auf diese Weise öfters bei längst verstorbenen Geschlechtsgenossinnen Trost fanden.¹⁰²

¹⁰² Schimmel., A., 1995, Meine Seele ist eine Frau – Das weibliche im Islam, S. 31 ff.

4. Die Welt und Metapher in Bezug auf den Menschen

4.1. Ausbreitung des Menschen als einzige Substanz auf der Welt

Rumis Mystik beruht auf zwei Fundamenten: auf der islamischen Weltanschauung und dem Qur'an und der griechischen Philosophie. Mawlana kam als Sohn eines Geistlichen mit der islamischen Weltanschauung sehr früh in Verbindung. Im Mathnawi hat er neben den inhaltlichen Aspekten auch literarische Formen aus dem Qur'an, wie symbolhafte Darstellungen und Metaphern, als passend empfunden und angewandt. Bei der Bildung von Rumis Gedankenwelt haben philosophische Gedanken im Allgemeinen und die griechische Philosophie im Besonderen eine entscheidende Rolle gespielt. So erkennt man schon in den berühmten Anfangszeilen seines Versepos, der Geschichte der Rohrflöte, die Spuren platonischer Einstellungen in der die Trennung vom Ursprung sehnsüchtig beklagt wird.

Rumi bedient sich in seinen Werken oft der Metapher der Reise, um sich der Wahrheiten, die der Welt zugrunde liegen, bewusst zu werden. So wird dies zu einem Medium zur Entdeckung der Wahrheiten und der Einheit, der in der Welt vorhanden sind. Die Protagonisten der Romane brechen auf eine Reise auf, auf der sie sich mit der Natur beschäftigen und auf diese Art sich ihrem Innern nähern. Obwohl es ihnen bewusst ist, dass die Verhältnisse in deren Welt nicht vereinbar sind mit der „anderen Welt“, verspüren sie Sehnsucht nach jener. Also entspricht die Reise der Vorstellung von einem zu sich finden und „in sich einkehren“. Man geht davon aus, dass der Mensch „immer nach Hause“ gehen würde, wobei hiermit die Zuwendung zum eigentlichen Zuhause, dem Inneren, gemeint ist. Also ist mit „immer nach Hause“ die Rückkehr zur Heimat, der Blick in die Tiefen des eigenen Gemüts und die Wiederkehr zu Gott gemeint. Demnach ist Rumis Zweck der Reise in engerem Sinne das Ersteigen verschiedener Stufen des Seins, welches er mit folgendem Gedicht ausdrückt:

*„Die ganze Welt ist Form des Urverstandes,
Der Vater ist den Frommen jedes Landes...
Da ich mit diesem Vater leb' in Frieden,
Ist mir ein Paradies die Welt hienieden.“¹⁰³*

Die ganze Schöpfung bildet also mit dem Absoluten, dem Einen, eine Einheit:

*„Du bist das Ganze und von all deinen Teilen,
musst du dich loslösen, da sie dich vom Ganzen fernhalten.
Um die Einheit trotz der in der Welt vorhandenen Mannigfaltigkeit deutlich zu
machen, erwähnt Rumi das Beispiel des ausgedehnten Lichtes, womit er das Sein
meint. Durch Emanation sind die Seelen von der hellen, unkörperlichen Welt in die
finstere Welt der Materie hinab gesunken
Wir alle waren ausgebreitet, aber aus einer Substanz,
sind umhergeirrt ohne jegliche Identität, wobei er allen ihre
Identität verlieh.
Waren eins und edel wie die Sonne,
waren frei von Bindungen und rein wie Wasser.
Als das reine Licht erschien,
nahm es Vielheit an, wie die Schatten der Dächer,
Vernichtet alle Dächer mit dem Wurfgeschöß...“*

4.2. Heimweh und Fremde

Diese Welt ist für den Menschen wie ein Gefängnis, weil er mit seiner Schöpfung sich von den Geliebten getrennt hat. Der hat immer Heimweh und Sehnsucht nach der wahren Heimat. Die Welt für den Menschen ist ein Hindernis und eine Mauer. In dieser Drangsal wünscht er sich zu seinem Geliebten zu gelangen. Er fühlt sich wie ein Vogel in einem Käfig. Dessen Bewusstsein vermehrt sein Leid, dass er zu diesem Käfig

¹⁰³ Moulana, G., 2005, III: S. 3259-3263

nicht gehört. Der Mensch ist ein kleiner Fluss, der an Ozean münden möchte. Aber es gelingt ihm nicht, sich mit dem Ozean zu mischen. Mawlana erklärt in ersten Band in seine Mathnawi folgende Weise:

„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.

Ich suche nach einer von der Trennung zerrissenen Brust der ich meinen Sehnsucht schmerzt erfüllen kann. Jeder, der weit von seinem Ursprung entfernt ist, sehnt sich danach, wieder mit ihm vereint zu sein.“¹⁰⁴

Bei dieser Metapher handelt es sich um Ursprung der Rohrflöte deren Heimat das Röhricht ist. Es symbolisiert den Menschen und seine wahren Heimat (Paradies). Während der Mensch auf diese Erde geschickt wurde, wurde er von seiner wahren Heimat in diese Welt verbannt.

4.3. Die Menschen sind wie Buchstaben

Die Buchstaben ähneln sich von der Gestalt und vom Laut her nicht. Aber sie kommen zusammen um das Wort und Gedanken zu bilden. Die Menschen sind von der Schöpfung her verschieden aufgrund ihrer Farbe, Rasse und Sprache. Aber sie vereinen sich unter einem System und unter gleichen Interessen. Mawlana erklärt es auf folgende Weise:

„Höre zuerst, dass die verschiedenen Geschöpfe geistig von A bis Z verschieden sind.

Es gibt unter den verschiedenen Buchstaben Verwirrung und Unsicherheit, obwohl sie unter einem Blickwinkel vollständig eines sind. Unter einem Gesichtspunkt sind sie Gegensätze, unter einem anderen vereint; unter einem Gesichtspunkt sind sie ein Scherz, unter einem anderen Ernst.“¹⁰⁵

¹⁰⁴ Moulana, G., 2005, Band 1 S. 45

¹⁰⁵ Moulana, G., 2005, Band 1 S. 246

4.4. Der Mensch wie eine Frucht eines Baumes

Mawlana vergleicht die Welt mit einem Obstbaum und die Menschen mit dessen Obst. Wie die Früchte am Baum hängen, bevor sie reif werden, werden die Menschen auch sich der Welt widmen ohne es zu wissen, woher sie kamen. Eine unreife Frucht nutzt weder dem Baum noch dem Menschen, aber gereifte Früchte werden für beide nützlich sein. Genauso wenn der Mensch als Vertreter Gottes diese Reife erreicht, versteht er, dass diese Welt für ihn nur eine Prüfung ist. Mawlana führt es in Mathnawi so vor Augen:

„Diese Welt ist wie der Baum, o, Edler, und wir sind wie die halbreife Frucht an diesem Baum.

Die unreifen Früchte haften fest am Zweig, denn in ihrer Unreife sind sie nicht für den Gaumen geeignet.

Wenn sie voll reif und süß geworden sind, halten sie sich nur noch lose am Zweig fest.

Wenn der Mund durch dieses Glück versüßt worden ist, erscheint das Reich der Welt dem Menschen kalt.

Das Leben schwer nehmen und Fanatismus ist Unreife; solange du ein Embryo bist, ist Blut trinken deine Beschäftigung.

Es bleibt noch etwas anderes übrig, doch der Heilige Geist wird dir ohne mich diese Geschichte erzählen.

Nein du wird sie dir selbst erzählen, weder ich noch ein anderer als ich, o du, der du ich bist.“¹⁰⁶

4.5. Kaza – Kader (Vorherbestimmung)

Die Seelen die aus einem Wesen erschaffen worden sind, waren in ihrem Ursprung rein und sauber. Nach dem sie in diese Erde gesandt worden sind, nahmen sie verschiedene Farben an und trennten sich voneinander, und wurden zu Gegensätzen gemacht. Die Guten unterschieden sich von den Schlechten. Und das war dem Schöpfer von Anfang an bewusst. Nach Mawlana waren manche Seelen mit Fehlern

¹⁰⁶ Moulana, G., 2005, Band 3, S. 102

bevor sie auf diese vergängliche Welt geschickt wurden. Am Ursprung war es klar, wer gut und wer schlecht ist. Mawlana betont dass diese Vorherbestimmung nicht geändert wird.

„Davor war jeder Geist, wie sündig er auch war, im Mutterleib und vor den Leuten verborgen.

Die Verdammten sind schon im Mutterleib verdammt; sie alle sind durch die Zeichen Gottes bekannt.

Der Körper ist wie eine Mutter mit dem Seelenkind schwanger; der Tod ist das Leiden und die Schmerzen der Geburt.

Alle Seelen, die hinübergegangen sind, warten darauf zu sehen, in welchem Zustand diese stolze Seele geboren wird.“¹⁰⁷

4.6. Mensch und seine Ängste

Nach Mawlana kommt dieses Gefühl von Gott, und Gott herrscht über die Gefühle seiner Geschöpfe.

„Der Esel, der das Mühlrad dreht läuft immer weiter; sein Ziel ist es von Schlägen befreit zu werden.

Sein Ziel dabei ist es nicht, Wasser zu befördern oder aus Sesam Öl zu machen.

Der Ochse beeilt sich aus Angst vor Schlägen, nicht um den Karren und das Gepäck ans Ziel zu bringen.

Doch Gott hat diese Angst vor Schmerz in ihn gelegt, damit ein gutes Ergebnis erzielt wird.

Ebenso arbeitet jeder Geschäftsmann für sich selbst und nicht für die Verbesserung der Welt.“¹⁰⁸

¹⁰⁷ Moulana, G., 2005, Band 1, S. 287

¹⁰⁸ Moulana, G., 2005, Band 6, S. 172

4.7. Plurales Religionsverständnis bei Mawlana¹⁰⁹

Rumi liebte alle menschlichen Wesen, unabhängig von ihrem Bekenntnis oder ihrer Überzeugung, weil er sie als Geschöpfe ansah, die das göttliche Vertrauen in sich tragen. Daher respektierte er alle Religionen. Nicht nur Muslime, sondern auch Christen und Juden vergießen deshalb Tränen hinter dem Sarg dieses großen Heiligen. Ein Imam in Konya namens Eflaki sagte, als er über Christen sprach: *« Ehre dem Herrn, dass Er uns nicht unter den Christen erschuf»*. (Eflaki, zitiert nach Can, 2007).

Als Rumi diese Aussage von den Christen übermittelt bekam, sagte er folgendes über diesen Prediger:

„Er ist fehlgeleitet und führt andere fehl. Er wägt sich selbst gegen die Christen ab, und ist überheblich, weil er sich vorstellt, ein Gramm schwerer zu sein. Wenn er käme und sich mit der Waage der Propheten und der Heiligen wiegen ließe, würde er seinen echten Wert erkennen.“

(Rumi, zitiert nach Can, 2007).

Man darf aber aufgrund der Tatsache, dass Rumi alle Religionen respektierte, nicht annehmen, dass er auch alle Religionen als eine Einheit und ebenbürtig verstand. Hier liegt die Bedeutung darin, nicht alle Religionen und Glaubensrichtungen, sondern ihr Wesen als eine Einheit zu verstehen.

In der Tat ergibt sich alles, spirituell oder physisch, religiös oder glaubensmäßig, als die Manifestation von Allahs schönsten Attributen und Namen. Mit dem Namen Hadi (Er, der auf den rechten Pfad führt) als auch mit dem Namen Mudhill (Er, der in die Irre führt) manifestiert so sich Allah, gemäß dem Qur'anvers *«Siehe, Gläubige und Ungläubige handeln gemäß dem Weg, der für sie geeignet ist»*¹¹⁰. Die Handlungen jedes Einzelnen entsprechen seiner Natur und seiner Schöpfungsart. Das Individuum folgt dem Pfad, der seinem Charakter entspricht. Bei diesem Thema ist höchste Vorsicht angesagt. Indem man dem Weg, der dem jeweiligen Charakter entspricht,

¹⁰⁹ Can, S., 2007, S. 185-189

¹¹⁰ Qur'an, Sura 17:84

folgt, folgt man nicht notwendigerweise dem richtigen Weg. Ein Glaubenssystem oder eine Religion wird deshalb nicht dadurch richtig, weil es gerade dem Charakter oder dem Empfinden einer Person oder einer Gesellschaft entspricht. Derjenige, dessen Charakter der Wahrheit entspricht, ist wahrhaft glücklich.

Alle Ereignisse, die sich zu widersprechen scheinen, beruhen eigentlich auf einer Weisheit, die unser Geist nicht verstehen kann, da alle Manifestationen die göttlichen Namen und Attribute widerspiegeln. Es liegt alles in Gottes Hand und alles kommt von Ihm. Alle, die einer Religion oder Glaubensrichtung zugehörig sind, gehorchen seinen Befehlen und folgen dem Schicksalsweg, welchen Er vorzeichnete.

Aus dieser Sicht aus sind wir nicht berechtigt irgendjemanden zu kritisieren. Alle Anhänger einer Religion haben diesen Glauben als richtig angesehen und gingen auf diesem Weg, obwohl jener aus Sicht von den übrigen Glaubensrichtungen als falsch gilt. Diese Angelegenheit erklärt Rumi in folgenden Versen aus dem Mathnawi:

„In dieser Welt gibt es versteckte Leitern, die Schritt für Schritt in den Himmel führen. Jede Gruppe hat eine andere Leiter. Jede Vorgehensweise führt zu einem ihr eigenen Himmel und ist sich der Situation der anderen Gruppen nicht bewusst. Die Himmel sind ein weites Land. Sie sind so weit, als dass sie kein Anfang und kein Ende haben.“

(Rumi, zitiert nach Can, 2007)

Aus diesen Versen kann man Folgendes schließen: Gott hat die Ansichten der Menschen in den verschiedenen Glaubensrichtungen für sie als richtig und wahr scheinen lassen, damit Er in all den verschiedenen Aspekten seiner göttlichen Eigenschaften verehrt wird. Das heißt, dass der Mensch, unabhängig von der befolgten Religion, glaubt, dass einzig seine Religion wahr ist und sieht Anhänger von anderen Religionen als fehlgeleitet. Jedoch hat Rumi diese Sichtweise nicht und er glaubt, dass jeder gläubige Mensch auf seinem Weg zu Gott ist, das bedeutet jener Weg, den Gott ihm zugeordnet hat und welchen er für ihn als richtig findet, ganz unabhängig von seiner eigenen religiösen Zugehörigkeit. Aufgrund dieser Überzeugung hat Rumi keine verachtende Einstellung gegenüber Andersgläubigen, schaut auf Menschen die sich nicht zum Islam bekennen nicht herunter und beschuldigt somit auch niemanden ein Ungläubiger zu sein.

Da Gottes Wille in der Art der Anbetung und des Glaubens der Menschen und die Vorherbestimmung durch Gott in der ewigen Vergangenheit manifestiert ist, sind jene, die sich nicht auf dem «Weg der Führung» befinden, Menschen, die in seiner Ordnung und Vorherbestimmung dem «Weg der Irreführung» folgen. Aufgrund dessen beginnt unser Qur'an nicht mit der Äußerung «Herr der Muslime» sondern mit «Herr der Welten» (Herr allen Seins, aller Wesen und aller Dinge, die nicht Allah sind.)

Mit Bestimmtheit müssen wir uns bewusst sein, dass Allah allein Führung und Irreführung erschuf. Von allein seinem Willen und Vorherbestimmung in der Vorewigkeit hängt alles ab. Allah kann einen Menschen in der Irre auf den rechten Weg führen, sobald er es so vermag. Allerdings kann er hingegen jemanden, der dem rechten Weg folgte, auch auf den Weg der Irreführung bringen. Kein Geist kann den Willen Gottes erfassen.

Dass, obwohl das Einfinden auf den wahren Weg, wie auch das Abkommen davon das Resultat der Vorherbestimmung in der ewigen Vergangenheit ist, ist es auch eine Tatsache, dass unsere Bemühungen und Anstrengungen mit Allahs Einwilligung darin eine Rolle spielen. Die Gnostiker sagten aufgrund dessen: Die Vorherbestimmung der Ewigkeit weiß Anstrengungen zu schätzen. Wir als aufmerksame Menschen können erkennen und fühlen, dass Allah jenen, der sich in einem Gebiet bemüht, auch zu Erfolg führt. Ist die Seele eines Individuums mit dem Übel in Aufruhr, können so ungeeignete Handlungen und Haltungen von jenem ausgehen. Ist das Wesen eines Menschen hingegen gut geprägt, können so gute Haltungen und gefällige Handlungen von ihm ausgehen. Aufgrund dessen kann man davon ausgehen, dass die Güte oder die Schlechtigkeit der Handlungen von der jeweiligen Güte oder der Schlechtigkeit des Wesenskerns ausgehen. Also muss betont werden, dass diese Sicht auf keinen Fall missverstanden werden darf. Die Religionen waren der Ansicht Rumis nach nicht gleich, jedoch hat er das Wesen aller Religionen als Eins verstanden. Rumis Überzeugung, dass der Islam unter allen Religionen einen bevorzugten Platz hat, ist damit zu begründen, weil der Prophet Mohammed der letzte der Propheten war.

„Wisse, dass Glaube und Unglaube wie das Weiße und das Gelbe des Eis sind. Eine Membran trennt die beiden. Daher mischen sich die beiden nicht. Mit Allahs Gnade und

Güte, wenn die Mutterhenne das Ei unter ihre Fittiche nimmt, verschwinden sowohl Glaube wie auch Unglaube, und das Küken der Einheit durchbricht die Eischale und kommt heraus.“ (Rumi, zitiert nach Can, 2007)

Dennoch ist es, wie Rumi feststellt, eine Tatsache, dass jeder an Gott denkt, sowohl der Moslem, wenn er mit geöffneten Händen in der Moschee bittet, als auch der Christ, der das Kreuz schlägt, aber schließlich auch der Jude, der in der Synagoge betet. Werden wir vom Schein überwältigt oder verbleiben in der Formalität, kategorisieren wir jene Menschen als Moslems, Christen oder Juden, je nachdem an was sie glauben oder wie deren Rituale aussehen. Jedoch sind sie alle in der Sicht Allahs seine Diener, unabhängig ihrer Zugehörigkeit zu einer Religion, und folgen dem Pfad, den er für sie in seiner Vorhersehung in der ewigen Vergangenheit vorgezeichnet hat. Ziya Pascha sagte deshalb: «In der Sicht Gottes sind die Moslems und die Feueranbeter eins». (Ziya Pascha, zitiert nach Can, 2007) Also heißt dies, dass beide Seine Diener sind.

*„In Bezug auf uns ist Unglaube ein Unheil,
aber in Bezug auf Gott liegt dahinter eine Weisheit.“*

(Rumi, zitiert nach Can, 2007)

In einem seiner Vierzeiler sagte Rumi (zitiert nach Can, 2007), der die Wahrheit in den Religionen und nicht nur deren Äußeres sah:

„Wisse es klar, dass der Liebende Gottes kein Muslim sein kann.

In der Glaubensgemeinschaft der Liebe gibt es weder Gläubige noch Ungläubige.

Im Liebenden gibt es kein Körper, keine Seele und kein Herz;

und wenn ein Mensch nicht so ist, so ist er kein Liebender Gottes.“

Rumi meint mit seiner Aussage „Der Liebende Gottes kann kein Muslim sein, in der gibt es weder Glaube noch Unglaube“, dass der Liebende Gottes kein wahrer Muslim sein kann, wenn er die Sicht der Einheit nicht begriffen hat, aber davon überzeugt ist, dass alle Personen, die in einer Moschee, Kirche oder anderen Gebäuden auf ihre eigentümliche Art beten und Gott in verschiedenen Sprachen bitten und dass

Religionen alle in ihrem Wesen dasselbe seien. Eines solchen Moslems Islam verharret immer noch auf der Stufe der Nachahmung, er konnte noch nicht zum Stadium der Realisierung aufsteigen und kein Moslem im wahren Sinne werden.

Man sollte wissen, dass Rumi sich anders für dieselbe Überzeugung ausdrückt, wenn er in folgendem anderen Vierzeiler sagt: *„Bist Du beides, sowohl der Ungläubige wie auch der Unglaube, so bist Du schlimmer als diese beiden. Bist Du sowohl der Gläubige wie auch der Glaube, so stehst Du an der Spitze der beiden.“* (Rumi, zitiert nach Can, 2007). Der Bauer wird „Kafir“ (einer der bedeckt) genannt, weil er die Samen im Boden versteckt. Genauso wird auch der Mensch „Kafir“ genannt, dem nicht bewusst ist, was in ihm steckt und so die Wahrheit verdeckt. Im Gegensatz dazu ist ein Mensch, der wohl weiß, was in seinem Inneren ist, ein Träger des Glaubens, dies bedeutet er ist ein Gläubiger. Da es im Qur’an heißt: „Wo auch immer Du bist, Allah ist mit Dir.“¹¹¹ ist so ein Mensch dem das göttliche Vertrauen in sich selbst nicht bewusst ist, ein Ungläubiger und umgekehrt, der sich dessen bewusst ist, ein Gläubiger. Also sollte man sich nicht verwirren lassen, wenn man in den Dichtungen von Rumi oder anderen Sufipoeten, die der Sufisicht (= Sicht der Einheit) angehören, Reimpaaren begegnet, die die Worte Glaube und Unglaube beinhalten, und sollte diese nicht falsch interpretieren.

Den Glauben jener unreifen Frömmeler, die die Form mehr schätzen als den Geist und die, die mit Schaustellung huldigen, verachtet Rumi. Eins seiner Wünsche war es, deren Glauben von der Nachahmung zur Realisation zu bringen.

In einem anderen Vierzeiler sagt Rumi (zitiert nach Can, 2007):

«Solange nicht religiöse Schulen und Minarette heruntergerissen sind, solange wird es keine Stabilität in den spirituellen Zuständen von Gottes Liebhabern geben. Keiner ist ein Muslim bis Anbetung um des Gewinnes Willen und Glaube, der auf Nachahmung beruht, als Unglaube verstanden werden, und dass der Glaube des Suchers nach Wahrheit, welcher von jenen die die Wahrheit nicht verstehen als Unglaube verstanden wird, als wahrer Glauben gesehen wird.»

¹¹¹ Qur’an, Sura 57:4

In diesen Versen wird der Glaube derjenigen thematisiert, die nicht auf die Lieben Gottes vertrauen und ihren Glauben von der Nachahmung nicht in die Realisation befördern. Nach Rumi ist dieser Glaube Unglaube.

Gläubige, die unreif sind, beschuldigen die Liebhaber Gottes aufgrund dessen, da sie die erste Priorität nicht den Formalitäten geben. Hingegen sehen die Liebhaber Gottes erstere als Ungläubige, weil sie die Wahrheit nicht kennen und nicht das Wesen eindringen. Rumi (zitiert nach Can, 2007) sagt deshalb: «Wisst ihr nicht, dass unser Unglaube der Geist des Islams ist?» Häufig macht uns Rumi aufmerksam darüber, dass es nicht richtig ist jemanden als Ungläubigen zu bezeichnen, indem man nur auf sein Äußeres achtet.

Rumi transzendiert Glaube und Unglaube, wie man im obigen Beispiel erkennen kann; die Einheit und Liebe erreichte er und fand Wahrheit und Gott. Dies erklärt er klar und deutlich in folgenden Zeilen:

„Jenseits Glaube und Unglaube gibt es einen Bereich (Wirklichkeit). Er ist nicht für jeden jungen, unreifen oder schönen Menschen. Um diesen einzigartigen Zustand zu erreichen, muss er sein Leben und sein Herz in Dankbarkeit für diese Erkenntnis opfern.“

(Rumi, zitiert nach Can, 2007)

Diese Sicht und dieser spirituelle Zustand ist in der Tat kein Niveau, welches irgendein Diener Gottes erreichen kann. Rumi erzählt von einem Gnostiker, welcher diesen Zustand erreicht, in einem anderen seiner Vierzeiler:

„Weit jenseits von Verneinung und Unterwerfung gibt es einen Bereich. Unsere Liebe ist in seinem Zentrum. Wenn der Gnostiker dort ankommt legt er seinen Kopf auf den Boden und verneigt sich in diesem Bereich jenseits der Verneinung oder Unterwerfung.“

(Rumi, zitiert nach Can, 2007)

5. Zusammenfassung

Auch Mawlana Dschalaladdin Rumi sieht den Menschen als von Gott getrenntes Wesen. Die 18 Eingangsverse aus Mawlanas Mathnawi schildern diese beklagenswerte Situation in beredten Worten.

Das Leben des Menschen in dieser Welt wird als das eines Gefangenen dargestellt.

Der Mensch sehnt sich zum Einen zurückzukehren, aus der Gefangenschaft auszubrechen.

Er macht sich auf die Wanderschaft zurück zum Geliebten zu Gott, um mit diesem sich wieder zu vereinigen.

Wo aber kann man Gott finden? – Im eigenen Herzen – „ist Er uns doch näher als unsere Halsschlagader“.

Wie können wir Ihn finden? – Indem wir entwerden; sterben – bevor wir sterben.

Dies ist der Weg der Liebe: durch Loslösung von der Materie und dem Verhaftetsein an die Vielfalt der geschaffenen Welt die Einheit mit dem geliebten Schöpfer der Welt, mit Allah wieder zu erlangen: Vahdat-i-Vucud.

Das Leben und das Werk Mawlana Dschalaladdin Rumis gleichen einer vielstimmigen Symphonie, deren immer wiederkehrende Grundmelodie in vielfacher Variation die eine Botschaft kündigt:

Das Glück des Menschen besteht in seiner Rückkehr zur Einheit, in der in immer neuen Anläufen angestrebten Vereinigung mit Allah, dem barmherzigen Schöpfer, dem Herrn aller Welten, dem Geliebten.

Denn: „Von Gott gehen wir aus und zu Ihm kehren wir zurück“.

Lebenslauf des Verfassers

Kenan Ergün wurde am 10.11.1960 in Narli, Eskisehir – Türkei geboren.

Nach dem Abschluss des Priester- und Predigergymnasiums in Kütahya, Türkei, arbeitete er zwei Jahre als Vorbeter von 1977-1979. Im Sommer 1979 reiste er nach Deutschland ein, um dort zu studieren. Seit Dezember 1982 ist er in verschiedenen Schulen Österreichs als Lehrer für islamischen Religionsunterricht tätig.

Er ist der Gründer der Privatschule des Verein SOLMIT - Solidarisch Miteinander - des Islamischen Realgymnasiums Wien.

Im Jahre 2006 absolvierte er die Religionspädagogische Akademie und im Jahre 2010 beendete er erfolgreich den Universitätslehrgang Muslime in Europa.

Im Februar 2013 wurde er als Fachinspektor für den Islamischen Religionsunterricht im Bereich der konfessionellen Privatschulen betraut.

Kenan Ergün ist verheiratet und Vater vier Kinder und Großvater dreier Enkelkinder.

Literaturverzeichnis

- Abdulkaki Gölpinarlı, M. Celaleddin Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Eserleri İstanbul 1954;
- Abdulkaki Gölpinarlı, Mevlana, Hayatı, Sanatı, Eserleri İstanbul 1954
- Abidin Pasa, Mesnevi Terceme ve şerhi, Band 1, İstanbul 1325
- Ali Nihad Tarlan, Mevlana Celaleddin Rumi İstanbul 1954
- Bey, R. Y. (1922). La musique turque. *Encyclopédie de la musique et Dictionnaire du Conservatoire*, éd. A. Lavignac et L. de la Laurencie, I/5 (Paris: Delagrave, 1922), 2845-3064.
- Brockelmann, C. (1902). *Geschichte der Arabischen Litteratur: bd. 3. Buch. Der Niedergang der islâmischen Litteratur. 1902* (Vol. 2). E. Felber.
- Cami'nin Nefahatül Üns'ü, Ter. Lamii Çelebi, İstanbul 1281
- Can, Ş. (2007). Mewlana Dschelaleddin Rumi. *Leben, Wirken und Gedankenwelt aus Mevlevi-Sufiperspektive, Offenbach*.
- Çelebi, A. H., & Rümî, J. A. D. (1957). *Mevlânâ ve mevlevilik*. Turgut Atasoy ve Ortağı Matbaacılık.
- Çelebi., A. H. (1939). *Mevlana Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul
- Dede, S. M. (1283) *Sefine-i Nefise-i Mevleviye*. Matbaai Vehbbiye; Ägypten
- Efendi, F. (1281). *Terceme-i risalet-i işaret et-ül Ma'neviye fi ayin-i Dusturul Mevleviye*. İstanbul
- Efendi, M. V. (1281). *Eldürettül Aziziye*. İstanbul
- Eflaki Ariflerin Menkibeleri, Ter. Tahsin Yazıcı Band 2, Ankara 1935
- Eflaki, A., & Tahsin Yazıcı. (1964). *Âriflerin menkibeleri*.
- Eraydın, S. (1994). *Tasavvuf ve tarikatlar*. Marmara Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Furüzânfar, B. A. Z. (1963). *Mevlâna Celâleddin* (Vol. 2). Millî Eğitim Bakanlığı.
- Gölpinarlı, A. (1931). *Melamilik ve Melamiler*. İstanbul: Devlet Matbaası
- İsmail Habib Sevük, Mevlana İstanbul 1955
- Kabaklı, A., & Rümî, J. A. D. (1972). *Mevlâna*. Toker Yayınları.
- Keşfüz Zünun. Vol. 2, 1941-43 İstanbul, S. 1587-89. (u. ä. Quellen)
- Köprülü, M. F. (1987). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar* (No. 118). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Mawlana Djelaleddin Roumi, in Enzyklopadie de l'İslam ve Ch. Huart, La ville des derviches
Tourneurs Paris, S. 1033-1034
- Mawlânâ Ğalâl ad-Dîn Rümî, & Can, Ş. (2005). *Konularına göre açıklamalı Mesnevî tercümesi*.
Ötüken.
- Menâkib-i Hazret-i Mevlânâ, Veled Çelebi,
- Mevlana, C. R. (1937). *Mecalis-i Seba-i Mevlâna*, (übersetzt von Uzluk, N. F.) Bozkurt Bas.
Mevlana. Konya Halkevi Kültür Dergisi. Özel sayısı

- Mir'at-i Mesnevi, Hayderabad 1933
- Moulana, Galal ad-Din Rumi (2005). *Das Matnawi*. Konya Kultur GmbH
- Nüzhet, S. (1932). *Mevlânâ*. Istanbul
- Öztürk, Y. N. (2002). Rumi und die islamische Mystik. *Über das Menschenbild im Islam, Düsseldorf*.
- Ritter, H. (1988). Celâleddin Rûmî. *İslam Ansiklopedisi*, 3.
- Rûmî, J. A. D., von Hammer-Purgstall, J. F., Rückert, F., & Thylmann, K. (1922). *Ghaselen des Dschelal-eddin Rumi*. Der Kommende Tag AG Verlag.
- Schimmel, A. (1986). *Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer*. Eugen Diederichs Verlag, Köln.
- Schimmel, A. (1993). *The triumphal sun: a study of the works of Jalâloddin Rumi* (No. 8). SUNY Press.
- Schimmel, A., (1995). *Meine Seele ist eine Frau – Das weibliche im Islam*, Kösel-Verlag, München
- Schimmel, A. (1995). *Mystische Dimension des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig
- Sipehsâlâr, F. A. (1977). *Risâle-i Sipehsâlâr*.
- Sipehsalar, *Risak-i Sipehsalar tercümesi (Menakib-i Hazreti Mawlana Celaladdin Rumi)* Ahmed Avni Konuk, Istanbul 1938, S. 90
- Şakir, Z. (1943). *Hazreti Mevlânâ* (Vol. 4). Anadolu Türk Kitap Deposu.
- Turan, O. (1971). *Selçuklular Zamanında Türkiye*. Turan Neşriyat Yurdu.
- Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1960
- Uzlet Çelebi, U. (o. A.) *Muhtasar Menakib*
- Uzluk, Ş. (1942). *Mevlânâ'nın Ressamları*. Istanbul
- Ülken, H. Z. (1934). *Türk tefekürü tarihi* (Vol. 2). Matbaai Ebüzziya.
- von Hammer-Purgstall, J. F. (1818). *Geschichte der schönen Redekünste Persiens: mit einer Blütenlese aus zweihundert persischen Dichtern*. Heubner und Volke.
- Walad, S., (1976) *Ibtida-nâme* (übersetzt v. A. Gölpınarlı). Istanbul