

SID



ابزارهای
پژوهش



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری
STES



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقالات ISI

آموزش مهارت های کاربردی
در تدوین و چاپ مقالات ISI



روش تحقیق کمی

روش تحقیق کمی



آموزش نرم افزار Word برای پژوهشگران

آموزش نرم افزار Word
برای پژوهشگران

Mystik in der klassischen Dichtung Persiens

Ali Radjaie

Einleitende Gedanken

Jede Religion hat aus ihrem Inneren heraus eine eigene Mystik ausgebildet. Diese hat sich im Laufe der Zeit weiterentwickelt und unterschiedliche Ausprägungen angenommen. Charakteristika der Ursprünge sind jedoch in späteren mystischen Formen, in modifizierter Form, immer erkennbar. Die Wurzeln der islamischen Mystik reichen bis in das 8. christliche Jahrhundert zurück. Der Überlieferung zufolge hat »Dhu'n-Nun (gest. 859) [...] zum ersten Mal eine Theorie der ›ma'rifa‹, der intuitiven Gotteserkenntnis oder Gnosis, aufgestellt, die dem ›ilm‹, diskursiven Wissen und intellektueller Kenntnis, entgegengesetzt ist.«¹

Die Prägung mystischer Fachbegriffe hat sich im Laufe der Folgezeit vollzogen, so wie die allgemeine Bezeichnung ›صوفی/تصوف‹, ›Sufismus/-Sufi‹, die mit ›Gnostik/Gnostiker‹ oder ›Askese/Asket‹ übersetzbar ist. In der Blütezeit der islamischen Mystik wurde der Fachbegriff ›عرفان/عارف‹ = Erfan/Aaref‹ - ›Mystik bzw. Mystiker‹ ausgeprägt, dessen Bedeutung ›معرفت‹, ›maarefat‹, ›Erkenntnis‹ ist. Dieser Begriff hat sich eingebürgert und findet Verwendung bis in die Gegenwart.

Der Begriff ›maarefat‹ stammt aus einer religiösen Quelle, die teilweise auf das Göttliche zurückzuführen ist.² Seine Bedeutung ähnelt dem griechischen Ausdruck: »Das Wort ›Mystik‹ entspringt dem griechischen ›myein‹ und bedeutet: die Augen schließen; es bezeichnet jenes Geheimnisvolle, das den Sinnen und der Vernunft verschlossen ist. Ich schließe die Augen, um mich ins Innere zu versenken, um das Einswerden mit dem Göttlichen zu

¹ Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt/Main 1995, S. 71 ff.

² Vgl. Sajjadi, Seyed Ziya-Oddin: *Einführung in Mystik und Sufismus*, Teheran 1372/1993, S. 11 ff. Die Verse lauten in arabischer Sprache: - »Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden, so erschuf ich die Welt.« - »Wer sich selbst erkennt, so wird er seinen Gott erkennen.«

verwirklichen und als unmittelbares Erlebnis zu erfahren, als ›unio mystica‹.³

1. Die Gliederung der islamischen Mystik

Die islamische Mystik besteht aus zwei Hauptrichtungen: erstens ›praktizierte Mystik‹, ›عملی عرفان›, ›erfane amali‹, und zweitens ›theoretische Mystik‹, ›عرفان نظری›, ›erfane nazari‹. Diese mystischen Pfade gelangen nach jahrhundertelanger Praxis auch theoretisch zu einer Hochblüte. In dieser Zeit beeinflusst die theoretische Mystik nachdrücklich die persische Poesie. Dichterisch gewandte Mystiker sammeln ihre Erkenntnisse, fassen sie in Verse und verbreiten diese. Die Bedeutung dieser Dichter ist so groß, dass zu den berühmtesten Mystikern des Islam diejenigen praktizierenden Mystiker zählen, die durch ihre literarische Aktivität für ihre Nachfolger den Weg auf dem mystischen Pfad geebnet haben.

Im Folgenden soll auf die bedeutendsten Mystiker anhand von Kurzpräsentationen und Versbeispielen aus der persischen Dichtung eingegangen werden.

In der Anfangszeit des Sufismus entstehen zahlreiche Prosa-Erzählungen und legendenumwobene Texte um mystische Persönlichkeiten, die selbst große Schätze an lyrischer Dichtung hinterlassen haben. Zahlreiche metaphorische Fachausdrücke werden in den einzelnen Werken eingeführt. Eine poetische Gattung, der sich die dichtenden Mystiker ausgiebig bedienen, ist die Erzählung, ›حکایت›. In diesen Prosawerken stoßen wir oft auf gereimte Erzählungen mit dem didaktischen Ausgangsziel.⁴

Der Mystiker Mansur Hallaj (gest. 922): Hallaj ist einer der Großmystiker im Islam, der sehr umstritten ist. Zu seiner Persönlichkeit sind zahlreiche nebulöse Begebenheiten und Streitfälle überliefert worden. Hallaj bereist viele Länder im Orient und macht unzählige Erfahrungen. Darüber hinaus erlebt er sowohl theoretisch als auch physisch-praktisch zahlreiche mystische Entwicklungsschritte.

Dem dichterischen Werk von Hallaj werden mehrere Werke zugezählt. Er trägt den Beinamen ›Woll-schläger der Geheimnisse‹ ›حلاج الاسرار›.

³ Nickel, Hans A.: *Annäherung an das ganz Andere*. Analogien zwischen Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung und Erkenntnissen der Mystik, Frankfurt/Main 1984, S. 35.

⁴ Vgl. Bertels, Evgenii Eduardovich: *Sufismus und Sufi-Literatur* (persisch) Übersetzer: Sirus Izadi, Teheran 1382/2003, S. 100.

weil er Gottesmysterien verkündet. Mit den schiitischen Rechtsgelehrten seiner Zeit führt er Auseinandersetzungen, wird ins Gefängnis geworfen und schließlich auf brutale Weise hingerichtet. Sein Vers: »Ich bin die absolute Wahrheit!«⁵ kostet ihn schließlich den Kopf, weil die Orthodoxie diese Worte als ketzerisch empfindet.

Mit seinen kühnen Worten hat Hallaj sich einen Platz in der Geschichte erobert. Seine Leidensgeschichte bewegte die islamische Mystik und gab ihr zahlreiche Impulse. Viele Dichter haben in variationsreichen Formen seinen Tod besungen und ihn als Märtyrer der Gottesliebe gewürdigt.

Der Mystiker Sanaie (gest. 1131): Sanaie ist der erste Mystiker, der seine Gedanken in Versform formuliert, sich in mystischen Symbolen ausdrückt, und mystische Ghaselen schreibt. Bücher mit den kontroversen mystischen Titeln ›Buch der Vernunft‹, ›عقل نامه‹ und ›Buch der Liebe‹, ›نامه عشق‹ erheben ihn in den Rang eines Vorreiters der Liebesmystik.

In seinen überaus zahlreichen poetischen Werken gibt Sanaie den folgenden Generationen unzählige Beispiele zur mystischen Symbolik, welche die nachfolgenden Generationen tiefgehend beeinflussen. In der Nachfolge seiner Wirkungsperiode sind in der orientalischen Poesie polyfunktionale dichterische Werke zu finden, die eine gelungene Kombination aus Mystik und Dichtung aufweisen. Sanaie beschreibt die ›Rückkehr der Seele‹ über verschiedene Stationen und meistert dieses aktuelle Diskussionsthema der Mystik seiner Zeit vorbildlich. Er fand in den späteren Jahrhunderten viele Nachahmer.

Der Mystiker Attar (gest. 1220): Zu Attars Zeit existieren bereits in jeder großen Stadt mehrere Orden, die von sogenannten Altvorderen ›پیرخانفاه‹ geführt wurden. Wie kaum ein Dichter und Mystiker vor seiner Zeit verfasst Attar unzählige literarisch-mystische Schriften, von denen mindestens zehn als Meisterwerke der islamisch-mystischen Literatur gelten. Die bedeutendsten von ihnen sind:

A. ›تذکره الاولیاء‹, die ›Biographie der Großen‹; in der das Leben und Werk der namhaften Mystiker der ersten islamischen Jahrhunderte zusammengestellt sind.

B. ›منطق الطیر‹, die ›Vogelgespräche‹; in denen Attar zahlreiche bisher unbekannte literarische Formen und Inhalte in vorbildlicher Form in die

⁵ Vgl. Attar, Farid-oddin: *Biographie der Großen*. Tazkerat-ol Olieya, (in persischer Sprache), hrsg. v. M. Esteelami, Zawwar-Publikation, Teheran 201389/2010, S. 510 ff.

mystische Literatur einführt. Er präsentiert die Idee des vollkommenen Menschen, der seine Triebe beherrscht und dessen Seele nach ihrem reinen Ursprung sucht.

C. ›Simorgh‹, ›سیمرغ‹, der Weg des ›Mythischen Vogels‹, der nach seiner urewigen Herkunft sucht und zahlreiche gefährliche Stationen des mystischen Pfades passiert. Letztendlich gelangt er zu der Erkenntnis, dass er seine Ursubstanz in sich selbst finden wird.

Dieses eher philosophische Thema versucht Attar mit Erfolg durch mystische Darlegung auszudeuten. Eleonore Bock kommentiert: ›Die Beschreibungen mystischen Erlebens und des Weges zu Gott sind fast immer mit philosophischen Erörterungen verbunden. Man kann annehmen, dass Plotin Philosophie und Mystik miteinander vereinigen oder die Mystik philosophisch erklären will. Das letzte Ziel ist für ihn die ›Schau‹ des Göttlichen, die Vereinigung der Seele mit Gott.«⁶

Attar besitzt die besondere Gabe, die mystische Symbolik den einfachen Menschen verständlich zu machen. Seine Erzählungen sind oft in zwei Teile gegliedert, der zweite Teil ist stets eine Interpretation des ersten. Später folgt Attar, Dschalal ad Din Rumi (gest. 1273). Die Dichter-Mystiker bedienen sich seit dieser Zeit unterschiedlicher Formen, wie dem Vierzeiler, der Ghazel, dem Mathnawi und der Erzählung.

2. Reflexion der mystischen Stationen in der Literatur

Inwieweit die mystischen Termini in der persischen Literatur verankert wurden, zeigen die poetischen Beschreibungen des mystischen Pfades. Der mystische Pfad setzt sich aus 15 Stadien zusammen, die besondere Bezeichnungen tragen. Diese sollen an konkreten Beispielen verdeutlicht werden, wobei auf die Dichtung des Hafis als die gelungenste Synthese solcher Lyrik zurückgegriffen wird⁷:

1. ›Frömmigkeit/Tugend‹, ›زهد‹ und ›Gottesfurcht‹, ›وحشت‹, ›خوف‹: diese Begriffe werden als erster Grund für die Hinwendung zur Mystik genannt. Hafis distanziert sich allerdings häufig von ›trockener Tugend‹ und wendet sich provozierend der fröhlichen Seite des Lebens zu. Im Diwan des Hafis

⁶ Bock, Eleonore: *Meine Augen haben dicht geschaut*. Mystik in den Religionen der Welt, Zürich 1991, S. 200.

⁷ An dieser Stelle sei auf folgende Hafis-Ausgabe verwiesen: *Hafis der modernen Zeit*. Rosenzweig-Übersetzung, persisch-deutsch, hrsg. und korrigiert von Ali Radjaie, A-rak 2014/1393.

sind diese Ausdrücke 25 Mal zu finden. Als Beispiele sollen die Ghaseln 17, 20 und 492 dienen.

HAFIS: Mir graut vor trockener Tugend!
 Gh. Nr. D'rum bringe reinen Wein:
 116 Denn mein Gehirn befeuchtet
 Stets Weingeruch allein.

Manchmal ist es ihm wichtiger, auf ›Gerechtigkeit‹ zu verweisen und diese notwendiger als ›Tugend‹ und ›Frömmigkeit‹ darzustellen. Mit diesem Seitenhieb möchte Hafis radikale Rechtsgelehrte und Machthaber ermahnen:

HAFIS: Besser, als wenn hundert Jahre
 Gh. Nr. Sich ein Fürst der Andacht (Tugend) weicht,
 190 Ist es, wenn nur Eine Stunde
 Er geübt Gerechtigkeit.

2. ›Abkehr von Sünden, Buße, Entsagen, Reue‹, توبه: Diese Ausdrücke wiederholen sich 23 Mal, insbesondere in den Ghaselen: 17, 25, 26 und 490. Hafis verwendet gerne den Ausdruck in paradoxer Form. Er stellt Fragen und äußert mehrmals, er sehe keinen Grund darin, ›Buße‹ zu tun:

HAFIS: Ein Zweifel stößt mir auf; d'rum frage
 Gh. Nr. Den Weisesten im Kreise nun,
 119 Warum denn Jene Buße fordern,
 Die selber niemals Buße tun?

3. ›Armut‹, فقر: Dieser Begriff wiederholt sich zehnmal, insbesondere in den Ghaselen 39, 52, 458 und 488. Die Mystiker betrachten Armut und Zufriedenheit als höchstes Glück. Goethe übernimmt diese Haltung des Hafis in seinem ›Divan‹ in der Wendung ›Armut gibt Verwegenheit‹.⁸ Viele ziehen bei dieser mystischen Station Parallelen zu den Attributen des Propheten: »Der Sufismus gründet sich auf acht Qualitäten, die in den folgenden acht Gesandten dargestellt sind: die Großmut Abrahams, [...], die Hingebung Ismails [...], die Geduld Hiobs [...], die symbolische Handlungsweise des Zacharias [...], die Fremdheit des Johannes [...], die Pilgerschaft Jesu [...], das Tragen von Wolle des Moses [...], und die Armut Muhammads, dem Gott der Allmächtige die Schlüssel aller Schätze auf Erden sandte.«⁹

HAFIS: Von dem Ruhm zufriedener Armut
 Gh. Nr. Ziehe ich nimmer mich zurück;

⁸ Vgl. Goethe, J. W.: *West-östlicher Divan*, hrsg. v. Hans-J. Weitz, Frankfurt/Main 1988, Erläuterungen zu Buch Suleika, S. 205.

⁹ Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt/Main 1995, S. 31 ff.

39 Sprich zum Kaiser: ›Für die Nahrung
Sorgt ein gütiges Geschick.‹

4. ›Geduld‹, ›صبر‹: Dieser Ausdruck wiederholt sich 26 Mal, insbesondere in den Ghaselen 3, 8, 477 und 484. Einige Male verweist Hafis auf die prophetische Geduld in der Tradition von Noah hin. Insbesondere in Herzensangelegenheiten und bei der Sehnsucht nach Liebe in Trennungszeiten sieht er keinen besseren Ausweg als die Geduld.

HAFIS: Die Geduld nur heilt die Leiden,
Gh. Nr. Die mir deine Trennung schafft,
38 Doch wie kann Geduld man üben,
Blieb' dazu uns keine Kraft?

5. ›Vertrauen‹, ›توکل‹: dieser Begriff findet sich zweimal in den Ghaselen 276 und 438. Aufschlussreich ist im folgenden Beispiel der direkte Verweis auf die Stationen des mystischen Pfades und seinen Wanderer. Hafis wusste wohl bewusst auf seine eigene mystische Erfahrung verweisen.

HAFIS: Gottlos ist, wer auf dem Pfade
Gh. Nr. Sich auf Rat und Wissen stützt,
276 Weil ja doch bei hundert Gaben
Nur Vertrauen dem Wanderer nützt.

6. ›Zufriedenheit‹, ›رضا‹: Dieser Begriff wiederholt sich zwölfmal, insbesondere in den Ghaselen 32, 37, 450 und 491. Zufriedenheit sorgt für seelische Ruhe und Geborgenheit, welche die Mystiker in der Einsamkeit wie auch im Gebet finden.

HAFIS: Komm, denn gestern in der Schenke
Gh. Nr. Rief mir eine Stimme zu:
266 ›Halte fest an Zufriedenheit,
Nicht entfliehst dem Schicksal du!‹

7. ›Nähe‹, ›قرب‹: wiederholt sich viermal in den Ghaselen 12, 90, 283 und 426. Dieser Begriff darf nicht räumlich definiert werden, sondern ist eher geistig und seelisch zu verstehen. Im folgenden Beispiel wird die mystische Station ›Nähe‹ mit dem ›Pfad‹ zusammen erwähnt, was als weitere Begründung der praktizierten Mystik gilt:

HAFIS: Keine Nähe, keine Ferne
Gh. Nr. Kennt der Pfad der Liebe.
90 Bist du darum stets klar erschienen
Und ich sende Grüße dir.

8. ›Zuneigung/Liebe‹, ›محبت‹: ›Zuneigung‹ wiederholt sich 13 Mal, besonders in den Ghaselen 16, 56, und 405. Die Liebe nimmt die höchste Stellung

bei Hafis ein; in der Liebesmystik ist sie Hauptadressat der poetisch-mystischen Dichtung. Das Wort ›Liebe‹, عشق, ist fast in jedem Ghasel mehrmals vorzufinden, daher soll auf eine Verweiszahl verzichtet werden.

HAFIS: Es ist das Herz der Vorhang
 Gh. Nr. An Seiner Liebe (Zuneigung) Tor;
 56 Das Auge hält seinen Reizen
 Den treuesten Spiegel vor.

9. ›Hoffnung‹, رجاء, امید: dieser Ausdruck wird über 50 Mal wiederholt, insbesondere in den Ghaselen 6, 32, 480 und 491. Diese wichtige Station soll dem Mystiker Mut und Kraft verleihen.

HAFIS: O hebe, Karawanenführer
 Gh. Nr. Mir die gefallene Ladung auf,
 134 Denn nur in Hoffnung deiner Güte
 Verfolgt ich dieser Sänfte Lauf.

10. ›Sehnsucht‹, شوق: Dieser Ausdruck wird 27 Mal wiederholt und findet sich insbesondere in den Ghaselen 29, 58 und 491. Die bekannte mystische Sehnsucht nach der Schau des Göttlichen führt dazu, dass der wahre Liebende stets mit Gott lebt und keine Ferne von Ihm spürt. Das Göttliche ist überall anwesend. Diese ewig andauernde Sehnsucht darf niemals nachlassen; selbst bei Schwierigkeiten des Weges darf sich der Mystiker nicht beklagen:

HAFIS: Wenn aus Sehnsucht nach der KAABA
 Gh. Nr. Du der Wüste Sand betrittst,
 255 - Traure nicht - wenn auch durch Dorne
 Du Verletzungen erlittst.

11. ›Schau/Einsicht‹, اهل نظر/مشاهده: Dieser Ausdruck wiederholt sich 11 Mal, besonders in den Ghaselen 4, 52, 72 und 490, wobei er im Persischen mehrere Entsprechungen besitzt, wie ›Sehen/Auge/Weltschau, usw.‹ – دیدة جان بین / چشم و نظر پاک / جهان بین و ...›. Diese Begriffe werden abwechslungsreich in der persischen Dichtung verwendet und stellen tief sinnige Konnotationen mit der mystischen Bezeichnung ›einsichtvolle Schau des Göttlichen‹ her. Die kontemplative Schau stellt den inneren Weg in der Liebesmystik dar, ein geistig-seelischer Aufschwung, eine mystisch-transzendente Gotteswahrnehmung. Sie ist nicht als ein organisch-begrenzter Ort zu verstehen.

HAFIS: Will man deines Mundes Rubin erblicken,
 Gh. Nr. Braucht's ein Auge, das Seelen schauen kann;
 Aber hebt mein weltbeschauend' Auge

52 Sich zu dieser Stufe wohl hinan?

12. ›Zuversicht und Gewissheit‹, ›يقين‹: Diese Ausdrücke wiederholen sich dreimal in den Ghaselen 75, 125 und 483. Nur derjenige, der in die Mystik eingeweiht ist und ihre tiefsten Geheimnisse kennt, kann als ›Aaref‹ ›عارف‹ bezeichnet werden. Er beherrscht die Wissenschaft von ›اليقين علم‹, ›Erkenntnis der Gewissheit und Zuversicht‹. Nicht jeder Gelehrte erreicht diese Stufe. Darauf folgen in weiteren Stufen ›عين اليقين‹, ›Schau der Gewissheit‹ und ›حق اليقين‹, ›Wirklichkeit der Gewissheit‹. Diese Bezeichnungen gehen auf den Koran, Sure 102 und Sure 56, Vers 95, zurück. Ziel der islamischen Mystiker ist die Ausbalancierung von religiöser Weltanschauung und innerer Erkenntnis, die der göttlichen Seele ein Verbleiben in der physischen Gestalt zu erleichtern versucht.

HAFIS: Hafisen fehlt die Ruh' beim Unterricht
Gh. Nr. 483 Und Sicheres (Gewissheit) weiß selbst der Gelehrte nicht.

13. ›Ent-Werden in Gott‹, ›فناء في الله‹: Diese Bezeichnung wird zehnmal wiederholt, insbesondere in den Ghaselen 50 und 373. Es ist darauf hinzuweisen, dass dieser Begriff häufig in seiner einfacheren Bedeutung von ›Vernichtet werden und Sterben‹ verstanden wird und in diesem Verständnis das Gegenteil vom ›Sein‹ darstellt. Hafis vermeidet diesen Ausdruck vielleicht deshalb, weil er eng mit den Fachbegriffen ›اتحاد/حلول‹ d.h. ›Vereinigung/Innewohnen bzw. Reinkarnation‹ verwandt ist und zwischen Philosophen und Mystikern kontroverse Diskussionen hervorgerufen hatte. Wie bereits erwähnt, wurde Hallaj deswegen von dogmatisch-religiösen Richtungen zum Tode verurteilt.

HAFIS: Werden wir in der Entwerdenswüste
Gh. Nr. Lang noch irren, und bis wann?
373 Lasst uns um die Straße fragen,
 Die zum Ziel uns führen kann.

14. ›Eins-Werden mit Gott‹, ›وحدت وجود‹: Dieser bedeutende Fachbegriff der Mystik wird in mehreren Wortkombinationen formuliert, insbesondere in den Ghaseln 63, 111 und 479. In seiner tieferen Gesamtbedeutung findet man ihn an vielen Stellen im Divan, wobei häufig die Bezeichnung ›Alles ist Er‹, ›همه اوست‹ verwendet wird. Damit ist ausgedrückt, dass Gott überall anwesend ist; sollte Er sich verbergen, so ginge die Welt zugrunde. Gott zeigt sich in vielfältigen Variationen. Sein Ausstrahlen bedeutet gleichzeitig das gesamte kosmische Wesen und die Erscheinung aller Kreaturen. Das

Göttliche existiert in allen Lebewesen und präsentiert sich in ihnen und durch sie.

HAFIS: Vertrauter, Schenke, Liedermund,
 Gh. Nr. Dies alles ist nur Er:
 426 Des Wassers und des Tones Bild
 Sind Mittel und nicht mehr.

15. ›Verewigt werden in Gott‹, بقاء بالله: Diese Begriffskombination wiederholt sich viermal in den Ghaselen 120, 164, 219 und 308. Hafis verwendet diesen Begriff allerdings selten in der eigentlichen mystischen Absicht, sondern oft in seiner normalen Bedeutung, wie ›ewig‹; ›Dauer‹. Als letzte Stufe des mystischen Pfades nach dem ›Ausgelöscht-Werden im Wesen des Göttlichen‹ verbleibt ›der ewige Verbleib in der Existenz Gottes‹:

HAFIS: Setz' dich nie um die Rose hin,
 Gh. Nr. Ohne Liebchen, Harfe und Wein;
 219 Denn ähnlich wie der Verewigungs-Tag,
 Werden Wochen knapp sein.

3. Mystische Orden als kulturell-literarische Institutionen:

Die ersten Orden ›خانقاه› – sie werden im Divan des Hafis neunmal erwähnt –, werden im 8. Jahrhundert in Ägypten gegründet. Hauptsächlich sind sie Versammlungsstätte der Armen, in denen besondere Ordnung herrscht und man spezielle kulturell-soziale Lektionen erteilt. Sie werden von einem Altvordern, dem Weisen ›شيخ/پير› (25-55 Mal erwähnt) verwaltet. Die Mitglieder des Ordens tragen meist wollene Kutten ›خرقه› (Erwähnung: 38 Mal) und bleiben häufig 40 Tage lang im Orden in der Klausur, fasten und beten. Eine besondere frohsinnige Gemütsstimmung und die Ausübung eines bestimmten Reigentanzes ›سماع› (neunmal im Divan genannt) vereint die Mitglieder.

HAFIS: Wirf, Hafis, zur Seelenrettung
 Gh. Nr. Weg von dir dies Mönchsgewand,
 21 Weil aus einer Gleisnerkutte
 Immer Feuer nur entstand.

Die Mitglieder lernen manche verschlüsselte Formeln, über die sie Still-schweigen bewahren müssen. Die Bezeichnung ›Geheimnisse‹, رمز/رموز: wiederholt sich siebenmal in den Ghaselen, insbesondere in Nr. 121, 191, 200, 406 und 415. Seit der Mensch seine Vorstellungen in Worte zu fassen versucht hat, hat er auch festgestellt, dass er nicht alles durch einfa-

che Sprache aussprechen kann. Daher bedienen sich Mystiker symbolischer Bezüge, um das ›Unsaßbare‹ dennoch auf metaphorischem Wege ausdrücken zu können.

HAFIS: »Bis du nicht bekannt geworden,
Gh. Nr. Hörst du nichts (kein Geheimnis) von diesem Klang,
288 Denn das Ohr des Ungeweihten
Ist kein Ort für Engelssang.«

Niemand in der klassischen Dichtung Persiens hat vor Hafis die aufgeführten Termini so variationsreich verwendet: ›پیر صحبت‹, ›پیر مغان‹, ›پیر گلرنگ‹, ›پیردردی کش‹, ›پیر خرابات‹, ›پیر طریقت‹, ›پیردانا‹, ›پیر فرزانه‹, ›پیر خرد‹. Schon im ersten Ghasel des Diwans ist die wichtige Funktion des ›Weisen‹, des ›Greis der Schenke‹ und des ›Altvordern‹ zu erkennen. Hafis hat diese mystischen Worte über 80 Mal ›شیخ/پیر‹ in seinem Werk verwendet:

HAFIS: Färbe dir den Teppich bunt mit Weine,
Gh. Nr. Wenn der Wirt, der alte, es dich heißt,
1 Denn die Wege und den Lauf der Posten (Stationen)
Kennt der Wand'rer, der so viel gereist.

4. Literaturentwicklung durch mystische Population

Die persische Mystik ist fast fünf Jahrhunderte lang überaus populär und produktiv gewesen. Im 9. Jahrhundert kann gar von einer richtigen ›mystischen Bewegung‹ gesprochen werden. Literarisch versierte Mystiker verfassten klassische Werke und rivalisierten miteinander. Insbesondere in den schlimmen Zeiten des Krieges suchten die Menschen nach Seelenruhe in der Welt der Poesie, nach Idealen in der Einsamkeit und in mystischen Versammlungen. In der Zeit des Hafis kamen und gingen Könige um Könige. In seinem Leben hat Hafis mehr als fünf politische Umwälzungen erfahren.

War die Mystik in ihren Anfängen eher streng religiös und tendierte zur reinen Frömmigkeit; so eignete sie sich mit der Zeit neue, vitalere Dimensionen an. Mit Rumi und Hafis erreichte die persisch-klassische Poesie einen nie gekannten und nie wieder erreichten Höhepunkt. In dieser Periode wurden Mystik und Literatur untrennbar miteinander vereint; seitdem existiert kaum eine Literatur ohne mystische Beeinflussung.

Die mystische Liebeslyrik erhob die menschliche Liebe zu einem Antriebsmittel, das zur Vollendung der menschlichen Seele führen sollte. Pa-

rallel zur Liebesthematik traten religionsübergreifende Toleranz, Humanität und Weltbürgertum auf.

Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass die Mystik ihre Strahlen über die gesamte Literatur geworfen hat und die persische Literatursprache ihre belebende Entwicklung, Feinheit und Hochblüte der mystischen Bewegung verdankt.

Neben der befruchtenden Wirkung auf die Literatur übte die Mystik, wegen ihrer Religiosität und Sakralisierung mystischer Themen, tiefen Einfluss auf die einfacheren Menschen aus. Die Bildhaftigkeit der Mystik trug zur Verfeinerung der Alltagssprache und zu ihrer Bereicherung mit zahlreichen Ausdrücken bei. So können Literatur und Sprache als die eigentlichen Gewinner der mystischen Bewegung genannt werden. Die Mystik selbst hat zwar mit der Zeit anderen Strömungen Platz gemacht, ihre Sprache und ihre Diktion haben sich aber bis in die Gegenwart erhalten.

5. Liebesmystik das Hauptthema der Literatur

Dass die Mystik eine dichterische Sprache voller faszinierenden Symbolik geschaffen hat, wurde bereits erwähnt. Im Folgenden soll vertiefend auf die Liebesmystik eingegangen werden, die in der Literatur eine zentrale Stelle einnimmt.

Als eine Art Gegenpol zur orthodoxen Theologie und zur ausschweifenden Lebensweise der herrschenden Machthaber haben die Mystiker die Liebe zum einen als ›prima causa allen Lebens‹ aus der Religion und Überlieferung erhoben und ihr einen sakralen Charakter verliehen. Hier einige Komponenten der Liebesmystik:

1. Die Liebe ist das Hauptziel der Schöpfung: Um sich zu offenbaren, hat der Herr die einzelnen Wesen erschaffen. Er präsentiert sich in seinen Kreaturen ›تجلی‹ und ist die höchste, vollkommenste und absolute Schönheit. Er liebt alles, was schön ist:

HAFIS: Als deiner Schönheit helle Strahlen
 Gh. Nr. Den Urbeginn der Zeit erhellt,
 152 Entstand die Liebe, die ihr Feuer
 Geschleudert auf die ganze Welt.

2. Die Liebe ist ein urewiges Schicksal ›سرنوشت/قضا‹. Jedem Wesen wird eine angemessene Stufe des Liebesgerades zugeteilt, schon vor der Geburt, denn ›Eros‹, ›er stürzt vom Himmel nieder‹, wie wir schon in der antiken Literatur finden.

HAFIS: Mein Herz war ein Geheimniskästchen,
Gh. Nr. Allein das Schicksal schloss gewandt
113 Den Deckel zu und gab den Schlüssel
In eines Herzensräubers Hand.

3. Der urewige Liebespakt ›بلى‹. Am Anfang der Schöpfung hat der Gott mit dem Menschen eine Vereinbarung getroffen, die der Mensch bejaht haben soll. Im Koran (7/172) steht hierzu: ›الستبريكم، قالوا بلى‹. »Die unermessliche erhabene Schönheit der göttlichen Glorie führte zu jenem Urvertrag, den sich die Vertreter der Liebesmystik ›unter dem Bilde eines Festes‹ beim Klang der Gläser vorstellen.«¹⁰

HAFIS: Die Freude ist ein Ziel, das nimmer
Gh. Nr. Sich ohne Leid erreichen lässt.
25 Ja, an den Spruch des Unglücks knüpfte
Den ewigen Herrschaftsbund man fest.

4. Dauernd wirkende göttliche Anziehungskraft ›جذبه / كشش‹ ist es, die uns liebevoll zu sich zieht. Unser einseitiges Streben alleine nützt nicht:

HAFIS: Auf das Mitleid deiner Locke
Gh. Nr. Baue ich mit Zuversicht:
393 Wenn nicht sie mich angezogen,
Nützt mir alles Streben nicht.

5. Die Liebe ist ein Gottes Geschenk ›موهبت الهى‹ und dem Menschen vorbestimmt:

HAFIS: Trinke Wein! Es kommt die Liebe
Gh. Nr. Ohne Wahl und ohne Streben:
313 Als ein angebornes Erbteil
Ward mir dies Geschenk gegeben.

6. Die Liebe ist ein Mittel der Reinigung für die menschliche Seele ›وسيلة تطهير‹. Sie gilt als Erkennungsmaßstab der Charaktere und Eigenschaften des Menschen. In der klassischen Literatur ist man der Auffassung, dass nicht nur die Menschen, sondern ein jedes atomare Teilchen, das Gottesliebe in sich hegt, sich von der Erde abhebt und bis zur Sonne hochsteigt.

HAFIS: Nichtig bin ich, gleich Atomen,
Gh. Nr. Doch das Glück der Liebe trug
315 In der Lust nach deiner Wange,
Bis zur Sonne meinen Flug.

¹⁰ Radjaie, Ali: *Das profan-mystische Ghasel des Hafis in Rückerts Übersetzungen und in Goethes Diwan*, Würzburg 1998, S. 289.

7. Die Liebe besitzt dynamische Kraft ›عشق عامل محرکه عالم هستی‹, die das ganze Universum in Bewegung hält und die wahren Liebenden zu Gott leitet und waltet. Sie hat keinen Anfang und kein Ende und wirkt bis in die Ewigkeit hin:

HAFIS: Zwischen mir und zwischen dem Geliebten
 Gh. Nr. Endet nie der zänkische Verkehr:
 310 Denn was keinen Anfang hat genommen,
 Das gelangt auch nie zum Ende mehr.

8. Die Liebe ist unabhängig von allem anderem ›استغناء معشوق‹. Sie ist nicht der Zuneigung der Geschöpfe bedürftig. Im Gegenteil sind aber die Liebenden von ihr abhängig, weil sie unvollkommen sind und sich erst durch sie bereichert fühlen:

HAFIS: Auf mein unvollkommenes Lieben
 Gh. Nr. Tut der schöne Freund Verzicht:
 3 Glanz und Mal und Flaum und Farbe
 Braucht ein schönes Antlitz nicht.

9. Die Liebe kann durch die Sprache nicht ausgedrückt werden ›وصف عشق‹. Um Liebesehnsucht auszudrücken, braucht man andere effektivere Mittel und Wege:

HAFIS: Der Liebe Rätsel auszusprechen,
 Gh. Nr. Vermag des Rohres Zunge nicht:
 440 Des Ausdrucks Grenzen überschreitet,
 Was aus der Sehnsucht Blicken spricht.

10. Das Heiligtum der Liebe ist weit wertvoller als das des Verstandes ›رجحان عشق بر عقل‹. Der Verstand kann sich mit seinem beschränkten Flügelschlag nicht über die Grenzen der strahlenden Sonne der Liebe wagen. Sie wird stets dem Verstand vorgezogen und mit ihm analogisch verglichen, um auf ihre unermessene Bedeutung hinzuweisen. Sie erscheint wie ein Meer gegenüber einem Tautropfen:

HAFIS: Des Verstandes Rat erwog ich
 Gh. Nr. Auf dem Weg, den Liebe nimmt,
 471 Fand, dem Nachttau sei er ähnlich,
 Der im Ozean schwimmt.

Die Vorherrschaft der Liebe ließ keinen Spielraum für andere Themen, und diese subtile Thematik wurde mittels erotisch-mystischer Symbolik verbalisiert. In der persischen Lyrik werden irdische und himmlische Liebe und Schönheit in großer Schönheit besungen, wobei polyfunktionale Stilmittel der menschlichen Leidenschaft sogar sakrale Dimensionen verleihen und

sie sublimieren. Beispiele sind Liebespaare wie ›Laila und Majnun‹, ›Shirin und Farhad‹, ›Wamegh und Azra‹ sowie ›Yousof und Suleika‹. Literarische Werke mit mystischen Inhalten und Motiven wurden immer reifer und origineller. Echte Mystiker waren stets begnadete Poeten.

Schlussfolgerung

Festzuhalten bleibt, dass ein dynamisches Zusammenspiel von Mystik und Literatur seit Jahrhunderten die persische Dichtung bereichert. Der frühe Sufismus ist den Dichtern und Mystikern wie eine Bewegung, ein Zufluchtsort gewesen, in dem sie über verschiedene Themen diskutieren konnten. Dem mystischen Dichter verleiht dies eine Freiheit, mit der er sich über die ›beiden Welten‹ hinwegsetzen kann. Er nimmt die totalitäre Macht der Liebe hin, überschreitet die Grenzen der himmlischen Sphären und begnügt sich nur mit allerhöchster Stufe der kontemplativen Schau des Göttlichen.

Diese universalisierende Denkweise macht es möglich, dass die islamische Mystik stets zu einer religionsübergreifenden Totalität der Liebe tendiert. Daher wird die rationale Denkweise abgewiesen und der ›eros-orientierten‹, intuitiven Gottesverinnerlichung die höchste Priorität eingeräumt.

Mystik und Literatur erfüllen eine komplementäre Funktion. Da in der Liebesmystik die Liebe an die Stelle des absolut Göttlichen gesetzt wird, ist ein heiliges Ziel, die ›unio mystica‹ zu erreichen. Auf den einzelnen harten Stufen des mystischen Pfades werden dem Mystiker durch Katharsis nach und nach die Schleier der Ungewissheit genommen. Ihm gelingt letzten Endes eine erleuchtende Schau der kosmischen und göttlichen Sphären. Die Beschreibung dieser Sphären stellt ein wichtiges Thema der mystisch-literarischen Beschäftigung dar, die den orientalischen Genius seit Jahrhunderten beschäftigt. Hier findet die endlich-begrenzte Kreatur eine unendlich-ewige Bahn für ihre seelische Aktivität und Kreativität.

Weiterführende Literatur des Autors:

Radjaie, Ali: *Das profan-mystische Ghazel des Hafis in Rückerts Übersetzungen und in Goethes Diwan*, Würzburg 1998.

—: *Hafis und das polyfunktionale Wort*, in: Spektrum Iran. Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur, 10. Jg., 1997 (59-122).

SID



ابزارهای
پژوهش



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری
STES



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



تازه های آموزش
آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقالات ISI

آموزش مهارت های کاربردی
در تدوین و چاپ مقالات ISI



تازه های آموزش
روش تحقیق کمی

روش تحقیق کمی



تازه های آموزش
آموزش نرم افزار Word برای پژوهشگران

آموزش نرم افزار Word
برای پژوهشگران