



## Tasavvufa Giriş (1) - Tasavvufun Temel Öğeleri

Ufuk Öztürk

Abstract

The following article is part one of three articles about Sufism („taşawwuf“), also known as “Islamic Mysticism”, and serves as an introduction in the teachings and beliefs of Sufism. It is essential to point out and illuminate the major elements of Sufism in order to gain a profound understanding of the nature of Sufism. For the purpose of the study of Sufism the following main features were pointed out: a) the “spiritual path” (tarīqat), which describes the process of perfection, b) “mystical knowledge” (ma`rifat), which represents an intuitive and non-rational capacity to obtain knowledge and which constitutes the heart of the epistemology of Sufism, c) the concept of “mystical love” (maḥabba` or `eshq), the mystic’s main driving force on the “spiritual path” and d) the experience of “annihilation” (fanā), the Sufi’s ultimate goal, the Sufi’s “unio mystica”.

### Tasavvufa Giriş (1) - Tasavvufun Temel Öğeleri

Özet:

Bu makale Sufizm (“tasavvuf”) veya diğer bilinen adıyla “İslam Mistizmini” konu edinen toplam üç makalenin birincisini oluşturmakta olup, tasavvuf öğretilerine ve düşüncesine giriş amacını taşır. Bu bağlamda tasavvufun en önemli unsurlarını ortaya koymak ve konuyu tafsilatlı olarak izah etmek, mutlak bir mecburiyet arz etmektedir. Bu inceleme çerçevesinde aşağıda adı geçen şu temel unsurlar araştırılmıştır: a) İnsanın olgunlaşma sürecini tarif eden “spiritüel yol” (“tarikat”), b) Tasavvuf epistemolojisinin odak noktasını oluşturan ve insanın doğrudan, rasyonel olmayan bilgi edinme melekesini ifade eden “mistik bilgi”, c) Tasavvuf yolunda ilerleyen mutasavvıfın en önemli itici gücünü teşkil eden “mistik sevgi” prensibi (“muhabbet” veya “aşk”), d) Mutasavvıfların “unio mystica” sı (“Gizemli bir güçle gizli bir birliktelik kurulması”) olan “hiçleşme” (“fena”) tecrübesi.

Giriş:

“Tasavvuf” söz konusu olduğunda ekseriyetle İslâm geleneği içinde mevcut olan mistik cereyan

### EINFÜHRUNG IN DEN SUFISMUS (1) – WESENSMERKMALE DES SUFISMUS

Zusammenfassung:

Der vorliegende Artikel ist der erste Teil von insgesamt drei Artikeln zum Thema Sufismus („taşawwuf“), auch bekannt unter dem Namen „islamische Mystik“, und soll als Einführung in die Lehren und Vorstellungen des Sufismus dienen. Hierbei ist es absolut erforderlich, die wesentlichen Elemente des Sufismus herauszuarbeiten und näher zu erklären. Im Rahmen dieser Untersuchung wurden deshalb folgende Grundmerkmale herausgearbeitet: a) Der spirituelle Pfad“ („tarīqat“), der den Prozess der Vervollkommnung des Menschen beschreibt, b) Die „mystische Erkenntnis“ („ma`rifat“), welche eine unmittelbare, nicht verstandesmäßige Fähigkeit der Erkenntnis des Menschen darstellt und den Mittelpunkt der Epistemologie des Sufismus darstellt c) Das Prinzip der „mystischen Liebe“ („maḥabba“ bzw. „`eshq“), welche eine zentrale Triebkraft des Mystikers auf dem „mystischen Weg“ darstellt, und d) Das Erlebnis des „Entwerdens“ („fanā“), der „unio mystica“ des Sufis.

Einführung:

Wenn man über Sufismus („taşawwuf“) spricht, meint man gemeinhin die mystische Strömung innerhalb der islamischen Tradition. Unter dem Begriff „mystisch“ versteht man hierbei eine Bemühung des Menschen, eine unmittelbare Erfahrung Gottes zu erreichen. Diese Bemühung steht oft im Gegensatz zu einem traditionellen Religionsbzw. Gottesverständnisses, dass von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Mensch und Gott ausgeht und die Bestimmung des Menschen ausschließlich

kastedilir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde ise “Mistik” kavramı insanın Tanrısını doğrudan doğruya araçsız hissetme çabasıdır. Ama bu çaba, çoğu zaman insan ve Tanrı arasında kapanması mümkün olmayan bir uçurumu varsayan bunun yanında insanın yazgısını sadece Tanrı tarafından kullara bildirilen emirlere uymakta gören geleneksel din ve Tanrı anlayışıyla çakışır. Böylece geleneksel din veya Tanrı anlayışının odak noktasını ilahî hükümlerin yerine getirilmesi ve buna bağlı olarak da yorumlanması oluştururken, mistik bir cereyan olan tasavvufun odak noktasını sufînin iç dünyasında yaşadığı mistik deneyimler oluşturur. Mamafih birçok sufî ve farklı gelenekten gelen mistikler her defasında bu mistik tecrübenin insanın dilinin ve aklının sınırlarını aşması nedeniyle telaffuz edilmesinin mümkün olmadığını vurgulamışlardır. Bu yüzden tasavvuf geleneğinde “Tasavvuf hakkında her ne söylenmişse, o artık tasavvuf değildir” denir.<sup>1</sup> Bu konuda bir adım daha ileri giden sufî Abū `l-Hasan Fushanjī der ki: “Günümüzde tasavvuf gerçeği olmayan sadece bir isimdir. Eskiden ismi olmayan bir gerçektir.”<sup>2</sup> Dolayısıyla tasavvufa ilgili olarak salt akıl veya akademik format üzerinden yürütülen bir uğraş, tasavvufun özünün kavranmasının mümkün olmaması münasebetiyle ancak kısmî bilgiler ihtiva edebilir. Bununla birlikte rasyonel nitelikli bir çalışmanın incelediği sahayı kavram olarak anlamak ve tanımını yapmak zorundadır. Bunu yerine getirmek için de genelleştirmek, sınıflandırmak, sınırlandırmak ve sadeleştirmek bir zarurettir.

Tasavvuf hakikati sadece rasyonel açıdan değerlendiren incelemeye kapalı olsa da, biz bu araştırmayla tasavvuf hakkında mevcut olan bir takım yanlış anlamaların ortadan kalkabileceği ve kavramların yüzeyselliğinin aşılp, tasavvufun özüne doğru yönelebileceği ümidini taşıyoruz. Tabiatıyla tasavvufu rasyonel bir gözle değerlendiren ve onun teorik bakış açısını izah etmek isteyen ilmi bir araştırmada da dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Zira tasavvufu incelediğimizde kesin olarak görülür ki, tasavvuf tek düzen bir sistem olmayıp, bütün İs-

im Gehorsam gegenüber den von Gott an die Menschen vermittelten Geboten sieht. Während im Zentrum des traditionellen Religionsbzw. Gottesverständnisses also die Erfüllung und die damit verbundene Interpretation des göttlichen Gesetztes steht, hat der Sufismus als eine mystische Strömung mit der mystischen Erfahrung zu tun, die unmittelbar im Innern des Sufis erlebt wird. Zahlreiche Sufis und auch Mystiker anderer Tradition haben jedoch immer wieder betont, dass diese mystische Erfahrung einer Unaussprechlichkeit unterworfen ist, weil sie die Grenzen der menschlichen Sprache und des menschlichen Intellektes übersteigt. In diesem Sinn heißt es deshalb auch in der Sufitradition: „Alles, was sich in Worten über Sufismus sagen lässt, ist kein Sufismus mehr“.<sup>11</sup> Der Sufi Abū `l-Hasan Fushanjī geht noch einen Schritt weiter und schreibt: „Heutzutage ist der Sufismus ein Name ohne Wirklichkeit. Einst war er eine Wirklichkeit ohne einen Namen.“<sup>22</sup> In Anbetracht dessen kann eine rein verstandesmäßige bzw. akademische Beschäftigung mit dem Sufismus nur ein begrenztes Bild wiedergeben, da ihr der wahre Gegenstand des Sufismus nicht zugänglich ist. Eine verstandesmäßige Untersuchung ist aber darauf angewiesen, den Untersuchungsgegenstand begrifflich zu fassen und zu definieren, und um dies bewerkstelligen zu können, ist man gezwungen, zu verallgemeinern, zu kategorisieren, abzugrenzen und zu vereinfachen.

Auch wenn die Wirklichkeit des Sufismus einer ausschließlich verstandesmäßigen Untersuchung verschlossen ist, hegen wir trotzdem die Hoffnung, dass sie uns dabei helfen kann, einige Missverständnisse in Bezug auf den Sufismus aus dem Weg zu räumen, um die Oberfläche der Begrifflichkeiten durchbrechen und in den Kern des Sufismus vorstoßen zu können. Doch auch bei einer verstandesmäßigen Untersuchung des Sufismus, die seine theoretischen Aspekte beleuchten möchte, gilt es jedoch Einiges zu beachten: Wenn wir nämlich den Sufismus betrachten, ist es unabdingbar, sich darüber bewusst zu sein, dass der Sufismus kein einheitliches System darstellt, da wir dem Sufismus in der gesamten islamischen Welt begegnen, und der Sufismus zum Teil sehr unterschiedliche Formen angenommen hat, die je nach geographischer Lage und sozialer Struktur der Gesellschaft variieren.<sup>33</sup> Außerdem verfügt der Sufismus auch nicht über ein einheitliches theoretisches System, was die vielfältigen Lehren und Vorstellung unter einem Dach vereinen könnten. Im Gegenteil, viele Sufimeister haben sogar Abstand von einer Systembildung genommen und sich geweigert, eine allgemeingültige und erschöpfende Definition des Sufismus zu geben.<sup>44</sup> Aus diesem Grund begegnet man unzähligen Definitionen des Sufismus, die jedoch in keinerlei Weise Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen, da die Sufimeister nur einen bestimmten Aspekt ihrer mystischen Lehre zu betonen versuchen.

1 1 NURBAKHSH, Javad: *Der Pfad – Sufi Praxis*. Köln 2011. S.29

2 2 LINGS, Martin: *What is Sufism?* Sydney 1981. S.44

3 3 Vgl. z.B. KNYSH, Alexander: *Islamic Mysticism – A Short History*. Leiden 1999. S.179

4 4 Vgl. z.B. NICHOLSON, Reynold A.: *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge 1921, S.20

1 Bkz NURBAKHSH, Javad: *Der Pfad – Sufi Praxis*. Köln 2011, s. 29.  
2 Bkz LINGS (1981), s. 44.

lâm coğrafyasında cereyan eden ve kısmen her biri kendi coğrafi özelliklerine toplumun içtimai yapısına göre tezahür eden farklılıklar içerir.<sup>1</sup> Tasavvuf zaten bütün farklı öğretileri ve tasavvurları bir çatı altında birleştirebilecek kuramsal bir sisteme de sahip değildir. Hatta birçok büyük sufi bilakis tasavvufta sistem oluşturma fikrine sıcak bakmamış ve tasavvufun herkes için geçerli ve tafsilatlı bir tanımlamasının yapılmasını da reddetmişlerdir.<sup>2</sup> Bundan dolayı tasavvufun pek çok tanımı yapılmış olmasına karşın, bunların hiç biri kendi başına genel manâda geçerli olma iddiası taşımaz, zira tasavvuf büyükleri sadece kendi mistik öğretilerinin belirli bir yönünü vurgulamaya gayret etmişlerdir.<sup>3</sup> Hatta tasavvuf büyükleri aynı konuda yöneltilen tek tip soruya bile muhataplarının veya dinleyicilerinin farklı bilgi seviyesine, tasavvuf da kaydettikleri derecelerine ve manevi ve ruhî kapasitelerine binaen açıklama yaptıklarından ötürü, birbirinden farklı ve birbiriyle tezat oluşturan cevaplar vermişlerdir.<sup>4</sup> Sistemleştirme ve koordinasyonla ilgili farz edilen eksiklik ise “tasavvufun” nazârî bir sistem teşkil etmeyip, öncelikli olarak pratik bir yöntem olması ilgilidir. Bu doğrultuda ünlü sufi Javad Nurbakhsh keza şunları yazar: “Tasavvuf hâl okuludur, teorik bahis değil. Maksat sufi olmaktır, ve sadece onun hakkında bir şeyler okumak veya duymak değil.”<sup>5</sup> Böylece daha öncede ifade edildiği üzere tasavvuf özü itibariyle doğrudan edinilen mistik deneyime dayanır.<sup>6</sup> Sufilerin yaptıkları mistik deneyim onların yaşadıkları bireysel deneyim bir ifadesi olup, tabiatıyla her bir sufünün karakteristik özelliğini içerdiğinden, onların tasvirleri ve izahları da edinilen mistik tecrübeler kadar çeşitlilik gösterir. Mistik deneyim farklılığı ve çeşitliliğinden ötürü, tasavvuf ehli arasında hem katı dindar zahitlere ve sofu din

1 Bkz örneğin KNYSH (199), s. 179.

2 Bkz örneğin NICHOLSON (1914), s. 20.

3 Nimatullahi tarikatin merhum piri Javad Nurbakhsh tasavvufta ilgili 108 tanımlama toplamıştır. Bkz. NURBAKHSH, Javad: Sufism. Cilt I, Meaning, Knowledge and Unity. New York 1981, s. 16 vd.

4 Bu duruma dikkat çeken Gramlich'de şöyle der: “Mutavviflara göre onlarda gözlenen tezatlar, bilgilerin de olduğu gibi hataya delalet etmez, zira tasavvufta herkes kendi anlık şahsi algısına (yani bireysel mistik tecrübesinden hareketle), durum ve görüş açısına bakarak konuşur.” GRALICH (1976), s. 99; Bkz NURBAKHSH (2003), s. 27.

5 Bkz NURBAKHSH, Javad: *The Path - Sufi Practises*, London 2003, s. 29

6 Bkz örneğin TRIMINGHAM (1998), s. 145: “Sufism was not a doctrine, but an activity, a pilgrimage in depth (...)”

<sup>15</sup> Ferner geben die Sufimeister sogar oft verschiedene Antworten auf ein und dieselbe Frage, die sich häufig zu widersprechen scheinen, da sie ihre Ausführungen dem Erkenntnisstand, dem Grad ihres spirituellen Fortschrittes und dem geistigen und seelischen Horizont des jeweiligen Menschen bzw. der Zuhörerschaft anpassen. Der Grund für den vermeintlichen Mangel an Systematisierung und Einheitlichkeit rührt daher, dass der Sufismus kein theoretisches System, sondern in erster Linie eine praktische Methode ist. In diesem Sinne schreibt auch der Sufi Javād Nūrbakhsh: „Sufismus ist eine Schule der spirituellen Zustände, nicht des theoretischen Diskurses, und es gilt ein Sufi zu werden, und nicht nur darüber zu lesen oder zu hören.“ Somit bildet, wie auch zuvor ausgedrückt, die unmittelbare mystische Erfahrung das Herzstück des Sufismus.<sup>48</sup> Die Beschreibungen und Erörterungen des mystischen Erlebens der Sufis sind hierbei so vielfältig wie die mystische Erfahrung selbst, da sie ein Ausdruck der individuellen Erlebnisse sind und entsprechend der jeweiligen Persönlichkeit des Sufis naturgemäß auch eine unterschiedliche Ausprägung haben. Aufgrund der Verschiedenartigkeit und Vielfalt der mystischen Erfahrung begegnen wir innerhalb des Sufismus deshalb sowohl strengreligiösen Asketen, pietistischen Religionsgelehrten als auch „liebestrunkenen“ Poeten und „liebesentbrannten“ Ekstatikern, die ihrer Liebe zu Gott auf unverblühte Weise Ausdruck verleihen. Wir begegnen sowohl zurückgezogenen Einsiedlern, die sich Tag und Nacht dem Gottesgedenken widmen, als auch inspirierenden

Persönlichkeiten, die ihr Leben dem selbstlosen Dienst am Menschen gewidmet haben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Sufismus verschiedene mystische Strömungen unter seinem Namen vereint, die alle das Bemühen teilen, das Göttliche in seiner Pracht, Majestät und Schönheit mit Hilfe der Liebe unmittelbar zu erfahren. Beim praktischen Sufismus handelt es sich demnach nicht um ein geschlossenes theoretisches System, sondern eine vielfältige Sammlung von mystischen Lehren und praktischen Methoden, die sich alle unter diesem Begriff „Sufismus“ vereinen.<sup>59</sup> Was den theoretischen Sufismus anbelangt, lässt sich

1 5 Der persische Sufimeister Javad Nurbakhsh hat 108 Definitionen des Sufismus zusammengetragen. Vgl. NURBAKHSH, Javad: *Sufism. Band I, Meaning, Knowledge and Unity*. New York 1981. S.16f.

2 6 Auch Gramlich macht auf diesem Umstand aufmerksam und schreibt: „Widersprüche bei den Sufis deuten nach ihrer Ansicht nicht auf Irrtümer hin, wie die Widersprüche bei den Gelehrten, weil jeder eben nach seinem persönlichen Nu [d.h. seiner persönlichen mystischen Erfahrung] und Zustand und von seinem eigenen Standpunkt aus spricht.“ GRAMLICH, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Bd. II: Glaube und Lehre, [=WAGNER, Ewald (Hrsg.): Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XXXVI,24] Wiesbaden 1976. S.99

3 7 NURBAKHSH, Javad: *The Path Sufi Practises*, London 2003, S.29

4 8 Vgl. z.B. TRIMINGHAM, J. Spencer: *The Sufi Orders in Islam*.

Oxford 1998. S.145: “Sufism was not a doctrine, but an activity, a pilgrimage in depth (...)”

5 9 NICHOLSON, Reynold A.: *The Mystics of Islam*; London 1963. S.27

bilginlerine hem de “aşk sarhoşu” şairlere ve “aşktan yanıp, vecd halinde olanlara” ve Allah’a olan aşklarını açıktan ifade edenlere rastlanır. Karşımıza hem münzevi bir yaşam süren ve kendisini gece gündüz Allah’ı zikretmeye adanmış hem de hayatını menfaat gözetmeksizin insanlara hizmete vakfeden etkileyici şahsiyetler çıkar.

Sonuç olarak denilebilir ki, tasavvuf, ilahi ihtişamı, azameti, güzelliği,sevgi yoluyla doğrudan deneyim edinmeyi gaye edinen farklı tüm mistik cereyanları bir isim altında birleştirir. Bu nedenle ameli tasavvufta muttasıl bir nazari sistem bahis konusu olmayıp, bilakis “tasavvuf” kavramı altında farklı öğretilerin ve pratik usullerin bir araya geldiği oluşum anlaşılır.<sup>1</sup> Nazari tasavvufu kısaca ifade etmek gerekirse, o aslında sabık, klasik tasavvuf bilginlerinin bu mistik uygulama ve öğretileri ilk olarak düzenleme, belirleme ve din ile manevi eğitimin meşru yöntemi olarak tesis etme ihtiyacından doğan bir yapıdır.<sup>2</sup> Bütün bu çeşitliliğe rağmen İslâm dünyasında az veya çok bütün mistik cereyanlara sirayet etmiş önemli unsurlar mevcuttur:

1. *İnsanın kâmileşme sürecini tarif eden “manevi yol” (tarikât),*

2. *Tasavvuf epistemolojisinin odak noktasını oluşturan, araçsız ve rasyonel melekeye dayanmadan insanın elde ettiği “mistik bilgi” (marifet),*

3. *Sufilerin “mistik yolda” ilerlerken, onların en önemli itici gücünü ifade eden “mistik sevgi” prensibi (“muhabbet” veya “aşk”) ve*

4. *“hiç olmak” (“fena”)*

*Bu bağlamda “fena” fikri burada sufînin olgun insan olma yolunda ilerlerken diğer tüm tecrübeleri gölgede bırakacak derecede en önemli hadise olması hasebiyle özel bir makalede daha belirgin bir şekilde vurgulanacaktır. Bu sebeptendir ki, fena tasavvufun anlaşılmasında oldukça büyük bir öneme sahiptir.*

## 1. TARİKAT

İslâm geleneği Allah ile bağlantı kurma hususunda farklı seçenekler tanır ve buna delil olarak da Peygamber’in şu sözünü şahit gösterir: “Şeriat be-

1 Bkz NICHOLSON (1963), s. 27.

2 Bkz örneğin BALDICK (1989), s. 44, KNYSH (1999), s. 326.

hier in aller Kürze sagen, dass er im Grunde genommen eine Konstruktion der frühen, klassischen Sufigelehrten ist, das aufgrund der Notwendigkeit entstanden ist, diese Praxis und die mystischen Lehren erstmals zu ordnen, zu bestimmen und als legitime Methode der religiösen und spirituellen Erziehung zu etablieren.<sup>10</sup> Trotz aller Vielfältigkeit begegnet man jedoch einigen wesentlichen Elemente, die mehr oder minder in all diesen mystischen Strömungen in der islamischen Welt zu finden sind:

1. Der „spirituelle Pfad“ („*tarīqat*“), der den Prozess der Vervollkommnung des Menschen beschreibt,

2. Die „mystische Erkenntnis“ („*ma`rifat*“), welche eine unmittelbare, nicht verstandesmäßige Fähigkeit der Erkenntnis des Menschen darstellt und den Mittelpunkt der Epistemologie des Sufismus darstellt,

3. Das Prinzip der „mystischen Liebe“ („*maḥabba*“ bzw. „*eshq*“), welche eine zentrale Triebkraft des Mystikers auf dem „mystischen Weg“ darstellt, und

4. Das Erlebnis des „Entwerdens“ („*fanā*“).

Die Vorstellung des „Entwerdens“ soll hierbei besonders hervorgehoben werden, da sie das zentrale Erlebnis und die alles überschattende Erfahrung des islamischen Mystikers auf dem Weg seiner Vervollkommnung darstellt. Aus diesem Grund ist sie von immenser Bedeutung für das Verständnis des Sufismus.

## 1. DER SPIRITUELLE PFAD („*tarīqat*“)

Die islamische Tradition unterscheidet verschiedene Arten von Zugängen zu Gott und beruft sich dabei auf ein Prophetenwort, indem es heißt: „Die *sharī`a* [das religiöse Gesetz] ist meine Worte, die *tarīqat* [der spirituelle Pfad] ist meine Handlungen, und die *ḥaqīqat* [die göttliche Wirklichkeit] meine inneren Zustände.“<sup>211</sup> Während die „*sharī`a*“ das Befolgen des religiösen Gesetzes darstellt, ist die „*tarīqat*“ der „innere Weg“ des Menschen zu Gott, und die *ḥaqīqat* schließlich das Erlebnis der göttlichen Anwesenheit im Menschen.<sup>312</sup> Dieser „innere Weg“ ist das Ergebnis eines Suchens des Menschen nach dem Göttlichen und wird im Sufismus als eine Reise bzw. „Wanderung“ („*sulūk*“) zu Gott beschrieben,<sup>413</sup> während die Methode der spirituellen Erziehung, „spiritueller Pfad“ („*tarīqat*“) genannt wird. Darüber hinaus kann der Begriff *tariqat* aber auch einen spezifischen Sufiorden bezeichnen, der sich auf eine normative Affiliationskette bzw. eine „Initiationskette“ („*silsila*“) beruft und sich meistens auf einen Ordensgründer zurückführt. Außerdem steht der Begriff *tariqat* auch für eine Methode eines bestimmten

1 10 Vgl. z.B. BALDICK, Julian: *Mystical Islam – An Introduction to Sufism*. London 1989, S.44; KNYSH (1999),

2 11 Zitiert bei SCHIMMEL, Annemarie: *Mystische Dimension des Islam*. München 1995. S.148

3 12 Vgl. z.B. Ebd., S.148

4 13 Vgl. z.B. Ebd., S.148

nim sözlerim, tarikat benim fillerim ve hakikat benim hâlîm".<sup>1</sup> "Şeriat" burada ilahi hükümlerin ifasını temsil ederken, "tarikat" insanın Tanrıya batınî içsel yolu kasteder, "hakikat" ise nihayetinde insanın Tanrı'nın varlığını hissetmesidir.<sup>2</sup> Bu "içsel yol" insanın Tanrıyı arama çabasının bir neticesi olup, bu husus tasavvuf da Tanrı'ya "seyir" veya "sülûk"<sup>3</sup> diye nitelendirilirken, "tarikat" ise "manevi eğitimin metodu" olarak adlandırılır. "Tarikat" kavram olarak bundan öte normatif bir silsileye dayanan ve genelde bir pîr tarafından kurulmuş özel bir tarikatı, yani bir tassa-vuf okulu da işaret edebilir. "Tarikat" kavramı ayrıca muayyen bir mürşidin metodu veya muayyen bir tasavvuf okulu manasında da kullanılır.<sup>4</sup> Bu yola kendisini vakfeden kimseye ise "yolcu" ("sâlik"), derviş, sufi denir.<sup>5</sup>

Bu manevi yürüyüş boyunca yolcu farklı "makamlardan" geçer ve bazı manevî "hallere" ("ahval", "hâl" tekil) mazhar olabilir. Tasavvuf geleneği, "makamlar" ve "haller" arasında farklar gözetir ve "makamlar" yolcunun manevi talimlerinin ve gayretlerinin bir tezahürü olarak telakki edilirken, "ahvaler" ise tarikat yolcusunun iradesinin dışında oluşan cezbe haline düşmesi diye izah edilir.<sup>6</sup> Qashânî "ahvâl" ve "makam" arasındaki farkı şu şekilde somutlaştırır:

*"This ("hâl") is what comes to the heart purely gratuitously, with any effort or inducement – in the form of sorrow, fear, expansiveness, contraction, desire or pleasure. When it appears, the characteristics of the Self go into abeyance, and the State may or may not do likewise; but if it endures and becomes a permanent characteristic, then it is called a Stage ("maqam")."*<sup>7</sup>

1 İktibas için bkz SCHIMMEL (1995), s. 148.

2 Bkz örneğin SCHIMMEL (1995), s. 148.

3 Bkz örneğin SCHIMMEL (1995), s. 148.

4 Bkz örneğin GRAMLICH (1976), s. 255; BALDICK (1989), s. 73

5 Bkz örneğin GRAMLICH (1976), s. 255

6 Bkz örneğin GRAMLICH (1976), s. 272; SCHIMMEL (1995), s. 149 vd; Bu ayırım, manevi haleti ("hâl") "Tanrı tarafından insanın kalbine gönderilen ve eriştiği zaman insanın kendiliğinden geri çeviremeyeceği, gittiği zamanda kendi gücüyle geri getiremeyeceği bir şey olarak tanımlayan" Hucviri'den kaynaklanır. İktibas için bkz SCHIMMEL (1995), S. 149. Kuşeyri'de "tasavvufi halleri" "insanın kalbine, kişi onu istemeden, temin etmeden veya sahiplenmeden inen şeyler" olarak tanımlar. İktibas için bkz GRAMLICH (1976), s. 274.

7 QASHANI, 'Abd al-Razzaq: A Glossary of Sufi Technical Terms..

Meisters oder einer bestimmten Schule des Sufismus.<sup>14</sup> Die Person, die die Reise auf diesem Pfad antritt, wird „Wanderer“ bzw. „Schreitender“ („sâlik“), Derwisch oder Sufi genannt.<sup>215</sup>

Während dieser Reise durchläuft der Wanderer verschiedene „Wegetappen“ bzw. „Wegstationen“ („maqâmat“) und kann gewisse „spirituelle Zustände“ („ahwhâl“, Singular „hâl“) erleben. Die sufische Tradition unterscheidet zwischen „Wegstationen“ und „Zuständen“ und betrachtet die „Wegstationen“ als ein Produkt der spirituellen Übungen und den Anstrengungen des Wanderers, während es die „Zustände“ als ekstatische Erlebnisse darstellt, die den Wanderer unabhängig von seinen Willensanstrengungen überkommen. Qāshānī macht den Unterschied von Zuständen und Stationen folgendermaßen anschaulich:

„This [„hâl“) is what comes to the Heart purely gratuitously, without any effort

or inducement – in the form of sorrow, fear, expansiveness, contraction, desire or pleasure. When it appears, the characteristics of the Self go into abeyance, and the State may or may not do likewise; but if it endures and becomes a permanent characteristic, then it is called a Stage [„maqām“].<sup>317</sup>

Die Unterteilung des spirituellen Pfades in Etappen bzw. Stationen wird dem Wesen der spirituellen Reise jedoch nicht gerecht und dient deshalb bloß als eine grobe Einteilung und Orientierung des Wanderers auf diesem Pfad.<sup>418</sup> Außerdem sind die Aufzählung der verschiedenen „Wegstationen“ sehr unterschiedlich, weshalb eine genaue Betrachtung der verschiedenen „Wegstationen“ den Rahmen dieses Artikels sprengen würde. Aus diesem Grund sollen an dieser Stelle nur die wichtigsten „Wegstationen“ genannt sein, ohne explizit auf ihre Bedeutung und ihren Inhalt einzugehen. Als Beispiel kann eine relativ frühe Aufzählung der „Wegstationen“ des

1 14 Vgl. z.B. GRAMLICH (1976), S.255; BALDICK (1989), S.73

2 15 Vgl. z.B. Ebd., S.255 <sup>16</sup> Vgl. z.B. Ebd., S.272; SCHIMMEL (1995), S.149f.; Diese Unterscheidung geht auf Hujwīrī zurück, der den spirituellen Zustand („hâl“) als „etwas, das von Gott in das Menschenherz herabgesandt wird, ohne dass er imstande ist, es durch seine eigenen Bemühungen zurückzuweisen, wenn es kommt, oder es anzuziehen, wenn es geht“ definiert. Zitiert bei SCHIMMEL (1995), S.149; Auch Qushayrī definiert „Zustände“ als „etwas, was sich ins Herz senkt, ohne das man es beabsichtigt und ohne dass man es herbeischafft oder aneignet.“ Zitiert bei GRAMLICH (1976), S.274

3 17 QĀSHĀNĪ, 'Abd alRazzāq: A Glossary of Sufi Technical Terms. Übersetzt von Sawfat, Nabil, London 1991, S.26

4 18 Eine sehr schöne und poetische Beschreibung der verschiedenen Etappen des Pfades findet sich bei dem persischen Sufi-Dichter 'Attār, der in seinem Buch „Vogelgespräche“, in dem er die mystischen Reise gleichnishaft mit einer Reise von verschiedenen Arten von Vögeln, die jeweils einen bestimmte Charaktereigenschaft des Menschen beschreiben, zu dem legendenhaften Vogel „Simurgh“ beschreibt. Vgl. ATTĀR, Farid uddin: Vogelgespräche. Aus dem Englischen übersetzt von ZERBST, Marion. Bern 1988

Tarikatın durak veya makam şeklinde kısımlara ayrılması haliyle tasavvufun özünü yeterince yansıtmamakta ve bu ayrımla manevi yolculuğa çıkan sufiye kabataslak olarak sınıflandırma ve uyumlama babından sadece bir fikir verilmektedir.<sup>1</sup> Ayrıca farklı makamların teker teker sayımı ha keza farklı olduğundan, bu değişik “makamların” burada kapsamlı bir biçimde değerlendirilmesi makalenin hacmini açacaktır. O bakımdan burada sadece en önemli “makamlara” yer verilecek ve bu yapılırken de onların anlam ve içeriklerine geniş bir şekilde ele alamıyacağız. Misal olarak Mısırlı mutasavvıf Dhu'l-Nun al-Misri'ye ait ve nispeten eski olan “makamların” sayımı gösterilebilir. Kendisi bu manevi yolu aşağıda adı geçen makamlara binaen şöyle özetler: İman, itaat, ümit, aşk, çile, güven, şaşkınlık, fakirlik ve tevhit.<sup>2</sup>

Tasavvuf geleneğinde sık sık ve ivedilikle “manevi bir önderin” veya üstadın (Arabça “şeyh”, farsça “pir”) gerekliliğine ve bir üstadın himayesi ve bilgisi dışında gerçekleştirilecek olan manevi yolculuğun tehlikelerine dikkat çekilir. “Şeyhi olmayanın şeyhi Şeytan'dır” sözü bu sebepten sık duyulan bir ifade niteliğindedir.<sup>3</sup> Veya Rumi'nin söylediği gibi: “Kim mürşitsiz yola çıkar ise, iki günlük seyahat için iki yüz sene uğraşır.”<sup>4</sup> Bu yüzden tasavvuf öğrencisi mürşidine biat etmeli ve ona itaat ederek, verdiği talimatları uygulamalıdır.<sup>5</sup>

Sufinin manevi yolculuğu insanın kemalermesi olgusuyla sıkı sıkıya alakalıdır. Başlangıçta kendi noksanlarını, ayıplarını ve sınırlarını gören ve kendisinin bu menfur hasletlerin tutsağı olduğunu fark eden insan, bunun üzerine mükemmelliğe ulaşmak için gayret eder ve kâmil insan olma gaye-

Tercüme Sawfât, Nabil, London 1991, s. 26.

1 Manevi yolun çeşitli merhaleleri oldukça güzel ve şairane bir dille İranlı mutasavvıf şair Attar tarafından, tasavvuf yolunu her biri bir insan karakterini sembolize eden farklı kuşlar ve efsanevi “Simurg” kuşunun tasvir edildiği “Kuş Sohbetleri” isimli eserinde anlatır. Bkz Farid du-din: Vogelgesprache. İngilizceden çeviren Marion Zerbst, Bern, 1988.

2 Bkz. SCHIMMEL (1995), s.150

3 İktibas için bkz SCHIMMEL, (1995) s. 154.

4 Rumi'den iktibas için bkz SCHIMMEL (1995), s. 154.

5 Ünlü İranlı şair Hafız bunu şöyle ifade etmektedir: “Eğer kutsal ateşin şeyhi (yani tarikat şeyhi) sana seccadeni şaraba koy diye talimat vermişse, onu uygula.” NURBAKHS (2003) , s 32. Şeyhin tafsilatlı şekilde tasviri ve rolü için bkz ” NURBAKHS (2003), s. 103-129.

egyptischen Sufis Dhu'lnun al-Misri dienen. Er fasst den spirituellen Pfad mit folgenden Wegstationen zusammen: Glaube, Ehrfurcht, Gehorsam, Hoffnung, Liebe, Leiden, Vertrautheit, Verwirrung, Armut und Einheit.<sup>119</sup>

Die sufische Tradition wiederholt immer wieder mit Nachdruck die Notwendigkeit eines „spirituellen Führers“ bzw. Meisters („*shaikh*“, „*pir*“) und macht auf die Gefahren aufmerksam, den Weg ohne die Leitung und das Wissen dieses Meisters zu beschreiten. Ein häufig anzutreffendes Schlagwort ist deshalb der Ausspruch: „Wer keinen *Shaikh* hat, dessen *Shaikh* ist Satan.“<sup>220</sup> Oder wie Rumi es ausdrückt: „Wer ohne Führer reist, braucht zweihundert Jahre für eine Reise von zwei Tagen.“<sup>221</sup> Aus diesem Grund sollte sich der Sufi Adept dem Meister folgen und voller Vertrauen die Anweisungen des Meisters befolgen.<sup>222</sup>

Die Reise des Mystikers ist sehr eng mit der Vervollkommnung des Menschen verknüpft. Der Mensch, der anfangs seine Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und seine Begrenztheit verspürt und sich von seinen verwerflichen Eigenschaften beherrscht sieht, trachtet nach Vervollkommnung und macht sich so auf die Reise zu Gott, um Vollkommenheit zu erreichen.<sup>223</sup> Wie schon anfangs angedeutet, weichen die Bestimmungen des Zieles des Sufismus zuweilen sehr stark von einander ab, da auch hier die Definitionen des spirituellen Pfades nur unter Berücksichtigung des jeweiligen Rahmens und der spirituellen Konstitution der Zuhörerschaft zu deuten sind und keinerlei allgemeingültigen Charakter haben. Im Rahmen dieses Artikels soll es deshalb genügen den spirituellen Pfad als eine Reise von der Unvollkommenheit des Menschen zur Vollkommenheit zu verstehen. Der Prozess der Vervollkommnung des Menschen erfolgt durch das Ablegen der schlechten, verwerflichen Eigenschaften des Menschen, weshalb Junayd gar unter Sufismus ein „Heraustreten aus allen niedrigen Eigenschaften und das Hineintreten in alle erhabenen Eigenschaften“<sup>224</sup> verstehen kann. Auch Kabudarāhangī (gest. ca. 1824)<sup>225</sup> beschreibt den mystischen Pfad als eine Reise „von menschhaften zu engelhaften Charakteranlagen und von tadelswerten Charakteranlagen zu lobenswerten“<sup>226</sup> und Abū Ḥamid 1 19 Vgl. SCHIMMEL (1995), S.150

2 20 zitiert Ebd., S.154

3 21 Rumi zitiert Ebd., S.154

4 22 Der berühmte persische Dichter Hafez drückt es folgendermaßen aus: „Tränke dein Gebetsteppich in Wein, Wenn der Meister des Heiligen Feuers [d.h. der Meister des spirituellen Pfades] es so befiehlt“. NURBAKHS (2003), S.32. Für eine genauere Beschreibung und Rolle des Meisters verweise ich auf: NURBAKHS (2003), S.103129

5 23 Vgl. z.B. Kabudarāhangī: „ohne Reise kann niemand von der Stufe der Mangelhaftigkeit zur Stufe der Vollkommenheit gelangen.“ GRAMLICH (1976), S.257

6 24 Junayd zitiert bei GRAMLICH (1976), S.259, Anm. 1356

7 25 Zu Leben und Werk von Kabudarāhangī, auch bekannt unter dem Sufinamen Majzūb `Alī Shāh, siehe z.B.: NURBAKHS, Javad: *Masters of the Path – A History of the Masters of the Nimatullahi Sufi Order*. London 1980. S.106108

8 26 Kabudarāhangī zitiert bei GRAMLICH (1976), S.25

siyle Allah'a yönelir.<sup>1</sup> Başlangıç da belirtildiği gibi, tasavvufun hedefini oluşturan hükümler bazen bariz farklılıklar göstermekte olup, genel geçerlilik iddiası taşımayan spiritüel yol ile ilgili tanımlamalar da ancak onları mümkün kılan özel çerçevenin ve dinleyicilerin spiritüel yapısının dikkate alınmasıyla yorumlanabilir. O bakımdan bu makale çerçevesinde, manevi yolun ham insandan kâmil insana geçiş süreci olarak anlaşılması yeterli olacaktır. İnsanın olgunlaşma süreci, insanın kendisinde bulunan kötü ve çirkin hasletleri terk etmesiyle tesis edildiğinden, ünlü sufi Cüneyd tasavvufu "kötü sıfatlardan sıyrılmak ve yüce sıfatlara nail olmak" diye anlar.<sup>2</sup> Kabudarahangi'de (ölümü takriben 1824)<sup>3</sup> tasavvuf yolunu "insani mizaçdan melekvari huylara ve kötü mizaçdan takdiri şayan huylara" geçiş diye betimlerken,<sup>4</sup> ona fikren katılan Abu Hamid al-Gazalî ise spiritüel yolu "kötü sıfatlardan arınmak" olarak izah eder.<sup>5</sup> Bu bağlamda özellikle "Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlamak" (Arapça "tahalluq bi-ahlaq ilah") fikri ki, o da "hiç olmak" ("fena") ile sıkı sıkıya bağlantılıdır, büyük önem taşır. Ayn l-Qudat Hamadani'ye göre "tasavvuf yolu" bu sebepten dolayı sadece bir adımdan, yani "bir adımla kendi benliğinden çıkmaktan" ibarettir.<sup>6</sup> Onunla hem fikir olan Rumi'de sevgilisi Leyla'ya gitmemek için direnen devesine Mecnun üzerinden şunları söyler: "This journey to union was a matter of two steps, But your noose kept me sixty years on the way."<sup>7</sup>

Diğer sufiler bir adım daha ileri giderler ve böyle bir "manevi yolun" dahi varlığını inkar ederler ki, onlara göre Allah asla saklı değildir ve Allah'a doğru yol alma fikri, insanın Allah'ın her zaman hazır ve nazır olduğunu bilinçli olarak idrak etmedeki zafiyetinden kaynaklanır. 'Aziz-i Nasafi (ölümü 1281)<sup>8</sup> bununla ilgili şöyle der:

1 Örneğin bkz Kabudarahangi: "manevi seyahate çıkmadan kimse noksanlıktan mükemmelliğe erişemez." Bkz GRAMLICH (1976), s. 257.

2 Cüneyd GRAMLICH'den aktarma (1976), s. 25.

3 Mutasavvıflar arasında Meczub Ali Şah olarak bilinen Kabudarahangi'nin hayatı ve eserleri için mesela Bkz NURBAKHS, Javad: Master of the Path – A History of the masters of the Nimatullahi Sufi Order. London 1980. s 106-108.

4 Kabudarahangi GRAMLICH'den aktarma (1976), s 25.

5 Abu Hamid al-Gazalî GRAMLICH'den aktarma (1976), s 259.

6 Ayn al-Qudat Hamadani GRAMLICH'den aktarma (1976), s. 258.

7 Rumi'den iktibas için bkn ESTE'LAMI (Winter 1993/94), s 6.

8 Hayatı ve eserleri için örneğin Bkz Ridgeon, Lloyd: 'Aziz Nasafi.

alGhazalî stimmt mit ihm überein, indem er den Prozess des spirituellen Pfades als ein „Wegwischen der bösen Eigenschaften“ beschreibt.<sup>127</sup> Hierbei ist besonders die Vorstellung der „Beeigenschaftung mit den Eigenschaften Gottes“ (arab. „*tahalluq bi-ahlaq illah*“) von großer Bedeutung, das wiederum aufs Engste mit der Vorstellung des „Entwerdens“ („*fanā*“) verbunden ist. Für `Ayn al-Qudāt Hamadānī besteht der „mystischen Pfad“ aus diesem Grund bloß in einem „Schritt“, nämlich in „einem Schritt mit dem man aus seinem eigen Ich heraustritt.“<sup>228</sup> Auch Rūmī stimmt mit ihm überein, indem er Majnūn zu seinem Kamel, der sich widersetzt zu seiner Geliebten Layla zu gehen, sagen lässt: „This journey to union was a matter of two steps, But your noose kept me sixty years on the way.“<sup>329</sup> Andere Sufis können noch einen Schritt weiter gehen und sogar die Existenz eines „spirituellen Pfades“ als solches leugnen, da nach ihrer Ansicht Gott niemals verborgen sein könne und die Vorstellung einer Reise zu Gott aus dem Unvermögen des Menschen herrühre, die göttliche Gegenwart bewusst zu erleben. `Azīz Nasafī (gest. 1281)<sup>430</sup> schreibt in diesem Zusammenhang: „Du glaubst, Gott habe Dasein und auch du habest durch etwas anderes als das Dasein Gottes ein anderes Dasein. Das ist ein mächtiger Irrtum und eine falsche Vorstellung. O Derwisch! Dasein ist Gottes eigen, und damit Schluss! (Nur) diese falsche Vorstellung ist der Weg zwischen Mensch und Gott.“<sup>531</sup>

Die Sufis betonen darüber hinaus, dass die Suche des Menschen nach Gott weder ein Produkt des Menschen ist, noch, dass der Mensch imstande ist, einen Weg zu der göttlichen Gegenwart einzuschlagen, ohne das Gott ihn mit seiner „gelingengebenden Gnade“<sup>632</sup> bzw. seinem „göttlichen Ziehen“<sup>733</sup> segnet.<sup>834</sup> Denn die persönlichen Anstrengungen des Wanderers auf dem spirituellen Pfad genügen nicht, um auf diesem Pfad voranzukommen, denn eigentlich gibt Gott allein den Anstoß für die Suche des Menschen nach ihm. In diesem Zusammenhang schreibt Kalābādhī: „Der Wollende ist im Grunde ein Gewollter und der Gewollte (Gott) ein Wollender; denn der Wollende (nach Gott Strebende) will nur, weil zuvor Gott ihn will (nach ihm strebt). (...).“<sup>935</sup>

1 27 Abū Hāmid alGhazalī zitiert Ebd., S.259;

2 28 Ayn alQudāt Hamadānī zitiert Ebd., S.258;

3 29 Rūmī zitiert bei ESTE'LAMI, M.: *The Gnosis of Self in Rumi's Mathnawi. SUFI*, Ausgabe 20 (Winter 1993/94),

S. 510. S.6

4 30 Zu Leben und Werk siehe z.B.: Ridgeon, Lloyd: *'Aziz Nasafi*. Surrey, 1998

5 31 `Aziz Nasafi zitiert bei GRAMLICH (1976), S.260/61

6 32 Ebd., S.341

7 33 Vgl. z.B. Abū Hafs Suhrawardī und Kāshānī nach GRAMLICH (1976), S.341

8 34 Ibn `Atā`allāh asSikandarī schreibt hierzu: „Wer den Weg zu ihm durch anderes als ihn sucht, geht in die Irre. Es gibt keinen anderen Weg zu ihm als ihn und keine Führer zu ihm als ihn.“ Zitiert bei GRAMLICH, Richard: *Der eine Gott – Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Wiesbaden, 1998. S.81

9 35 Kalābādhī zitiert bei MEIER, Fritz: *Die Fawā'ih alJamāl wa-fawātih aljalāl des Najm adDīn alKubrā*. Hrsg. und erläutert von Fitz Meier. Wiesbaden 1957. S.226

“*Senin inancına binaen Allah’ın bir varlığı var ve sende Allah’ın varlığından gayri bir varlıksın. Bu ne büyük hata ve yanlış bir düşünce. Ey derviş! Varlık sadece Allah’a özgü ve bunun ötesi yok. (Sadece) Bu yanlış düşünce insan ve Tanrı arasında bir yol.*”<sup>1</sup>

Sufiler biraz daha ileri giderek, insanın Tanrıyı aramasının ne insandan kaynaklanan bir eser olduğunu ne de insanın kendiliğinden Tanrı’nın ilahi huzuruna çıkmasının Tanrı’nın ona “muvaffakiyet sağlayan rahmeti”<sup>2</sup> veya “ilahi etkisi”<sup>3</sup> olmaksızın mümkün olabileceğini vurgularlar.<sup>4</sup> Spiritüel yola giren yolcunun kendi gayretleriyle bu yolda yeterince ilerlemesi mümkün değildir, zira insanın Onu aramasına aslında sebep Tanrı’nın ta kendisidir. Bu bağlamda Kalabadhi şöyle der: “Aslında isteyen istenileninde kendisi ve istenilende (Tanrı) isteyendir; zira isteyen (Tanrı için gayret gösteren) sırf Tanrı onu önceden istedi (onu arzuladı) diye istiyor. (...)”<sup>5</sup>

## 2. MÂRİFET

Doğrudan bilgi edinme fikri tasavvuf epistemolojisi için merkezi önem taşır. Genelde insanın çaba ve zihinsel dirayetinin bir ürünü olan ilmi bilginin aksine, tasavvufun Tanrı bilgisi, insanın samimiyeti veya ahlaki olgunluğu ve vicdanı ile alakalı olduğundan, daha yüksek mahiyettedir.<sup>6</sup> Sufiler bu tarz bilgi için literatürde farklı ifadeler kullanırlar; “mistik Tanrı bilgisi”, “müşahade”, “keşi” (Arapça “mukāshafa” veya “kashf”), “doğrudan tadma” (Arapça “dhawq”) veya “işrak”.<sup>7</sup> Tasavvuf bilgisinin birbirinden farklı şekilleri arasında haliyle ayrımlar mevcut olup, onların burada ele alınması bu çalışmanın hacmini aşar. Sonuç olarak denilebilir ki, tasavvuf bilgisinin formları daha ziyade doğrudan tecrübeyi,

Surrey, 1998.

1 Aziz-i Nasafi’den iktibas için bakınız GRAMLICH (1976), s. 260/261.

2 Bkz GRAMLICH (1976), s. 341.

3 Abu Hafis Suhrawardi ve Kashani için bkz GRAMLICH (1976), s. 341.

4 Ibn ‘AOa Allah as-Sikandari bu hususta şunu söyler: “Kim Ona giden yolu Ondan başkasında ararsa, yanılır. Ona ancak Onunla gidilir ve sadece Onun önderliğinde.” İktibas için bkz GRAMLICH (1998), s. 81.

5 Kelabazi’den iktibas için bkz MEIER (1957), s. 226.

6 Bkz örneğin GRAMLICH (1998), s. 101. İslâm tasavvufu bu yüzden “ilim” ve “marifet” arasında fark gözetir. Bkz mesela RAHMATI (2007), s. 70.

7 Bkz mesela KNYSH (1999) s. 311.

## 3.2 DIE „MYSTISCHE ERKENNTNIS“ („ma`rifat“)

Die Vorstellung einer unmittelbaren Erkenntnis ist zentral für die Epistemologie des Sufismus. Im Gegensatz zur wissenschaftlichen Erkenntnis, die vorwiegend ein Produkt des Fleißes und der geistigen Aufnahmefähigkeit des Menschen ist, ist die mystische Gotteserkenntnis eine Erkenntnis höherer Natur, da sie im Zusammenhang mit dem Grad der Lauterkeit bzw. ethischer Reife und Gewissenhaftigkeit des Menschen steht.<sup>136</sup> Die Sufis führen in ihrer Literatur verschiedene Ausdrücke für diese Form der Erkenntnis an, wie z.B. „mystische Gotteserkenntnis“, „direkte Schau“ („*mushahada*“), „Enthüllung“ („*mukāshafa*“ bzw. „*kashf*“), „direktes Schmecken“ („*dhawq*“) oder „Erleuchtung“ („*ishrāq*“).<sup>237</sup> Diese verschiedenen Formen der mystischen Erkenntnis weisen natürlich auch Unterschiede untereinander auf, deren Besprechung jedoch den Rahmen dieses Artikels sprengen würde.

Was sich jedoch zusammenfassend sagen lässt, ist, dass die Formen der mystischen Erkenntnis vielmehr eine unmittelbare Erfahrung, ein direktes „Schauen“, oder um in der Sprache der Mystiker zu sprechen ein „Schmecken“ und kein theoretisches Wissen darstellt, dass auf dem rationales Erfassen des Gegenstandes beruht.<sup>338</sup> Najm al-dīn Dāya Rāzī (gest. 1256)<sup>439</sup> z.B. macht folgende Einteilung, wobei er drei Stufen der Erkenntnis des Menschen unterscheidet. Die erste Stufe der Erkenntnis ist die „rationelle Erkenntnis“ („*ma`rifati `aqlī*“), die ein Produkt der intellektuellen Fähigkeiten des Menschen ist und allen Menschen gemeinsam ist. Die zweite Art der Erkenntnis ist die „Schau“ („*ma`rifati nazarī*“, wörtlich “speculative cognition”), d.h. eine Form der Erkenntnis, die in allen Phänomenen der Welt eine Erscheinungsform des Göttlichen zu erblicken vermag. Schließlich die „wahre Erkenntnis“ („*ma`rifati haqīqī*“), die eine auf unmittelbarer Erfahrung beruhende Form des Wissens ist, die der Sufi durch einen Prozess der Enthüllung gewinnt.<sup>540</sup>

1 36 Vgl. z.B. GRAMLICH, Richard: *Der eine Gott – Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Wiesbaden, 1998. S.101; Die islamische Mystik unterscheidet aus diesem Grund zwischen Wissenschaft („*ilm*“) und Erkenntnis („*ma`rifat*“). Vgl. z.B. auch RAHMATI, Fateme: *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn `Arabīs*. Wiesbaden 2007. S.70

2 37 Vgl. z.B. KNYSH (1999), S.311

3 38 Vgl. z.B. TRIMINGHAM (1998), S.147

4 39 Zu Leben und Werk siehe: ALGAR, Hamid: *Najm al-dīn Rāzī Dāya, Abū Bakr `Abd Allāh Muhammad b. Shahāwar Asadī*. In: *El•*, Bd. VII (1993), S.870b871b

5 40 Vgl. LANDOLT, Hermann: *Stages of Godcognition and the Praise of Folly According to Najmi Razi*. In: *SUFI*, Heft 47 (Herbst 2000), S.34; Auch Ibn al`Arabī kennt verschiedene Formen der Erkenntnis. Er unterscheidet zwischen „Vernunftkenntnis“ („*ilm al`aqli*“), „Erfahrungserkenntnis“ („*ilm alahwāl*“), die nicht mit der Vernunft nachvollziehbar ist, sondern unmittelbarer Natur, und schließlich „Offenbarungswissen“ („*ilm alasarār*“), die ein Gnadenakt Gottes ist. RAHMATI (2007), S.69; Auch Abū Hamīd Ghazālī unterscheidet die herkömmlichen Wissenschaften („*ilm*“) von einer „Wissenschaft der Enthüllung“ („*ilm almukāshafa*“), die nicht auf sinnliche Wahrnehmung und Vernunft begründet ist, sondern ein Produkt von Offenbarung („*wayh*“) und Erleuchtung („*ilhām*“) ist. Vgl. HEER,



vasıtasız "görmeyi" veya – tasavvuf diliyle ifade etmek için – "tatmayı" anlatır, metanın rasyonel olarak kavranmasına dayalı teorik bilgiyi değil.<sup>1</sup> Najm al-din Daya Razi (ölümü takriben 1256)<sup>2</sup> örneğin şu sınıflandırmayı yapar ve bunu yaparken de insanda var olan üç kademeli farklı bilgidен yola çıkar. Bilginin birinci basamağını insanın entelektüel melekesinin bir ürünü ve bütün insanlarda müşterek olarak mevcut olan "akla dayalı bilgi" (Arapça "ma'rifat-i aqli") oluşturur. Bilginin ikinci tip şeklini ise "görme" (Arapça "ma'rifat-i nazari, kelimesi kelimesine "speculative cognition"), yani dünyada bütün vukuatta ilahi tezahürü gösteren bilgi şekli oluşturur. Nihayetinde sufînin sır perdesinin kalkması sonucu doğrudan tecrübeye dayanarak elde ettiği "gerçek bilgi" (Arapça "ma'rifat-i haqiqî") denilen bilgi türü.<sup>3</sup> 'Aziz-i Nasafi mistik bilginin mahiyetini netleştirmek maksadıyla oldukça temsili bir benzetme yapar. O bilmeyi nesnel olarak şekerle mukayese eder ve şekerin özünün ancak şeker gerçekten tadıldıktan sonra kavranabileceğini anlatmaya çalışır:

*„Whoever hears there is a thing in this world called sugar is never equal with the person who knows there is a plant called sugarcane (...). Whoever knows how sugar is made is never equal to the person who sees how it is made and places sugar in his mouth. First is the level of hearing (samā) concerning the gnosis of sugar, second is the level of knowledge (ilm) and third is the level of tasting (dhawq).”<sup>4</sup>*

(Edinilen) Bilgi bu şekliyle insanın kendisinin veya iradesinin bir eseri olmayıp, bilakis Allah'ın

1 Bkz örneğin TRIMINGHAM (1998), s. 147.

2 Hayatı ve eserleri için bkz: ALGAR, Hamid: Nadjm I-din Razi Daya, Abu Bakr 'Abd Allah Muhammed b. Shahawar Asadi. In: *EP*, Cilt VII (1993), s. 870b-871b.

3 Bkz LANDOLT, Hermann: *Stages of God-cognition and the Praise of Folly - According to Najm-i Razi*. In: *SUFI*, Heft 47 (Herbst 2000), S.34; İbn- Arabî'de bilgiyi farklı kısımlarıyla görür. İbn- Arabî "akli bilgi" („ilm al-'aqli") ile akılla idrak edilmesi mümkün olmayan "tecrübe bilgisi" („ilm al-ahwāl") ve nihayetinde Tanrı'nın bir edimi olan "vahiy bilgisi" („ilm al-asrār") arasında ayırım yapar. Bkz RAHMATI (2007), s. 69; Abū Hamīd Gazālī'de geleneksel ilimler („ilm") ile beş duyu ve akıl ile elde edilmeyip, "vahyin" („wayh") ve "ilhamın" („ilhām") ürünü olan „Keşif İlmi" („ilm al-mukāshafā"), arasında fark gözetir. Bkz HEER, Nicholas: *Abū Hāmid al-Ghazālī's Exegesis of Koran*. In: LEWISOHN, Leonard (Hg.): *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*. London 1993. S. 235- 258, S.247.

4 'Aziz-i Nasafi'den iktibas için bkz RIDGEON, Lloyd: *The felicitous life in Sufism*. In: *Sufi*, Heft 28 (Winter 1995/6), s. 32.

'Aziz Nasafi führt ein sehr bildhaftes Gleichnis an, um die Natur der mystischen Erkenntnis zu verdeutlichen. Er vergleicht den Gegenstand des Erkennens mit Zucker, wobei er deutlich zu machen versucht, dass man das Wesen des Zuckers erst zu begreifen im Stande ist, wenn man ihn tatsächlich gekostet hat:

*„Whoever hears there is a thing in this world called sugar is never equal with the person who knows there is a plant called sugarcane (...). Whoever knows how sugar is made is never equal to the person who sees how it is made and places sugar in his mouth. First is the level of hearing (samā) concerning the gnosis of sugar, second is the level of knowledge (ilm) and third is the level of tasting (dhawq).”<sup>141</sup>*

Diese Form der Erkenntnis ist jedoch kein Produkt des Menschen und dessen Willensanstrengungen, sondern ein Wissen, das ihm von Gott als eine Gnadegabe eingegeben wird.<sup>242</sup> Aus diesem Grund wird die „mystische Erkenntnis“ („ma'rifat") als ein „Licht, das

Gott in das Herz des Mensch wirft“<sup>343</sup> beschrieben. Quelle dieser Erkenntnis ist zweifellos

Gott, der gleich einer „Sonne“, sein Licht, d.h. die „mystische Erkenntnis“, im Herzen des

Mystikers aufscheinen lässt.<sup>444</sup> An dieser Stelle sei gesagt, dass der Sufismus das Herz nicht

nur nach seiner physischen Form nach betrachtet, sondern darin ein „spirituelles

Wahrnehmungsorgan“ sieht, das aufs Engste mit der „mystische Erkenntnis“ verbunden ist

und erst zu Tage tritt, wenn der Mensch einen gewissen Grad an Lauterkeit erworben hat. 5

Jedoch auch die „mystische Erkenntnis“ hat ihre Grenzen und einige Sufis betonen, dass sie

sich bloß auf die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes erstreckt und das Wesen Gottes stets

unerkenntbar und verborgen bleibt.<sup>646</sup> Die

Nicholas: *Abū Hāmid al-Ghazālī's Exegesis of Koran*. In: LEWISOHN, Leonard (Hg.): *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*. London 1993. S. 235258, S.247

1 41 'Aziz Nasafi zitiert bei RIDGEON, Lloyd: *The felicitous life in Sufism*. In: *Sufi*, Heft 28 (Winter 1995/6), S.32

2 42 Vgl. z.B. NICHOLSON, Reynold A.: *The Mystics of Islam*. London 1963, S.97: „It is not the result of any mental process, but depends entirely on the will and favour of God, who bestows it as a gift from Himself (...)”

3 43 Ghazālī bei SMITH, Margaret: *AlGhazālī, the Mystic*. Lahore 1983, S.185

4 44 Vgl. z.B. Kāshānī nach MEIER, Fritz: *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam*. In: FRÖBEKAPTEYN, Olga (Hrsg.): *Eranos-Jahrbuch*. Band 23 (1954), Zürich 1955, S.99139. S.122

5 45 Vgl. GRAMLICH (1998), S.102; Kāshānī betont, dass das „Licht der mystischen Erkenntnis“ durch das „schwarze Gewölke der menschlichen Eigenschaften“ verdeckt wird. MEIER Fritz: *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam*. In: FRÖBEKAPTEYN, Olga (Hrsg.): *Eranos-Jahrbuch*. Band 23 (1954), Zürich 1955; S.99

139. S.122

6 46 Die islamische Mystik unterscheidet, wie auch in der islamischen

inayetiyle insana ilham edilen bilgidir.<sup>1</sup> Bu nedenle “mistik bilgi” (marifet) “Allah’ın insanın kalbine yerleştirdiği ışık”<sup>2</sup> olarak tasvir edilir. Bu bilginin kaynağı şüphesiz, bir “güneş” misali “ışığını, yani “mistik bilgiyi” sufînin kalbinde parıldatan Tanrı’dır.<sup>3</sup> Burada ifade etmek gerekirse, tasavvuf, kalbi sadece onun fiziki şekline göre değil, bilakis onu “mistik bilgiyle” sıkı sıkıya ilintili ve ancak insanın belirli bir samimiyetinden sonra devreye giren bir “manevi algılama organı” olarak görür.<sup>4</sup>

Lâkin “tasavvuf bilgisi” de sınırlı olup, bir takım sufîler vurguladığı gibi o bilgi sadece Allah’ın sıfatlarını bilmeyi kapsar ve Allah’ın zâtı hiçbir zaman bilinmez ve gizlidir.<sup>5</sup> Tanrı’nın zâtını kavranmasının insanın idrak kabiliyetini aşan bir husus olduğuna işaret eden Attar bu husus da şöyle der: “Varlığının zâtını tanımlamada aklın kör ve sağır (yetersiz) kaldığı ... Varlığın adına . Onu tarif etmek isteyen canlar, şaşkına dönerler, akıl ise çaresizlikten parmaklarını ısırır. (...)”<sup>6</sup>. Haydar-i Amulî (ölümü takriben 1385) der ki:

*“Tanrı’nın kutsal zâtını bilinmesi anlaşılabilir bir dil ve ima ile mümkün değildir, zira o bilgi tecrübe, esrar perdesinin kaldırılması ve görmeye dayanır. Bu şartlar altında onun hakkında anlaşılabilir bir dil ile söylediğimiz bir işaret şeklinde ima ettiğimiz her şey (varlık) Onun bilgisini daha bir gizli ve kılar ve bizleri de körleştirir. Onun için bu konuda en münasibi susmaktır.”*<sup>7</sup>

Tanrı’nın zâtı yine ancak Tanrı tarafından bilinebilir ve Attar’ın da netleştirmeye çalıştığı ve

1 Bkz örneğin NICHOLSON (1963), s. 97: „It is not the result of any mental process, but depends entirely on the will and favour of God, who bestows it as a gift from Himself (...)”

2 Gzali için Margret SMITH’e bkz: Al-Ghazali, the Mystik, Lahore 1983, s. 185.

3 Örneğin Kashani için bkz MEILER Fritz: Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam. In: FRÖBE-KAPTEYN, Olga (Hrsg.): Eranos-Jahrbuch. Band 23 (1954), Zürich 1955; S.99-139, S.122.

4 Bkz GRAMLICH (1998), s. 102. Kashani “mistik bilginin parıltısının” “insanın kara bulutlara benzer özellikleri” ile perdelendiğini vurgular. MEIER (1952), s. 122.

5 İslâm tasavvufu İslâm ilahiyat ilminde olduğu gibi Allah’ın hususiyeti (“zât”) ile bilginin dış görünüşünü oluşturan sıfatları (“Sıfat”) arasında fark gözetir. Bkz örneğin MEIER (1957), s. 76.

6 Attâr: RITTER, Helmut: *Das Meer der Seele – Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddin `Aâr*. Leiden 1955. s.87;

7 İtibas için bkz GRAMLICH (1998), s. 119.

Erkenntnis Gottes Wesens übersteigt die

Erkenntnisfähigkeit des Menschen, worauf auch `Attâr hinweist, indem er schreibt: „Im

Namen dessen ..., dessen Wesen zu beschreiben der Verstand taub und stumm (unfähig) ist.

Die Seelen geraten in Verwirrung, wenn sie Ihn beschreiben sollen, der Verstand beißt sich

aus Ratlosigkeit in die Finger. (...)”<sup>147</sup>. Der Sufi Haydarî Amulî (gest. ca. 1385) schreibt:

„Die Erkenntnis des heiligen Wesens (Gottes) entzieht sich den klaren Worten und dem Hinweis, denn sie beruht auf Erfahrung, Enthüllung und Schau. Unter dieser Vorraussetzung macht alles, was wir über es in der Sprache der klaren Worte sagen und was wir in Form eines Hinweises andeuten, die Erkenntnis (des Wesens) nur noch mehr verborgen und uns noch mehr blind. Darum ziemt es sich eher, darüber zu schweigen.“<sup>248</sup>

Das Wesen Gottes kann nur durch Gott selbst erkannt werden und jegliche Erkenntnis des

Menschen scheint im Licht des Wesens Gottes zu verblassen, was auch `Attâr deutlich zu machen versucht, indem er schreibt: “(...) Da Er [Gott] außerhalb ist von allem, was ist, hat man nichts von Ihm in der Hand als Wahn. Solange Er sich dir nicht zeigt, wie Er ist, wie kannst du davon reden, du habest Ihn gesehen und kenntest Ihn? Alles was du siehst, ist nur Fantasie, alles, was du weißt, nur Ungereimtheit. (...) Alles, was du sagst und weißt, bist du... Erkenne Ihn durch Ihn, nicht durch dich selber! (...)”<sup>349</sup>. Wahre und vollkommene Erkenntnis Gottes ist somit nur möglich, wenn der Mystiker ganz in Gott aufgeht und seiner selbst „entwird“, denn das Wesen Gottes kann nur durch Gott selbst erkannt werden. `Ayn alQuđât Hamadânî bringt diesen Gedanken auf den Punkt und schreibt: „(...) *But the Essence of God may be seen only through God and this experience takes the man out of a man, rendering him selfless*”<sup>450</sup>. Auch Ibn al-`Arabî macht eine Erkenntnis Gottes vom Schwinden der Begrenzungen des eigenen Selbstbewusstseins abhängig, weshalb er die Gotteserkenntnis folgendermaßen zusammenfasst: „*Wer also Gott in einer Weise sieht, dass das Sehen von Gott ausgeht und an Gott stattfindet und mit*

Theologie üblich, zwischen dem Wesen Gottes („dhât“) und seinen Eigenschaften („sifât“), die den äußeren Aspekt dieses Wesens bilden. Vgl. z.B. MEIER (1957), S.76

1 47 Attâr zitiert bei RITTER, Helmut: *Das Meer der Seele – Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddin `Attâr*. Leiden 1955. S.87; Abû Bakr alShiblî: „Alles, was ihr in euren Vorstellungen unterscheidet und mit eurem Verstand in einem noch so vollkommenen Gedanken erfasst, ist zu euch zurückgelenkt, auf euch zurückgewiesen, zeitliche, geschaffene, wie ihr. Denn seine [Gottes] Wirklichkeit ist erhabener, als dass ein sprachlicher Ausdruck (...) an ihn herankommen oder eine Vorstellung („wahn“) ihn erreichen oder ein Wissen ihn umfassen könnte. (...)“ Zitiert bei GRAMLICH (1998), S.120

2 48 Zitiert bei GRAMLICH (1998), S.119

3 49 `Attâr zitiert bei RITTER (1955), S.79; Vgl. auch Najm aldîn Kubrâ nach MEIER (1957), S.137

4 50 `Ayn alQuđât Hamadânî zitiert bei LEWISOHN (1993), S.323

ifade ettiği gibi insanın her türlü bilgisi Tanrısal varlığın ışığında kaybolmaya yüz tutar(...): “O (Tanrı) her var olan şeyin dışında olduğundan, Onunla ilgili elde olan vehimden başka bir şey değildir. O kendisini sana olduğu gibi göstermediği sürece, nasıl olurda onu gördüğünü ve tanıdığını söyleyebilirsin? Gördüğün her şey fantezi, bildiğin her şey sadece saçmalıklardan ibarettir. Söylediğin ve bildiğin her şey, (bil ki) sensin. Onu Kendisi yoluyla tanı, kendi üzerinden değil (...)”<sup>1</sup> Böylece Tanrı üzerine doğru ve mükemmel zâtı bilgi ancak sufînin Allah içinde erimesiyle ve kendini “yok etmesiyle” mümkündür, zira Tanrı’nın zâtı gene sadece Tanrı tarafından bilinebilir. ‘Ayn al-Qudat Hamadani bu noktaya işaret ederek şöyle der: ” *But the Essence of God may be seen only through God and this experience takes the man out of a man, rendering him selfless*”<sup>2</sup>. Tanrı’yı bilmenin kendi öz bilincini oluşturan tehditlerin yok olmasıyla mümkün olacağını dile getiren İbn- Arabî’de Tanrıyı bilme meselesini bundan dolayı aşağıda şu şekilde özetler: “Demek ki, kim Tanrı’yı Ona odaklanan, Onunla olan ve Onun gözüyle nazar eden gözle görürse, işte o Tanrıyı bilendir.”<sup>3</sup> Bu sebepten dolayı hakiki bilgi ancak insanın kendi – nefsinin – “yok etmesi” ve Tanrıda yok olmasıyla mümkündür ki, bundan dolayı da “mistik bilgi” sıkı sıkıya “hiç olma” (“fana”) düşüncesiyle ilintilidir.<sup>4</sup> Attar bu hususu mutasavvıfî bir kelebekle, Tanrı’yı da bir mumla mukayese ettiği manzum tasvirde dile getirir:

*“Bir gece pervane böcekleri toplanarak hasretlerine konu olan mum alevi hakkında konuşurlar. Daha sonra içlerinden birinin gidip alevden haber getirmesini kararlaştırırlar. Keşif yapan pervane böceği alevin yandığı saraya dek uçar ve camın önündeki boş meydana sadece mum alevinin yansımalarını görür ve geri dönünce, orada gördüklerini en iyi şekilde aktarır. Lakin verdiği rapor söz sahibi tenkitçilerden biri tarafından yetersiz bulunur. “Bunun*

1 ATTAR’dan iktibas için bkz RITTER (1955), s. 79; ayrıca Najm al-din Kubra için bkz MEIER (1954), s. 137

2 ‘Ayn al-Qudat Hamadani’dan iktibas için bkz LEWISOHN (1993), s. 323.

3 İbn Arabî’den iktibas için bkz RAHMATI (2007), s. 73.

4 Bkz örneğin Nuri: “İnsanın kalp gözüyle sağlam şekilde görmesi, bir tek damarı var olduğu sürece mümkün değildir.” İktibas için bkz GRAMLICH (1995), s. 420.

*Gottes Augen erfolgt, der ist der Gotterkennende.*”<sup>51</sup> Aus diesem Grund ist wahre Erkenntnis nur möglich, wenn der Mensch seiner selbst „entwird“ und im Göttlichen aufgeht, weshalb auch die „mystische Erkenntnis“ aufs Engste mit der Vorstellung des „Entwerdens“ („fanā“) verbunden ist.<sup>52</sup> Attār bringt dies in einer beliebten poetischen Beschreibung zum Ausdruck, die den Mystiker mit einem Falter und Gott mit einer Kerze vergleicht:

„Die Falter versammeln sich eines Nachts und sprechen über den Gegenstand ihrer Sehnsucht, die Kerzenflamme. Sie beschließen, einen von ihnen hinzuschicken, um Kunde über die Flamme einzuholen. Der Kundschafter fliegt bis in die Nähe des Schlosses, wo die Kerze brennt, sieht von ihr nur den Widerschein auf dem freien Platz vor dem Fenster, kehrt zurück und gibt eine Beschreibung, so gut er es vermag. Sein Bericht aber wird von einem maßgebenden Kritiker als ungenügend befunden. Dieser weiß nichts von der Kerze, sagt er. Da fliegt ein anderer hin und dringt bis in den Lichtschein selber vor, aber auch sein Bericht befriedigt den Kritiker nicht. Da fliegt endlich ein dritter Falter hin und stürzt sich geradewegs in die Flamme. Die ergreift ihn und lässt ihn ganz und gar in Feuer erglühen. Als der Kritiker das von Weitem sieht, sagt er: Dieser allein weiß wirklich, was die Kerzenflamme ist. – Wer kundens spurlos ward, der allein hat Kunde. Solange du nicht Wissen um Leib und Seele verlierst – Wie willst du Wissen vom Geliebten erlangen!“<sup>53</sup>

## 2. DIE MYSTISCHE LIEBE („mahabba“ bzw. „eshq“)

*Wie ich die Liebe auch erklären will Komm ich zur Liebe, schweig’ ich schamvoll still.*

*Erklärung mag erleuchten noch so sehr; Doch Liebe ohne Zungen leuchtet mehr!*

*Der Verstand: ein Esel, im Morast geblieben Erklärung gibt für Liebe, nur das Lieben.*

*Die Feder eilt im Schreiben kaum zu, halten, Kommt sie zur Liebe, muss sie gleich zerspalten.*

Der berühmte Sufi-Dichter Rūmī steht mit diesen Worten in einer langen Tradition von Mystikern, die stets die Unmöglichkeit der Beschreibung der Liebe mit Worten betonen, da die Erfahrung der Liebe einer Unaussprechbarkeit unterworfen ist und das Reich der Sprache übersteigt.<sup>55</sup> Das Erlebnis bzw. die Erfahrung der göttlichen Liebe bleibt den Sufis stets ein göttliches Mysterium, das sie vollkommen einnimmt und ihr ganzes

1 51 Ibn al’Arabî zitiert bei RAHMATI (2007), S.73

2 52 Vgl. z.B. Nūrī: „Dem Menschen ist kein gesundes Schauen gegeben, solange ihm nicht eine Ader geblieben ist.“ Zitiert bei GRAMLICH, Richard: *Alte Vorbilder des Sufismus – Erster Teil: Scheiche des Westens.* (= MÜLLER, Walter M. (Hrsg.): Veröffentlichung der Orientalischen Kommission, Band 32,1) Wiesbaden, 1995.

3 53 Attār zitiert bei RITTER (1955), S.587

4 54 Rūmī: *Mathnawi*, Buch I, Vers 11016. Übersetzung nach Annemarie Schimmel

5 55 Vgl. z.B. Sumnūn alMuhibb: „Ein Ding kann nur durch ein feineres erklärt werden, ein feineres als die Liebe aber gibt es nicht.“, zitiert bei GRAMLICH (1976), S.299, Anm.1587

alevden haberi yok” der tenkitçi. Bunun üzerine bir başka pervane böceği oraya gider ve mum alevinin huzmesine kadar sokulur, lakin onun anlattıkları da tenkitçiyi tatmin etmez. Nihayetinde üçüncü pervane böceği gider ve ateşin içine dalar: Ateş onu sarar ve ateşin içinde yanıp tutuşur. Bu hali uzaktan gören tenkitçi der ki: “Gerçekten sadece o haberdar mum alevinin ne olduğundan. Kim bize - haber - ve iz bırakmadan kaybolur, işte hakiki bilgi sahibi odur. Bedenin ve ruhuna ait bilgidен vazgeçmediğin sürece Sevgili’den nasıl haberdar olabilesin ki.”<sup>1</sup>

### 3. MUHABBET VEYA AŞK

*Aşkı şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyeyim...*

*Asıl aşka gelince o sözlerden mahcup olurum.*

*Dilin tesiri gerçi pek aydınlatıcıdır,*

*Fakat dile düşmeyen aşk daha aydındır.*

*Aşkın şerhinde akıl, çamurda saplanmış eşek gibi yattı kaldı.*

*Aşkı şerh eden yine aşkıdır, aşk.*

*Her bahsi yazmakta koşup duran kalem,*

*Aşka gelince dayanamaz, ortasından yararılır.<sup>2</sup>*

Ünlü sufi şairi Rumî bu sözleriyle devamlı olarak aşkın tecrübesinin anlatılamaz olduğu ve dilin hükmünü aştığından bahisle aşkın kelimelerle tarifinin mümkün olmadığını vurgulayan kadim sufi geleneğinde yer alır.<sup>3</sup> İlahî aşkın yaşanması veya tecrübesi tasavvuf ehli nezdinde daima Tanrısal bir gizem olarak görülmüş ve bu husus onları tamamen meşgul etmiş ve bütün düşünce ve fiillerini çok sıkı bir şekilde etkilemiştir. Zira mistik aşk veya Allah aşkı, mutasavvıfın diğer bütün tecrübelerini gölgede bırakacak derecede tasavvufun en önemli motifini teşkil eder. Sari as-Saqaî bile aşkı kendisi için en önemli güdü olarak görmüş ve bu konuda “*the mystic’s principal motivation and ultimate driving*

Denken und Handeln auf Tiefste beeinflusst. Denn die mystische Liebe bzw. Gottesliebe ist das absolute Grundmotiv der Sufismus, das alle anderen Erfahrungen des Mystikers in den Schatten stellt. Schon Sari asSaqaî hatte die Liebe zu seinem Grundmotiv gemacht und sie als „*the mystic’s principal motivation and ultimate driving force*”<sup>156</sup> bezeichnet und ihr den höchsten Rang innerhalb der mystischen Erfahrung des Menschen gegeben.<sup>257</sup> Der jüngere Bruder des berühmten islamischen Gelehrten Abū Hāmid alGhazālī, Ahmad Ghazālī (gest. 1126)<sup>358</sup>, betont die ungeheure Größe und Wichtigkeit der Liebe, indem er die Liebe als „the highest goal of the stations and the loftiest summit of the stages”<sup>459</sup> beschreibt. Die Liebe ist die „wichtigste Triebkraft”<sup>460</sup> des Mystikers, weshalb Ayn alQuḍhāt Hamadānī denjenigen, der ohne Liebe versucht auf dem mystischen Weg voranzukommen mit einer Ameise vergleicht, die von Indien nach Mekka versucht zu wandern, während er denjenigen, der sich der Liebe übergibt, mit einer Ameise vergleicht, die von einer Taube oder einem Königsfalken zum seinem Ziel getragen wird.<sup>661</sup>

Die Liebe hat solch eine große Wichtigkeit für den Sufismus, dass der Mensch, sogar die gesamte Schöpfung, als ein Produkt eines göttlichen Liebesaktes betrachtet wird.<sup>762</sup> In einem vielzitierten „*hadīth alqudsī*”<sup>4863</sup> heißt es: „Ich war ein verborgener Schatz und sehnte mich danach, erkannt zu werden; so erschuf ich die Schöpfung, und gab mich den Geschöpfen zu erkennen, so dass sie mich erkannten.”<sup>964</sup> Die Liebe ist demnach eine göttliche Kraft, die die gesamte Schöpfung durchdringt und sie ins Leben ruft. Ibn al’Arabī schreibt hierzu:

„(...) Gäbe es die göttliche Liebe nicht, wäre die Welt nicht geschaffen worden. Die Bewegung der

1 56 Vgl. KNYSH (1999), S.52

2 57 So auch Sumnūn alMuhibb: „*Die Liebe ist Wurzel und Fundament des Weges zu Gott. Im Vergleich zur Liebe sind alle Zustände und Standplätze alle ein Spiel.*“ Zitiert bei GRAMLICH (1976), S.297, Anm. 1583

3 58 Zu Leben und Werk siehe: RITTER, Helmut: *AlGhazālī, Ahmad b. Muhammad*. In: *El•*, Bd. II (1991), S.1041b1042a

4 59 Zitiert bei Ernst, Carl W.: *The Stages of Love in Early Persian Sufism, from Rābī’a to Rūzbihān*. In Lewisohn, S.435455, S.435

5 60 GRAMLICH (1976), S.256

6 61 Nach GRAMLICH (1976), S.256; Die immense Bedeutung der Liebe kommt auch in den Werken des Dichters Attār zum Ausdruck. Vgl. RITTER (1955), S.346

7 62 So z.B. Ahmad Sam`ānī: „God created every creature in keeping with the demand of power, but He created Adam and his children in keeping with the demand of love. (...)“ Zitiert bei CHITTICK, William C.: *The Myth of Adam’s Fall in Ahmad Sam`ānī’s Rawḥ alarwāh*. In Lewisohn (1993), S.337359, S.347

8 63 Unter einem *hadīth alqudsī* wird ein außerkoranisches Wort verstanden, das Gott zugeschrieben wird und von Propheten überliefert wurde. Vgl. BURCKHARDT, Titus: *Vom Sufitum – Einführung in die Mystik des Islam*. München 1953. S.121

9 64 Zitiert bei Rahmatī (2007), S.17. Rahmatī macht auf diesen aus „Liebe hervorgegangen Akt Gottes“ aufmerksam indem sie aufzeigt, dass das, hier benutzte, Verb „sehnen“ (arab. „*ahbabatu*“) von dem arabischen Wort für Liebe („*hubb*“) abzuleiten ist und schlägt folgende alternative Übersetzungsmöglichkeit vor: „Ich hegte den Wunsch, der aus Liebe entspringt...“ vor. Vgl. Ebd., Anmerkung 1

1 Attar’dan iktibas için bkz RITTER (1955), s. 587.

2 Rumi: Mesnevi, I. Kitap, 110-116 beyitler. Annemarie Schimmel’in tercümesi.

3 Bkz örneğin Summun aş-Muhibb: ” Bir şey ancak daha enfes başka bir şeyle açıklanabilir, ama aşktan daha enfesi yok.” GRAMLICH’den aktarma.

*force*”<sup>1</sup> diyerek ona insanın mistik tecrübesi kapsamında en yüksek mertebeyi vermiştir.<sup>2</sup> Ünlü İslâm alimi Abu Hamid al-Gazalî'nin genç biraderi olan Ahmet Gazalî (ölümü takriben 1126)<sup>3</sup> *“the highest goal of the stations and the loftiest summit of the stages”*<sup>4</sup> diyerek aşkın olağanüstü azametini ve önemini vurgulamıştır. Aşk, sufînin en önemli “itici gücü”<sup>5</sup> olarak algılanır ve bu sebepten dolayı Ayn al-Qudat tasavvuf yolunda aşksız ilerlemeye çalışılan Hindistan'dan Mekke'ye yürüyerek gitmeye çalışan karıncaya benzetirken, aşka tümünden kendini teslim edeni de bir güvercin veya doğan tarafından menzile ulaştırılan bir karıncayla kıyaslar.<sup>6</sup>

Aşk tasavvuf için o derece büyük bir öneme haizdir ki, insan, hatta bütün oluş Tanrı'nın sevgi fiilinin bir eseri olarak görülür.<sup>7</sup> Sıkça söylenen bir Kutsi Hadis'te<sup>8</sup> “Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim. Bilinmek için yaratıkları var ettim.”<sup>9</sup> Buna göre aşk, bütün yaratılmış varlıklara nüfuz eden, onlara hayat bahşeden ilahi bir kudrettir. İbn-i Arabî bu hususta şöyle der:

“ (...) İlahi aşk olmasaydı, dünya yaratılmazdı. (O halde) aşkın yokluktan varlığa doğru hareket etmesi kendisini ifşa eden aşkın bir hareketlenmesidir. (...) Konuya hangi yönden bakılmak istenirse istenilsen, dünyanın devamlı süregelen yokluk halinden var olma haline hareket etmesine sebep aşkın harekete geçmesidir; bu hem Tanrı hem de dünya katında böyle.”<sup>10</sup>

1 Bkz KNYSH (1999), s. 52.

2 Summun al-Muhibb'de bu yönde görüş bildirir: “Aşk Allah'a varan yolun kökü ve temelidir.

3 Hayatı ve eserleri için bkz RITTER, Helmut: Al-g-Ghazali, Ahmad bin Muhammed, In: EI2, Cilt II (1991), s. 1041b-1042a.

4 İktibas için bkz Ernst, Carl W.: The stages of Love in Early Persian Sufism, from Rabi'a to Ruzbihan. In Lewisohn, s 435-455, s. 435.

5 Bkz GRAMLICH (1976), s. 256.

6 GRAMLICH'den aktarma. (1976), s. 256; Aşkın fevkalade önemli şair Attar'ın eserlerinde de ifade edilir. Bkz RITTER (1955), s. 346.

7 Ahmad Sam'ani'de bu fikri taşır: “God created every creature in keeping with the demand of power, but He created Adam and his children in keeping with the demand of love. (...)” Alıntının kaynağı: CHITTICK, William C.: The Myth of Adam's Fall in Ahmad Samani's Rawh al-arwah. In Lewisohn, s. 337-359, s. 347.

8 Kutsi hadisten Kuran dışı, lakin Allah'a atfedilen ve Peygamber tarafından rivayet edilen söz anlaşılır. Bkz BURKHARDT, Titus: Vom Sufitum – Einführung in die Metaphysik des Islam. München 1953, s. 121.

9 Rahmati'den alıntı (2007), s. 17.

10 İbn Arabî'den iktibas için bkz RAHMATI' (2007), s. 18.

Liebe aus dem Nichtsein zum Sein ist also [daher] die Bewegung sich offenbarender Liebe. (...) Von welcher Seite man es auch immer ansehen mag, die Bewegung der Welt von ihrem Zustand immerwährender NichtExistenz hin zu ihrer Existenz wird eine Bewegung aus Liebe sein, auf Seiten Gottes wie auch auf Seiten der Welt.“<sup>165</sup>

Natürlich erregte die Vorstellung eines Liebesverhältnisses zwischen Mensch und Gott die Gemüter der strengorthodoxen Religionsgelehrten, die höchstens ein SklaveHerrVerhältnis zu akzeptieren im Stande waren. Die Sufis aber wussten sich stets zu verteidigen und führten zu ihrer Verteidigung und ihrer Rechtfertigung der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und den Menschen den Koran an,<sup>266</sup> in dem es heißt: „*Er liebt sie und sie lieben Ihn.*“<sup>367</sup> Daneben fanden sich auch Andeutungen einer gegenseitigen Liebe zwischen Mensch und Gott in einigen prophetischen Überlieferungen. In einem dieser Hadithe z.B., verleiht der Prophet seiner Liebe zu Gott in einem Gebet folgendermaßen Ausdruck: „*O Gott, schenke mir die Liebe zu dir und die Liebe zu denen, die dich lieben, und die Liebe zu dem, was mich der Liebe zu dir näher bringt, und mach, dass mir die Liebe zu dir lieber ist als frisches Wasser.*“

Doch die Liebe, die der Sufi gegenüber Gott zu verspüren vermag, ist kein Produkt seiner Bemühungen, sondern wird als ein Gnadengeschenk von Gott betrachtet.<sup>569</sup> Häufig findet sich die Vorstellung, dass Gottes Liebe zum Sufi der Liebe des Sufis zu Gott vorausging: „*I fancied that I love Him, but in consideration I saw that His love preceded mine.*“<sup>670</sup> Einige anderen Sufis, wie z.B. Abū Bakr al-Shiblī, bezeichnen die Liebe des Sufis zu Gott als ein Produkt des „vorzeitlichen Bundes“<sup>771</sup> Aus diesen und anderen Aussagen der Sufis über die Natur der Liebe geht deutlich hervor, dass die eigentliche Bewegung stets vom Geliebten ausgeht, weshalb Gott allein die Ursache dafür ist, dass der Sufi behaupten kann, dass er Gott liebt.

Die Liebe des Sufis zu Gott fordert seine vollkommene Aufmerksamkeit, und der Liebende liebt Gott um seiner selbst willen und schreckt weder vor Schmerz noch Ablehnung zurück, noch fürchtet er das Höllenfeuer oder erbittet das Paradies. Rābī'a, die berühmte liebestrunkenen Asketin aus Bagdad schreibt: „Gib du Deinen Feinden diese Welt, Deinen Freunden jene Welt; ich will von beiden nichts, denn Du bist mir genug. Ich will eine Ungläubige sein, wenn ich einen Blick auf beide

1 65 İbn al'Arabî zitiert bei RAHMATI (2007), S.18

2 66 SCHIMMEL (1995), S.68

3 67 Sure 5/59. Schimmel betrachtet Sarī alSaqatī als der ersten, der die gegenseitige Liebe zwischen Mensch und Gott im Sufismus formuliert haben soll. Vgl. SCHIMMEL (1995), S.192

4 68 Zitiert bei GRAMLICH (1976), S.311

5 69 Vgl. SCHIMMEL (1995), S.202; „Wenn eine ganze Welt die Liebe zu sich ziehen wollte, könnte sie es nicht; denn sie ist eine Gabe, nichts Erworbenes. Sie ist göttlich.“ Hujwiri zitiert bei SCHIMMEL (1995), S.202; NURBAKHSH, Javad: *The Psychology of Sufism*. London 1992. S.118

6 70 Bāyāzīdī Bistāmī zitiert bei NICHOLSON (1963), S.112

7 71 SOBIEROY, Florian: *Love in the Mystical Discourse and Experience of Abū Bakr Shiblī*. In: *Sufi*, Ausgabe 23 (Herbst 1994), S.10

İnsan ve Allah arasında bir aşk ilişkisi fikri haliyle ancak kul-Tanrı ilişkisini kabullenebilen aşırı dindarların tepkisini çekti. Lakin tasavvuf erbabı her zaman kendisini korumayı bilmiş ve kendilerini savunmak ve haklı çıkarmak maksadıyla, Tanrı ile kul arasındaki karşılıklı aşk için Kuran'da<sup>1</sup> geçen "O onları, onlarda Onu severler" ayetini zikrederlerdi.<sup>2</sup> Bunun yanı sıra bazı Peygamber'den nakledilen rivayetlerde de insan-Tanrı arasındaki ilişkiye işaret eden bulgular vardı. Bu hadislerden birinde örneğin Peygamber Allah'a olan sevgisini bir duasında şöyle ifade ediyordu: "Allah'ım! Senden sevgini, seni sevenlerin sevgisini, senin sevgine ulaştıracak ameli talep ediyorum. Allah'ım! Senin sevgini bana soğuk sudan daha sevgili kıl."<sup>3</sup>

Bununla beraber sufînin Tanrı için hissettiği aşk, onun çabalarının bir eseri değil, bilakis Tanrı'nın rahmetinden bir lütuf olarak görülür.<sup>4</sup> Tanrı'nın sufîye duyduğu sevginin, sufînin Tanrıya olan sevgisinden daha önce olduğu yönünde çok sık görüşlere rastlanır: "*I fancied that I love Him, but in consideration I saw that His love preceded mine.*"<sup>5</sup> Ebu Bekrî Şiblî gibi kimi sufîler sufîdeki Tanrı aşkını "elest meclisinin" bir neticesi olarak tanımlarlar.<sup>6</sup> Aşkın tabiatı üzerine söylenen bu ve diğer sufîlerin sözlerinde sarıh bir şekilde ortaya çıkar ki, aşkın asıl hareket noktasını Sevgili her zaman tek başına oluşturur ve Tanrı bu işin biricik illeti olduğu için, sufî bu sebebe dayanarak Tanrıyı sevdiğini iddia edebilir.

Sufînin Tanrı'ya olan sevgisi fevkalade özen gerektirir ve aşık, Tanrı'yı sırf onun rızası için sever ve ne acıdan ne de reddedilmekten, ne de cehennem ateşinden korkar veya cenneti diler. Bağdat'ın en ünlü zahitlerinden, aşk sarhoşu Rabia Hatun der ki: "Düşmanlarına bu dünyayı ver, dostlarına da öbür dünyayı

1 Bkz SCHIMMEL, (1995), s. 68.

2 Sure 5/59. SCHIMMEL, Sari al-Saqali'yi Tanrı ile insan arasındaki karşılıklı sevgiyi tasavvufta ilk defa dile getiren olarak görür. Bkz SCHIMMEL, (1995), s. 192

3 GRAMLICH'den aktarma (1976), s. 311.

4 Bkz SCHIMMEL (1995), s. 202. "Bütün dünya ehli aşkı kendine doğru çekmek istese bile, buna muktedir olamazdı, zira aşk edinilen bir şey değil, o bir ihsandır. O ilahidir" Hucviri'den iktibas için bkz SCHIMMEL (1995), s. 202; NURBAKSH (1992), s. 118.

5 Beyazıt Bistami'den aktarma için bkz NICHOLSON (1963), s. 112.

6 Bkz SOBIERY, Florian: Love the Mystical Discourse and Experience of Abu Bakr Shibli. In: Sufi, Ausgabe 23 (Herbst 1994), s. 10.

Welten werfe oder etwas anderes begehre als Dich."<sup>172</sup> Aus diesem Grund wird die Liebe oft als ein Feuer im Herzen, beschrieben, das alles außer den Geliebten verbrennt.

Gerade aus diesem Grund ist die mystische Liebe aufs Engste mit der Vorstellung des „Entwerdens“ bzw. „Vernichtung“ („fanā“) verbunden, denn die Liebe erreicht ihre Vollkommenheit erst, wenn der Mystiker sich ganz und gar in Gott verloren hat. Junayd behauptet deshalb: „Liebe zwischen zweien ist nicht korrekt, bis nicht der eine den anderen anredet: O, du ich“<sup>374</sup>. Die islamische Mystik verwendet deshalb sehr häufig das Bild der Kerzenflamme und des Falters als Gleichnis für den Liebenden und Geliebten.<sup>475</sup> Der Falter umkreist voller Sehnsucht die Kerzenflamme, bis er sich ungehalten in sie stürzt und in ihr aufgeht. In Anbetracht solch einer kompromisslosen und entbrannten Liebe ist es nicht verwunderlich, das auch ein „nüchterner“ Sufi wie Junayd die Liebe des Sufis zu Gott als eine „Vernichtung des Liebenden in Seinen Attributen und die Bestätigung des Geliebten in Seiner Essenz“<sup>576</sup> definieren kann. Somit ist die Liebe nicht bloß ein Ausdruck der Zuneigung, die der Sufi für Gott hegt, sondern eine göttliche Kraft, die ihn von seinem Ich, seinem Ego, befreit, weshalb auch Najm aldin Dāya Rāzī die Liebe als „bestower of annihilation“ (pers. „fanā bahsh“) bezeichnen kann. AlMakkī beschreibt den in Liebe Entwordenen deshalb folgendermaßen:

„Verschwunden sind deine Namen auf Erden und im Himmel, vernichtet sein Herkunftsname und seine religiösen und diesseitigen Zustände, getilgt seine Eigenschaften, geraubt ist sein Leben, abgebrochen sind seine Atemzüge, verwischt seine Spuren ohne das Gestorbensein der Toten und ohne das Weiterleben der Lebenden. Es gibt keinen Namen mehr für das Entwordensein, keinen Namen für das Bestehen, keinen Namen für das Bestehen eines im Entwordensein Bestehenden, nur noch: der Eine, Einzige.“

1 72 Rābī'a zitiert bei RITTER (1955), S.525; In derselben Linie steht Abū Nū'aym: „Ihn [Gott] um seiner Gnadenakte willen zu lieben heißt, ein Polytheist zu sein.“ SCHIMMEL (1995), S.121

2 73 Rūmī zitiert bei SCHIMMEL (1995), S.197; Auch 'Ayn alQudhāt Hamadāni definiert die Liebe als "ein Feuer im Herzen. Es verbrennt alles außer dem Geliebten." Vgl. GRAMLICH (1998), S.295; Nurbakhsh definiert darüber hinaus die Liebe als eine „Kraft des Geistes“, das jegliche Aufmerksamkeit auf etwas anderes außer Gott aus dem Herzen des Mystikers vertreibt. Vgl. NURBAKSH (1992), S.116

3 74 Junayd zitiert bei SCHIMMEL (1995), S.193; Auch Abū Bakr Wāsitī (gest. 932): „(...) die heile Liebe ist das Vergessen von allem im Eingetauchtsein in die Schau des Geliebten und im Sich-Entwordensein in ihm.“ Zitiert bei GRAMLICH (1998), S.307; Vgl. auch Najm aldin Kubrā: „Der Liebende kann in der Liebe entwerden, so dass der Liebende selbst die Liebe wird. Danach entwirft die Liebe im Geliebten.“ Zitiert bei GRAMLICH (1998),

4 75 Vgl. z.B. 'Ayn alQudhāt Hamadāni nach LEWISOHN (1993), S.311

5 76 Junayd zitiert bei SCHIMMEL (1995), S.196; Auch Qushairī versteht unter der Liebe „eine Vernichtung des Liebenden mit all seinen Eigenschaften und das „Setzen“ („itibāt) des Geliebten mit seinem Wesen“. Vgl. MEIER (1957), S.588

6 77 LANDOLT, Hermann: Stages of Godcognition and the Praise of Folly According to Najmi Razi. In: SUFI, Heft 47 (Herbst 2000), S.35

7 78 Zitiert bei GRAMLICH (1998), S.332

ver; ben ikisini de istemem, zira Sen bana yetersin. Eğer iki dünyadan birine rağbet edersem veya Senden başkasını seversem, dinsiz olayım.”<sup>1</sup> Aşk bu yüzden ekseriyetle sevilenin dışında her şeyi yakan gönüldeki ateş olarak tasvir edilir.<sup>2</sup> İşte bunun için mistik aşk sıkı sıkıya “yok olma” veya “hiç olma” (“fana”) fikriyle ilintilendirilir, zira aşk kinsinin en mükemmel haline ancak suffinin tamamen kendini Allah’ta kaybetmesiyle ulaşır. Bu yüzden Cüneyd-i Bağdadi şunu ileri sürer: “İki varlık arasında aşk doğru değil, ta ki, biri diğerine “Sen bensin” diye hitap edene kadar.”<sup>3</sup> İslâm tasavvufu o bakımdan oldukça sık olarak mum ateşi ile pervane böceğini temsili manada aşık ile maşuk için kullanır.<sup>4</sup> Pervane böceği büyük bir özlem içerisinde mum alevinin etrafında döner ve nihayetinde ateşe girer ve onun içinde yanarak erir. Böyle tavizsiz ve yanıp tutuşmayan bir aşk karşısında “temkinli bir sufi” olan Cüneyd-i Bağdadi’nin dahi suffinin Tanrıya olan aşkı, “sevenin onun niteliklerinde yok olması ve sevgilinin varlığının teyidi”<sup>5</sup> olarak tanımlaması yadırganamaz. Böylece aşk, sadece suffinin Tanrı için beslediği muhabbetin bir ifadesi olmayıp, o bilakis suffinin kendi benliğinden, nefsinden ilahi bir güçle kurtarır ve bu nedenle de Najm al-din Daya Razi aşkı “bestower of annihilation” (farsça “fana-bakhsh”)<sup>6</sup> diye adlandırır. Ebu Talip el-Mekî, ise aşkta yok olanı şöyle tarif eder:

*“İsmin yer ve gökten kayboldu, kökeniyle ilgili isimler, dini, dünyevi haller kalmadı, sıfatları*

1 Rabia Hatun’dan iktibas için bkz RITTER (1955), s. 525; Bu çizgiyi Abu Nu’aym’da da görmek mümkün. “Onu (Tanrıyı) rahmeti için sevmek, şirk koşmaktır.” Bkz SCHIMMEL (1995), s. 121.

2 Rumi’den aktarma için bkz SCHIMMEL (1955), s. 197. Ayn al-Quadat Hamadani de aşkı “gönülde bir ateş olarak tanımlar. O ateş, sevilenin dışında her şeyi yakar.” Bkz GRAMLICH (1998), s. 295. Nurbakhsh bundan öte aşkı, mutassavıfın gönlünde Allah dışında oluşan her türlü dikkati defeden bir “ruhsal güç” olarak tanımlar. Bkz NURBAKHSH (1992), s. 116.

3 Cüneyd-i Bağdadi’den iktibas için bkz SCHIMMEL (1995), s. 193. Abu Bakr Wasiti’de (ölümü 932) :“(…) sağlam aşk, sevgilinin cemaline nazar ederken her şeyin unutulması ve Onunla kendini öldürmektir.” İktibas için bkz GRAMLICH (1998), S 307. Ayrıca bkz **Necmeddîn-i Kübrâ**: “Seven aşkta yok olabilir, öyle ki, sevenin kendisi aşk olana kadar. Ondan sonra aşk Sevgilide yok olur.” İktibas için bkz GRAMLICH (1998), s. 320.

4 Örneğin Ayn al-Qubat Hamadani için bkz LEWISOHN (1993), s. 311. 5 Cüneyd-i Bağdadi’den iktibas için bkz SCHIMMEL (1995), s. 196; Kuşeyri’de aşkı “sevenin bütün hasletleriyle yok olup, Sevgilinin bütün varlığıyla “dolması” olarak anlar. Bkz MEIER (1957), s. 588.

6 Bkz. LANDOLT, Hermann: Stages of God-cognition and the Praise of Folly – According to Najm-i Razi. In: SUFI, Heft 47 (Herbst 2000), s. 35.

Hat die Liebe schließlich ihre Vollendung erreicht, verliert der Liebende jegliche Aufmerksamkeit seiner Selbst und kann gleich Abū Sa’īd Abī l-Khayr ausrufen: „Von mir ist keine Spur geblieben, woher kommt diese Liebe? Ich bin ganz zum Geliebten geworden, wer ist nun der Liebende?“

**3.4 DAS „ENTWERDEN“ („fanā“)** Die Liebe hat also ihre Vollkommenheit erst erreicht, wenn der Liebende vollständig im Geliebten aufgegangen ist und jegliches Bewusstsein seiner selbst verloren hat.<sup>280</sup> Der Sufi hat so das Endziel aller mystischen Zustände, die Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten erreicht, das in der christlichen Mystik als „unio mystica“ bezeichnet wird. Es handelt sich hierbei um eine Form der mystischen „Einheitserfahrung“ und wird im Sufismus mit der Vorstellung des „Entwerdens“ („fanā“) beschrieben. Obwohl die Sufis in diesem Zusammenhang zwar von einem „Hingelangen“ bzw. einer „Vereinigung“ mit Gott sprechen, scheuen sie sich jedoch diese als eine „Wesensvereinigung“ des Menschen mit Gott (arab. „ittihār“) zu verstehen, da es innerhalb des islamischen Kontextes den Verdacht des Verstoßen gegen die absoluten Einzigartigkeit Gottes („*tauḥīd*“) erwecken könnte.<sup>381</sup> Dieser Verdacht lässt sich jedoch im Hintergrund des monistischen Weltbildes der meisten Sufis zerstreuen.

Die Sufis halten, wie auch alle anderen Muslime, an der absoluten Einzigkeit Gottes („*waḥdā*“) fest und bekennen sich bedingungslos zum Eingottglauben.<sup>482</sup> Das islamische Einheitsbekenntnis („*tauḥīd*“), das sich in der Formel „Es gibt keinen Gott außer Gott“ (arab. „*lā ilāha illā lallāh*“) zusammenfassen lässt, wird jedoch in einem tieferen Sinn verstanden. Gott wird hier nicht nur als der einzig Existierende angesehen, sondern ist darüber hinaus das einzig wahre Seiende. Abū Ḥāmid alGhazālī erklärt dies folgendermaßen:

„ (...) Auch das Sein zerfällt in eines, das ein Ding von sich aus hat, und eines,

das es durch anderes hat. Wenn etwas das Sein von etwas anderem hat, ist sein

Sein geliehen, und es hat durch sich keinen Bestand. Ja, wenn man sein Wesen

[d.h. der kontingenten Seinsdinge] als solches betrachtet, ist es pures Nichtsein. Seiend ist es nur, insofern es auf etwas anderes bezogen ist. Das aber ist kein wirklichkeitshaftes Sein ... Das wahre Seiende ist Gott (...).“<sup>583</sup>

Gott ist deshalb der Seinsgrund aller Dinge und die kontingenten Dingen besitzen in Wahrheit kein Sein, sondern nur „geliehenes Sein“, weil sie ihr Sein von Gottes Sein beziehen, der das absolute, wahre und einzig

1 79 Zitiert bei MEIER (1957), S.588

2 80 Vgl. z.B. Qashānī nach GRAMLICH (1976), S.313

3 81 Vgl. SCHIMMEL (1995), S.104

4 82 Vgl. z.B. SCHIMMEL (1995), S.211f.; Für eine nähere Beschreibung der Gottesvorstellung der islamischen Mystik verweise ich auf: GRAMLICH, Richard: Der eine Gott – Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus. Wiesbaden, 1998.

5 83 Abū Ḥāmid alGhazālī zitiert bei GRAMLICH (1998), S.90

*sıfırlandı, hayatı gasp edildi, nefesi durdu, eserleri ölmeyen ölüler, yaşamaya devam etmeyen diriler gibi silindi. Artık hiçleşmiş olmanın bir ismi yok, var olmanın da bir adı yok, var olanda hiçleşenin varlığının bir ismi yok; artık sadece Bir olan, Tek olan var.”<sup>1</sup>*

Aşk, nihayet mükemmelliğe ulaşınca, aşık kendi şahsı için duyduğu her türlü dikkati kaybeder ve Abu Sa’id abi’l-Khayr misali şöyle seslenir: ”Benden zerre iz kalmadı, bu aşk nereden geliyor? Ben tamamen maşuka ihtida ettim, öyleyse seven kim?<sup>2</sup>

#### 4. FENA (“HIÇ OLMAK”)

Aşk demek ki mükemmelliğe ancak aşığın maşukta fani olması ve kendisiyle alakalı her türlü bilinçten sıyrılmasıyla ulaşır.<sup>3</sup> Sufi bununla bütün tasavvuf hallerinin nihai hedefini teşkil eden ilahi Sevgiliyle bir olma halini gerçekleştirir ki, buna hristiyan tasavvufunda “unio mystica” denir. Yalnız burada değinilen mistik tarzda bir “birlik tecrübesi” olup, bu – durum - tasavvufta “hiç olmak” (fena) fikriyle izah edilir. Sufiler bu bağlamda “varmaktan” veya Tanrıyla”bir olmaktan” bahsetseler de, İslâmi manada Tanrı’nın mutlak birlik anlayışına (“tevhit”) zarar veriyor intibahı uyandırmamak için, bunu insanın “Tanrı’nın zatıyla birleşmesi” (Arapça “ittihat”) olarak anlamaktan imtina ederler.<sup>4</sup> Zaten böyle bir şüphenin oluşmasına birçok sufînin dünya görüşünü oluşturan monist arka plan engel teşkil eder.

Sufiler, diğer bütün Müslümanlar gibi Tanrı’nın mutlak birliğine (“vahdet”) inanırlar ve tek Tanrı inancına<sup>5</sup> koşulsuz sahip çıkarlar. Ancak İslâm’ın birlik inancını (“tevhit”) ”Allah’tan başka ilah yoktur” (“la ilahe illallah”) şeklinde özetleyen bu ifade daha derin manada değerlendirilir. Tanrı, burada sadece tek başına var olan değil, aynı zamanda bunun ötesinde “tek varlık” olarak anlaşılır. Ebu Hamid el-Gazalî bunu şöyle izah eder:

“(…) *Varlıkta kendiliğinden olan bir şeye* ve

1 İktibas için bkz GRAMMLICH (1998), s. 332.

2 İktibas için bkz MEIER (1957), s. 588

3 Örneğin Qashani için bkz GRAMMLICH (1976) s. 313.

4 Bkz SCHIMMEL (1995), s. 104.

5 Bkz SCHIMMEL (1995), s. 211 vd; İslâm tasavvufunun Tanrı anlayışını tafsilatlı incelenmesi için bkz GRAMMLICH, Richard: Der eine Gott – Grundzüge der Mystik des islâmischen Monotheismus. Wiesbaden 1988.

Seiende ist.<sup>184</sup> Diese monistische Gottesvorstellung, die latent schon in der Frühzeit des Sufismus vorhanden war, wurde erstmals Ibn al’Arabî in seiner Lehre der „Einheit des Seins“ („*waḥdat alwujūd*“) systematisch ausformuliert und durchzieht nach ihm wie ein roter Pfaden den gesamten Sufismus. Aus diesem Grund ist die Vorstellung des „Entwerdens“ eigentlich nichts anderes als eine Konsequenz des islamischen Einheitsbekenntnis, da der Sufi im Gegensatz zum „gewöhnlichen Gläubigen“ nicht nur eine auf Glauben basierende Verwirklichung dieses Einheitsbekenntnisses anstrebt, sondern nach einer unmittelbaren Erfahrung des Einen Gottes trachtet. Abū Hāmid alGhazālī fasst die verschiedenen Formen des Einheitsbekenntnisses folgendermaßen zusammen:

„Es gibt zweierlei Glauben: einen Autoritätsglauben (arab. *īmāni taqlīdī*) [wörtl. „Glauben des Nachahmens“] – so der Glauben der gewöhnlichen Gläubigen, die das, was sie hören, für wahr halten und dabei bleiben – und einen Enthüllungsglauben (arab. *īmāni kashfī*), der sich dadurch einstellt, dass die Brust durch das Licht Gottes geweitet wird (vgl. Sure 31,22), so dass sich darin das gesamte Sein enthüllt, wie es an sich ist, und offenkundig wird, dass alles zu Gott zurückkehrt und bei ihm endet, da es im Sein nichts gibt außer Gott und seinen Eigenschaften und seinen Werken.“<sup>285</sup>

Aus diesem Grund ist die monistische Grundhaltung der meisten Sufis aufs engste mit der Vorstellung des „Entwerdens“ verknüpft und eine Nichtbeachtung dieser Beziehung würde zu einem groben Missverständnis dieser mystischen Erfahrung führen. In Anbetracht des Gesagten nämlich, ist die Vorstellung des „Entwerdens“ („*fanā*“) des Sufis im göttlichen bzw. absoluten Sein nichts anderes als ein unmittelbares Erleben der absoluten Einzigkeit und Allgegenwart Gottes.<sup>386</sup>

1 84 Vgl. auch Ibn Attallah Skindari zitiert bei GRAMMLICH (1998), S.94: „Die Seinsdinge sind real, weil Gott ihnen Realität verleiht (*itibāt*) und sie zu Seinsdingen macht. Die Realität ist für sie also etwas Akzidentielles, und das notwendig Wahre ist das Sein der Einzigkeit Gottes ... Deren Wirklichkeit erfordert die Tilgung und das

2 85 Verschwinden der Seinsdinge, so dass sie nicht vorhanden sind,

denn wenn sie vorhanden wären, wäre sie keine Einzigkeit, sondern

es gäbe darin eine Vielheit und Zweiheit.“<sup>85</sup> Ghazālī zitiert bei

GRAMMLICH (1998), S.21. In einer anderen Stelle findet sich eine

viergliedrige Aufteilung des Einheitsbekenntnisses bei Abū Hāmid

alGhazālī. Die erste Stufe, ist das „bloße Lippenbekenntnis der

Heuchler“; die zweite Stufe, ist die „Bekenntnis und der Glaube an

dessen Inhalt“ der gewöhnlichen Muslime und der Theologen, die

dritte Stufe ist die Schau des Einen hinter dem Vielen derjenigen,

die der Nähe Gottes teilhaftig geworden sind; und viertens das

„Entwerden im Einzigkeitsbewusstsein“ der „Hochwahrhaftigen“.

Vgl. GRAMMLICH (1998), S.23. Es lassen sich auch Abstufungen des

Einheitsbekenntnisses bei anderen Sufis, wie

z.B. Suhrawardi (gest. 1191) und Qushairī finden. Vgl. GRAMMLICH

(1998), S.27f.

3 86 Aus diesem Grund definiert Annemarie Schimmel den Sufismus

als eine „Verinnerlichung“ und eine „persönliche Erfahrung“, des

„zentralen Mysteriums des Islams“, nämlich der absoluten Einigkeit

Gottes. SCHIMMEL (1995), S.35



*başka bir şeyin sayesinde var olan bir parçaya bölünür. Eğer bir şey varlığını başka bir şeyden sağlıyorsa, onun varlığı emaneten olup, onun kendiliğinden bir sürekliliği yoktur. Evet, insan kendi varlığını (yani kontenjanlı mevcut nesnelere) bu haliyle değerlendirse, o zaman o katıksız bir yokluktur. Var olan, salt bu nedenden dolayı başka bir şeye taalluk ettiğindedir. Lakin bu gerçek bir varlık değildir. ... Gerçek var olan Tanrıdır(...)"<sup>1</sup>*

Tanrı o bakımdan bütün nesnelere varlık sebebi olup, kontenjanlı nesnelere gerçek varlığa sahip değildir, onlar aksine sadece "ödünc varlıklardır", zira onlar kendi hayatlıklarını mutlak, gerçek ve tek varlık olan Tanrı'nın varlığından edinmektedirler.<sup>2</sup> Tasavvufun ilk dönemlerinden beri gizli olarak varlığını sürdüren bu monist Tanrı anlayışı, ilk defa İbn-i Arabî tarafından "vahdet-i vücüt" isimli öğretilerde sistematik bir şekilde tafsilatlı olarak ele alınmış ve akabinde bu öğreti kendisini bütün tasavvufun ana motifi olarak kesiksiz bir surette her yerde ve daima açığa vurmuştur. Dolayısıyla "hiçleşme" düşüncesi aslında İslâmî tevhit anlayışının bir tezahüründen başka bir şey olmayıp, yalnız imana dayanarak Kelime-i Tevhid'i gerçekleştirmeye çalışan "sıradan dindarin" yanı sıra sufînin aynı zamanda tek olan Tanrıyı doğrudan tecrübe etme çabasıdır. Ebu Hamid el-Gazalî kelime-i tevhidin farklı biçimlerini şöyle özetler:

*"İki çeşit iman vardır: bir taraftan otoriteye dayanan iman (Arapça "taklidi iman") (mana olarak "imanın taklit edilmesi) – sıradan inananların duyduklarına inandıkları ve sebat ettikleri iman bu şekildedir – ve bir de tahkik yoluyla teşekkül eden iman (Arapça "keşfi iman") ki, bu iman insan sinisinin ilahi nurla genişletilmesi (Bkz Sure 31,22) sonucu oluşur ve orada bütün varlık kendini orijinal haliyle ifşa eder ve her şeyin Allah'a döneceği ve Onun katında nihayet bulacağı alenen bildirir; zira varlık dünyasında Tanrı ve onun sıfatlarından ve eserlerinin"*

1 Ebu Hâmid Gazalî için bkz GRAMLICH (1998), s. 90.

2 İbn Atâullah el-İskenderî'den iktibas için bkz GRAMLICH (1998), s. 94. "Ontolojik nesnelere (akvan), Tanrı onlara gerçeklik bahşettiği ve onları ontolojik eşya olarak düzenlediği için gerçektir. Gerçeklik o halde onlar için bir parça önem ihtiva eder ve zorunlu gerçeklik Tanrı'nın eşsiz varlığıdır ... Onların gerçekliği tesviyeyi ve nesnelere yokluğunu gerektirir, öyle ki onlar yoktur, zira onlar olmuş olsalardı, tek olmazlardı, aksine orada çokluk ve ikilik olurdu."

Doch die Gedanken der islamischen Mystiker über das „Entwerden“ („fanā“) sind sehr verschiedenartig und widersprüchlich und weichen zuweilen, aufgrund der Betonung einzelner Aspekte dieser mystischen Erfahrung, z. T. stark voneinander ab. Diese Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit zieht sich durch den gesamten Sufismus. Darüber hinaus wird dies noch durch das Unvermögen des sprachlichen Ausdruckes dieser mystischer Erfahrung erschwert, so dass man auch hier kein geschlossenes theoretisches System erwarten kann, weshalb die Sufis ihrem Erlebnis mit poetischen Bildern Ausdruck zu verleihen versuchten.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- 1 ANDRAE, Tor: *Islamische Mystiker*. Stuttgart 1960
- 2 ARBERRY, Arthur J.: *Sufism An Account of the Mystics of Islam*. London 1950
- 3 ATTAR, Farid dudin: *Vogelgespräche*. Aus dem Englischen übersetzt von ZERBST, Marion. Bern 1988
- 4 BALDICK, Julian: *Mystical Islam – An Introduction to Sufism*. London 1989
- 5 ESTE'LAMI, M.: *The Gnosis of Self in Rumi's Mathnawi. SUFI*, Ausgabe 20 (Winter 1993/94), S. 510
- 6 GHAZZĀLĪ, Abu Hâmid ibn Muhammad: *Elixier der Glückseligkeit*. Übersetzt: von RITTER, Helmut; Köln 1959
- 7 GRAMLICH, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Bd. II: Glaube und Lehre, (= WAGNER, Ewald (Hrsg.): *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. XXXVI,24) Wiesbaden 1976
- 8 GRAMLICH, Richard: *Alte Vorbilder des Sufismus – Erster Teil: Scheiche des Westens*. (= MÜLLER, Walter M. (Hrsg.): *Veröffentlichung der Orientalischen Kommission*, Band 32,1) Wiesbaden, 1995 <sup>87</sup> Ein sehr beliebtes Motiv zum Beispiel ist das Bild des Tropfens, das im Meer der Alleinheit untergeht. z.B. bei `Attār. Vgl. MEIER (1957), S.594 <sup>88</sup> Vgl. z.B. `Attār. nach MEIER (1957), S.593 <sup>89</sup> Vgl. z.B. Jāmī nach GRAMLICH (1998), S.299 <sup>90</sup> Vgl. z.B. Junayd, Dhu'INūn al-Misrī, Abū Bakr al-Shiblī nach GRAMLICH (1976), S.319; Nach Tustarī ist der Sufismus ein Versuch die Ereignisse im „Urzustand“ erneut zu erleben. Vgl. KNYSH (1999), S.86 <sup>91</sup> Vgl. z.B. Hallāj, der sich Gott mit folgenden Worten zuwendet: „O der ich ist und ich er!“ Zitiert bei GRAMLICH (1976), S.328

<sup>87</sup> Die mystische Erfahrung des „Entwerdens“ wird unter anderem mal als ein „Aufgehen“ bzw. ein „Absorbiertwerden“ des Sufis in der göttlichen Einheit beschrieben,<sup>88</sup> mal als ein rein psychologisches Phänomen, in dem der Sufi ein vorübergehendes Aussetzen des individuellen Selbstbewusstseins erlebt.<sup>89</sup> Ein anderes Mal wird es als ein Zustand des Rückversetzens in den „Urzustand“ des Menschen beschrieben, d.h. jenen Zustand, den der Mensch vor seiner Erschaffung durch Gott hatte, als er sich noch in der göttlichen Einheit befand.<sup>90</sup> Es lassen sich jedoch auch Aussprüche finden, die unmissverständlich eine Vereinigung des Mystikers mit Gott beschreiben.<sup>91</sup>

den öte hiç bir şey yoktur.”<sup>1</sup>

Bu nedenden dolayı birçok sufînin monist tabanlı esaslı tutumları “hiç olma” fikriyle sıkı sıkıya bağlantılı olup, bu münasebetin dikkate alınmaması, bu tasavvufî tecrübenin fahiş bir şekilde yanlış anlaşılmasına yol açabilir. Burada şu ana dek söylenenler bakımından sufînin ilahi veya mutlak Varlıkta “fena bulma” fikri, Tanrı’nın mutlak birliği ve her yerde hazır ve nazır oluşunun doğrudan bir tecrübesinden başka bir şey değildir.<sup>2</sup>

Mamafih sufîlerin “hiç olma” ile ilgili görüşleri hem çok farklı hem de birbiriyle oldukça çelişkili olup, yaşanan bu mistik tecrübenin münferit yönleriyle vurgulanmasından ötürü zaman zaman birbirleriyle yoğun şekilde kısmen ayrışmaktadır. Bu tezat ve çok manalılık tüm tasavvufta kendini gösterir. Bundan öte dilin mistik tecrübeyi ifade etmedeki kıfayetsizliği hasebiyle durum daha da bir zor hale gelmekte ve dolayısıyla bütünlük arz eden bir nazariyat beklentisi mümkün görünmemekte olup, Sufiler bu nedenden dolayı yaşadıklarını manzum sembollerle ifade etmeye çalışmaktadırlar.<sup>3</sup>

Tasavvufun “hiç olma” tecrübesi ezcümle bazen sufînin Tanrı’nın birliğinde “erimesi” veya “bütünleşmesi” olarak tasvir edilmekte<sup>4</sup>, bazen de sufînin geçici olarak kendi kişisel bilincini yaşadığı sürece yönelik bir psikolojik görüngü olarak görülmektedir.<sup>5</sup> Bir başka seferde de bu durum insanın “ilk var olma haline” tekrar döndürülmesi, yani insanın yaratılmadan önce Tanrı ile birlikte olduğu döneme

1 Gazalî’den aktarma için bkz GRAMLICH (1998), s. 21. Gazalî’de bir başka pasajda Kelime-i Tevhid’in dörtlü bir ayrımı görülür. Birinci basamağı “ikiyüzlülerin sadece dillerinin ucuyla söyledikleri” oluşturur, ikinci merhale ise “vasat müslümanların ve ilahiyatçıların “iman ve içeriğine olan inançları”, üçüncü kademe “Tanrı’nın yakınlığına mazhar olmuş birçok kimse ile Tek olanın idrak edilmesi ve dördüncü merhale “Yüce Hakikatin benzersizliğinin idrakiyle hiçleşme” safhası. Bkz GRAMLICH (1998), s. 23. Sühreverdi (ölümü 1191) ve Kuşeyri gibi diğer mutasavvıflarda da Kelime-i Tevhid’in dereceleri bulunur. Bkz GRAMLICH (1998), s. 27 vd.

2 Bu sebepten dolayı Annemarie Schimmel tasavvufu, İslâm’ın “en önemli gizemi”, yani “Tanrı’nın mutlak birliğinin” bir “içselleştirmesi” ve “bireysel tecrübesi” olarak tanımlar. SCHIMMEL (1995), s. 35.

3 Örneğin denize düşen ve birlik ummanında kaybolan damla temsili çok sık dile getirilen bir motif teşkil eder. Mesela Attar’da. Bkz (MEIER (1957) s. 593.

4 Örneğin Attar için bkz MEIER (1957) s. 593.

5 Bkz GRAMLICH’e binaen Câmî (1998), s. 299.

- 9 GRAMLICH, Richard: *Der eine Gott – Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Wiesbaden, 1998
- 10 HARTMANN, Richard : *AlKuschairis Darstellung des Sufitums*. Berlin 1914
- 11 KAPTEIN, N.: *Ṭarīqa*. In: EI•, Bd. X (2000), S.243b257b
- 12 KĀSHĀNĪ, `Abd alRazzāq: *A Glossary of Sufi Technical Terms*. Übersetzt von SAWFAT, Nabil, London 1991
- 13 KNYSH, Alexander: *Islamic Mysticism – A Short History*. Leiden 1999
- 14 LANDOLT, Hermann: *Stages of Godcognition and the Praise of Folly According to Najmi Razi. SUFI*, Ausgabe 47 (Herbst 2000), S.3443
- 15 LEWISOHN, Leonard (Hg.): *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*. London 1993
- 16 LINGS, Martin: *What is Sufism?* Sydney 1981
- 17 MASSIGNON, L., CHITTICK, W. et al.: *Taşawwuf*. In: EI•, Bd. X (2000), S.313b340b
- 18 MEIER, Fritz: *Die Fawā`ih alJamāl wafawātih al-Jalāl des Najm adDīn alKubrā*. Hrsg. und erläutert von Fitz Meier. Wiesbaden 1957
- 19 MEIER Fritz: *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam*. In: FRÖBEKAPTEYN, Olga (Hrsg.): *EranosJahrbuch*. Band 23 (1954), Zürich 1955; S.99139
- 20 MEIER, Fritz: *Vom Wesen der islamischen Mystik*. Basel 1943
- 21 NAGEL, Tillmann: *Geschichte der islamischen Theologie*. München 1994
- 22 NICHOLSON, Reynold A.: *The Mystics of Islam*; London 1963
- 23 NICHOLSON, Reynold A.: *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge 1921
- 24 NURBAKHS, Javad: *Masters of the Path – A History of the Masters of the Nimatullahi Sufi Order*. London 1980
- 25 NURBAKHS, Javad: *Spiritual Poverty in Sufism*. London 1984
- 26 NURBAKHS, Javad: *The Psychology of Sufism*. London 1992
- 27 NURBAKHS, Javad: *Sufi Symbolism*. Band IX: *Spiritual Faculties, Spiritual Organs, Knowledge, Gnosis, Wisdom and Perfection*. London 1995
- 28 NURBAKHS, Javad: *The Path Sufi Practises*. London 2003. Bzw. *Der Pfad – Sufi Praxis*. Köln 2010
- 29 RAHMATI, Fateme: *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn `Arabīs*. Wiesbaden 2007
- 30 RITTER, Helmut: *Das Meer der Seele – Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddin `Attār*. Leiden 1955
- 31 RŪMĪ, Maulanā Jalāluddīn: *Mathnawī ma`nawī*. Übersetzt von MEYER, Bernhard et al., Köln 2001. (Buch

rücut etmesi hali olarak tasvir edilir.<sup>1</sup> Bunun yanı sıra en bariz haliyle sufînin Tanrıyla birleştiğini içeren ifadelere de rastlanır.<sup>2</sup>

und Vers genannt)

32 ALSARRĀJ, Abū Nasr: *Schlaglichter über das Sufitum*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Stuttgart 1990

33 SCHIMMEL, Annemarie: *Mystische Dimension des Islam*. München 1995

34 TRIMINGHAM, J. Spencer: *The Sufi Orders in Islam*. Oxford 1998

---

1 Cüneyd, dhu'l-Nun al-Misri, Abu Bekir el-Şibli için bkz GRAMLICH (1976), s. 319. Tustari'ye göre tasavvuf, olayları "ilk halinde" olduğu gibi yeniden yaşama çabasıdır. Bkz KNYSH (1999), s. 86.

2 Örneğin "O benim, ben de O" ifadesiyle seslenen Hallac için bkz GRAMLICH (1976), s. 328.

### *Përmbajtja:*

*Ky punim merr përmbajtjen e tre punimeve përmbi Sufizmin ose Misticizmin Islam, dhe tregon hyrjen e qëllimit të të mendimit Tasavvuf. në lidhje me këtë, shpjegimin dhe nxjerrjen në dritë të pikave më kryesore të Tasavvufit në mënyrë të thjeshtë të cilën e shohim të domosdoshme. Në këtë hulumtim janë shpjeguar këto pika: a. Rruga e cila e drejton njeriun në pjekuri „rrugë spirituale“ (Tarikat) b. Shpjegimi i pikës epistimologjike që drejton njeriun nga e drejta në pikën jorasionale diturija Mistike. C. Pika më kryesore e ndjekësit të Tasavvufit, heqja e fuqisë së keqe dhe arritja e principit të dashurisë Mistike (muhabet, dhe dashurri). D. Mistika e përbashkët e ndjekësit të Tasavvufit (unio Mistoka( me një fuqi të msheftë arritja e pikës së bashkimit ose asgjësija (fena).*