

MEISTER-NOVIZE BEZIEHUNG IM SUFISMUS*

Sufizmde Mürşid-Mürid İlişkisi

Aliye UZUNLAR**

Öz

Üstâd (*Meister*) ve şakirt (*Novize*), farklı kültür ve inanışlar bağlamında muhtelif anlamlara sahip iki kavramdır. Bu kavramlar, Sufizmin kendine has istilahında ise mürşid ve mürid kelimeleri ile karşılanmaktadır. Sûfilerin nazarında, Tanrı'nın yarattıkları arasında eşref-i mahlûkat olan insandır. İnsan, kişilik gelişimi esnasında bir ben/benlik (ego) inşa eder. Ancak bu "ben/benlik" bir süre sonra, insanın ruhunun yegâne merkeziymiş gibi davranmaya başlar. Sûfiler bu bağlamda, insanın gelişmesinin ve olgunlaşmasının vukû bulduğu bir başka seviyenin veya zeminin mevcudiyetine inanırlar. Bu da, kişinin, daha büyük bir "Benin/Benliğin" parçası olduğunun idraki ile gelişmesi ve olgunlaşmasıdır. Ancak yüce ve hakîkî "Ben" ile birliğin gerçekleştirilmesi için insanın şahsî varlığından, benliğinden arınması gerekir. Bu ise, manevî basamaklar olarak nitelendirilebilecek aşamaları, her birinde kemâl seviyesine ulaşmak sûretiyle geçmesi ve yükselmesi ile gerçekleşir. Ancak söz konusu yükselme, insanın tek başına yapabileceği bir şey değildir. Dolayısıyla bütün bu zorlukları bilen birine ihtiyacı vardır. Mürşid, insân-ı kâmil olması hasebiyle, insan için böyle bir dönüşümün gerçekleşebileceğinin bizatihi kanıtıdır. Bu bağlamda sûfî öğretisinin vücut bulmuş hâlidir. Makalede, sûfizme bir mürşide bağlanmanın zorunluluğu, bu bağlamdaki istilahlara da izah edilerek ele alınmıştır. Mevzuuya dair daha geniş bir perspektif sunmak adına bir mürşid ile yapılan röportaj notları da çalışmaya eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sufizm, Mürşid, Mürid, Seyrüsülûk, Râbita, Zikir, Rifâ'iyye, Bektâşiyye.

Abstract

Meister (*murşid*) und Novize (*murîd*) sind die Elemente, also Konzepte, die in einem konkreten kulturellen Rahmen eine Bestimmte Bedeutung haben. Nach den Lehren des Sufismus ist der Mensch das höchste und verehrungswürdigste Geschöpf, das Gott jemals schuf. Im Laufe der persönlichen Entwicklung des Menschen baut dieser ein „Ich“ (Ego) auf. Und das Ego tut so, als wäre es das Zentrum der ganzen Psyche. Mystiker allerdings erkennen noch eine andere Ebene. In dieser Ebene spielt sich dieses Wachsen und Reifwerden in einem größeren Verhältnis ab, in dem einem erkennbar wird, dass er sich nur ein Teil des größeren *Selbst* herausstellt. Um die Vereinigung mit dem größeren Selbst zu gewinnen, sollte die individuelle Existenz entkleidet werden. Deshalb muss der Novize verschiedene seelische Stadien durchschreiten und sich in jeder vervollkommen, bevor er sich mit Gott vereinen kann. Das alles kann er nicht allein. Er braucht einen Meister, der die Schwierigkeiten kennt. Als vollkommener Mensch (al-insân al-kâmil) hat der Meister, eine starke Modellfunktion und repräsentiert selbst als Beispiel, das die Transformation möglich ist. Er verkörpert die Lehre. In diesem Artikel wird die Notwendigkeit eines Meisters im Sufismus, durch die Vermittlung sufischer Konzepte, dargestellt. Um die Betrachtungsperspektive dieser Thematik zu erweitern, wurde ein Interview mit einem Meister hinzugefügt.

Schlüsselwörter: Sufismus, Meister, Novize, Sufi Pfad, Herzensbindung, Gottgedenken, Rifâ'iyya, Baktâshîyya

Einleitung

Im Laufe der persönlichen Entwicklung des Menschen baut dieser ein „Ich“ (Ego) und eine Persönlichkeitsstruktur auf. Das ist eine Ebene, wo das normale Wachsen und Reifwerden des Egos stattfindet. Und das Ego tut so, als wäre es das

* Geliş Tarihi: 01.12.2021, Kabul Tarihi: 08.12.2021. DOI: 10.34189/hbv.102.014

** Dr. Aliye Uzunlar, Istanbul, aliyeuzunlar@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9002-5655.

Zentrum der ganzen Psyche.¹ Mystiker allerdings erkennen noch eine andere Ebene. In dieser Ebene geschieht dieses Wachsen und Reifwerden in einem größeren Zusammenhang, in dem einem Bewusst wird, dass er nur ein Teil des größeren *Selbst* zu sein scheint.

Die Suche nach dem größeren *Selbst* ist eine Transformation zu einem höheren Bewusstseinszustand, der in der Mystik durch Selbsterkenntnis erreicht werden kann. Das bedeutet im Sufismus, die Manifestation Gottes Ebene für Ebene durchzuschreiten und die Schleier der Unwissenheit zu heben (Schimmel, 2000, 8). Es ist ein schmerzhafter Prozess, die Entwicklung der Persönlichkeit idealerweise zu transzendieren und das Ziel, „die essentielle Einheit mit Gott, zu erreichen. Kann der Mystiker das alles alleine tun?

In diesem Artikel wird die Notwendigkeit eines Meisters im Sufismus, durch die Vermittlung sufischer Konzepte, dargestellt. Um die Betrachtungsperspektive dieser Thematik zu erweitern, wurde ein Interview mit einem Meister hinzugefügt.

1. Die Einstellung des Menschen im Sufismus

Nach den Lehren des Sufismus schuf Gott das Universum, um sich zu offenbaren. „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; darum schuf Ich die Welt“ (al-Ālūsī, 1994, 14/22). Gott liebt es, erkannt zu werden. Die Gelegenheit der Erkenntnis ist besonders auf den Menschen gerichtet, den potenziellen Ort für die vollste Manifestation der Liebe.

Der Mensch ist das höchste und verehrungswürdigste Geschöpf, das Gott jemals schuf. Gäbe es nicht den Menschen, wäre die Schöpfung zwecklos gewesen, denn Gott wäre nicht erkannt worden. Unter allen Geschöpfen ist nur der Mensch gerufen, das göttliche Wesen zu erkennen und zu manifestieren. Tatsächlich ist er es, durch den Gott sich selbst kennt, denn er ist das manifestierte Bewusstsein Gottes.

Der Mensch vereinigt gleichzeitig in sich die Form Gottes und die Form des Weltalls. Er allein offenbart die göttliche Wesenheit mit all ihren Namen und Attributen. Er ist der Spiegel, durch den Gott sich selbst reflektiert und wird deshalb als letzte Ursache der Schöpfung angesehen. Über die Schöpfung des Menschen sagt Muhyi'ddīn Ibn al-ʿArabī (gest. 1240): „Wir selbst sind die Attribute, mittels deren wir Gott schildern, unser Dasein ist nur eine Vergegenständlichung des göttlichen Daseins. Ebenso wie wir Gottes für unser eignes Dasein bedürfen, bedarf Gott unser, damit ihm selbst seine Wesenheit offenbar werde“ (Chittick, 1998, 15,20).

Der Mensch ist ein Bild des ganzen Universums. Adam repräsentiert den wahren Menschen, den Prototypen des vollkommenen Menschen, der alle Namen Gottes kennt. Er enthält und manifestiert alle existierenden positiven Qualitäten und erkennt jede Rangstufe der Existenz als eine Erscheinungsform und ein Zusammenspiel der Gottesnamen selbst.

„Gott schuf Adam nach Seinem Bilde“ (al-ʿAsqalānī, 1986, 10/628). Das bezeichnet die Qualität des Menschen. Er ist die Totalität des Kosmos im Sinne seiner

1. Siehe dazu auch, C. G. Jung, „Concerning mandala symbolism“, In: *Collected Works of C.G. Jung*, 2nd ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), 9(1)/355-384.

Realitäten, denn er ist eine ganze Welt für sich, während alles andere nur ein Teil des Kosmos ist (Chittick, 1998, xxi).

„Der Mensch, der Adam ist, besteht aus einem Individuum, in dem der Kosmos sich zusammenfasst, denn er ist der kleine Mensch, ein Auszug des *großen Menschen* (des Kosmos oder Makrokosmos). Der Mensch kann den ganzen Kosmos wegen seiner Größe und ungeheuren Ausmaße nicht erfassen. Im Gegensatz dazu ist er klein von Gestalt, und die Wahrnehmung umfasst ihn im Hinblick auf seine Form und Anatomie und die geistigen Fähigkeiten, die er in sich trägt. Gott hat in ihm alles angelegt, was außerhalb von ihm anders als Gott ist. Daher ist die Realität des Gottesnamens, die sein Erscheinen und sein Werden verursacht, mit jedem seiner Teile verbunden. Alle göttlichen Namen beziehen sich auf ihn, kein einziger entgeht ihm. So erschien Adam entsprechend dem Bild des Namens Gottes[...]“ (Chittick, 1989, 276).

In der anfangslosen Ewigkeit lebte der Gott als „der verborgene Schatz“. Um bekannt zu werden, ließ die Gottheit ihre Eigenschaften als Strahlen über das Nicht-Sein ausströmen. Dadurch entstand die Welt. Die äußeren Scheinformen schließen die göttlichen Ausstrahlungen in sich ein. Die Geschöpfe sehnen sich zurück zu ihrem Ursprung, zu Gott. Um die Vereinigung mit Gott wieder zu gewinnen, sollte die individuelle Existenz entkleidet werden. Die Welt ist ein Schleier, der Gott vor dem Mystiker verdeckt. Die Entfernung dieses Schleiers geschieht dadurch, dass der Sufi sich in Kontemplation über sein eigenes Ich versenkt.

Nach den Sufis gibt es nichts Existierendes außer Gott. Er allein besitzt das wahre Sein; alles andere ist nur ein Schatten, eine Spiegelexistenz. Alles Geschaffene ist unreal, aber jedes Wesen hat einen gewissen Anteil an der Existenz des unerreichbaren Urgrundes.

Sufis erkennen drei verschiedene Elemente im Menschen: Körper, Seele und Geist. Der Körper wird als eine materielle Form, die vergänglich und veränderlich ist, definiert. Die Seele andererseits ist ein vitales Prinzip, sozusagen das „Tierleben“ im menschlichen Organismus. Und der Geist schließlich wird als eine Substanz, die zur göttlichen Herrschaft gehört, definiert. Sein Zweck ist es, wahres Wissen zu suchen. Geist und Seele sind also die zwei Mächte im Menschen, die einander bekämpfen. Der Geist ist es, durch den der Mensch mit der Gottheit in Verbindung tritt.

Die Verbindung zur geistigen Welt liegt im Menschen selbst, wenn auch zunächst noch verborgen hinter der Bewegtheit seines irdisch-materiellen Lebens. Deshalb ist das Beschreiten eines Erkenntnisweges für ihn eine unabwiesbare Notwendigkeit. Dieser führt ihn entweder dazu, allein auf die Errungenschaften der Wissenschaften zu vertrauen oder, wenn er jedoch ein gläubiger Mensch ist, die Verbundenheit mit Gott im Wirken eines Weisen Meisters (*al-insān al-kāmil*) zu sehen, den er verehrt.

Der vollkommene Mensch (*al-insān al-kāmil*) wird von den Sufis das höchste Musterbild der Menschheit, der seine essentielle Einheit mit Gott verwirklicht hat, bezeichnet. Alle Propheten, Heiligen und die Gnostiker werden diesem Begriff untergeordnet.

Das absolute Sein (Gott) ist die einfache Wesenheit ohne Manifestation von

Namen, Attributen und Beziehungen. Der Prozess der Manifestation hat drei Stufen. Hierbei erscheinen die Namen und Attribute, wodurch die Wesenheit Gottes erkannt wird. Sie werden mitgeteilt mittels mystischer Erleuchtung. Der vollkommene Mensch, der die Emanation des Absoluten Seins (Gott) aus sich selbst und dessen Rückkehr zu sich selbst darstellt, steigert sich aufwärts durch eine Reihe von Erleuchtungen, bis er schließlich in der Wesenheit aufgeht.

Auf der ersten Stufe, die als Erleuchtung der Namen bezeichnet wird, wird der vollkommene Mensch vernichtet unter der Ausstrahlung des Namens, durch den Gott sich offenbart, so dass, wenn wir Gott mit jenem Namen rufen, antwortet uns der Mensch, weil der Name von ihm Besitz ergriffen hat. Die zweite Stufe heißt die Erleuchtung der Attribute. Diese werden von Sufis nach dem Grade einer Fassungskraft, der Fülle seiner Erkenntnis und der Festigkeit seines Entschlusses aufgenommen. Einigen Menschen offenbart sich Gott durch das Attribut des Wissens, anderen durch das Attribut der Macht usw. Die letzte Stufe, welche die Erleuchtung der Wesenheit bildet, drückt das Siegel der Vergöttlichung auf den vollkommenen Menschen. In dieser Stufe hat er seine wesentliche Einheit mit Gott verwirklicht. Indem er so gleichzeitig eine göttliche und eine menschliche Natur besitzt, bildet er ein Bindeglied zwischen Gott und den erschaffenen Dingen. Sein universeller Charakter gibt ihm eine einzigartige und überragende Stellung in der Ordnung des Daseins (al-Jīlī, 1997, 212-213). „Er ist für Gott das, was die Pupille für das (physische) Auge ist [...], und durch ihn erblickt Gott seine Geschöpfe [...]“ (Ibn al-ʿArabī, 2005, 29).

Der Gedanke einer Inkarnation wird aber im Sufismus strengstens abgelehnt. Der höchste Rang, den der Menschen bei der Selbstoffenbarung erreicht, ist der, dass er erkennt, dass der Sklave ein Sklave und Gott ein Herr ist und dass weder der Sklave ein Herr noch Gott ein Sklave werden kann.

2. In-sich-gehen: Die Verwirklichung der Menschlichen Totalität

„Wer sich erkennt, der erkennt seinen Gott.“ Dieser Ausspruch von Mohammad ist unter den Sufis sehr beliebt.² Der Weg zu Gott ist der Weg in unser Inneres. Ein Derwisch fragt: „Wie ist der Weg zu Dir? Und Gott antwortet: Lass dein Selbst und komm!“ Die unmittelbare Gotteserfahrung, Gottesschau, wird nur durch die Entwerdung (*fanā*) verwirklicht. Das Schwinden des Ichbewusstseins, Aufgehen eines Partikularwesens in einer universalen Substanz, ist die Voraussetzung der Vereinigung mit Gott (Ritter, 1995, 591).

Wie kann es aber für einen Mystiker möglich sein, für sich selbst zu „sterben“ und sich gleichzeitig Gottes Wirklichkeit bewusst zu sein? Bewusstsein bedeutet *Weit-erbestehen* (*baqa*) des „Selbst“. Nach Ibn ʿArabī ist Entwerden ein gradueller Prozess mit verschiedenen Stadien. Jedem Stadium vom Entwerden entspricht ein Stadium vom „Übrigbleiben“. In jedem Stadium wird der Schleier, einer der Charakteristiken der so genannten phänomenalen Welt, entfernt. Was erlischt ist das Erscheinende und was bleibt ist das Wirkliche. So wird der Mystiker einen Schritt näher zur Wahrheit gebracht (Chittick, 1998, 84-85). Wenn alle Schleier gelüftet sind, ist die absolute

2. Siehe dazu, al-Isbahānī, Abū Nuʿaim Ahmad b. Abdullāh, *Ḥilya al-awliya wa ṭabaqāt al-asfiyā* (Kairo: Matbaʿat al-Saʿāda, 1974), 10/208.

Freiheit der Seele erreicht.³ Durch mystische Intuition zur Erkenntnis seiner essentiellen Einheit mit Gott zu erlangen, ist das letzte Ziel des Mystikers.⁴ Ein solche „Ganzwerdung“ ist nur für wenige erreichbar.

Der Weg/ Sufi Pfad (sayr al-sulūk)

Der „Weg“ ist natürlich eine Metapher, und das gilt auch für das „Beschreiten“ dieses Weges. Die Verwandlung, die dieser Weg und sein Beschreiten erzeugen, erhofft man sich, durch eine umsichtige Introspektion mit einer schrittweisen Umgestaltung der Seele zu erreichen. Die Triebe werden gezähmt, die weltlichen Bestrebungen gebändigt, das verborgene und offene Böse bekämpft, sogenannte lobenswerte Eigenschaften angesät und innere Wahrnehmungsorgane ausgebildet. Das alles kann ein Mystiker nicht allein. Er braucht einen Meister, der die Schwierigkeiten kennt, der sie selbst überwunden hat und der in der Lage ist, seinen Novizen anzuleiten und zu steuern.

Der Weg hat keinen linearen Verlauf, sondern stellt eine kreisförmige Reise dar. Die Reise ist ein unendliches Fortschreiten. Ibn al-Arabī beschreibt die Reise der Transformation der Wahrnehmung als eine horizontale Bewegung durch die Zeit, und gleichzeitig als eine vertikale Bewegung von außerhalb der Zeit, die in jedem Augenblick stattfindet. Da Gott „jeden Tag ein Geschäft vornimmt“ (*Koran* 55:29), sind die Bewegungen lediglich Reflexionen der ständigen Schöpfertätigkeit Gottes. Im Kern unserer wechselnden Wahrnehmungen in unserem vergänglichen Leben liegt die Erneuerung der Schöpfung in jedem Augenblick.

3. Meister-Novize Beziehung

Die Meister-Novize Beziehung ist ein entscheidendes Merkmal des Sufismus. Der Meister (Murshid/Scheich) verfügt über ein Wissen von der Essenz der Religion, von der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt. Dieses muss er behutsam seinem Novizen vermitteln (manchmal ohne Worte, ohne Tun), der an seinen geistigen Qualitäten arbeitet. Das Herz soll durch diese Beziehung poliert werden wie ein Metallspiegel, damit es nur noch den Glanz Gottes widerspiegelt (Schimmel, 2000, 19).

In Sufis Erzählungen sind die Begegnungen mit dem Meister immer symbolische Hinweise auf innere Erlebnisse, die aus einer seelischen Schau heraus geschehen. Der Meister besitzt eine in Ihm wohnende geistige Macht und er wirkt durch seine Strahlung. Als Vervollkommener ist er ein Sprachrohr für Gottes „Befehlswillen“. Er ist die Spitze der Autonomie, da sein Wille mit dem Willen Gottes identisch ist.

„Wie der Tote in der Hand des Leichenwäschers zu sein“ (Kadavergehorsam) das erklärt das Verhältnis des Novizen gegenüber seinem Meister. Der Novize muss

3. Vgl. Erich Fromm, zitieren: „Im Zustand voller Produktivität gibt es keine Schleier, die das Ich vom Nicht-Ich trennen. Das Objekt ist kein Objekt mehr; es steht nicht mehr mir gegenüber, sondern ist bei mir.“ Daisetz Teitaro Suzuki, Erich Fromm, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980), 149-150.

4. Mit der Frage, ob es sich bei dem Sufismus um ein Geschehen in der Vorstellung handelt, war Henry Corbin beschäftigt. Henry Corbin, *Alone with the alone: creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969). Vgl. Auch C.G. Jungs Erklärungen zur alchemistischen Imaginatio in: *Psychologie und Alchemie* (Zürich: Rascher, 1952).

das erste „Entwerden“ (*fanā*), „Entwerden“ im Meister, überlebt haben, um ins „Entwerden“ in Gott zu erlangen.

Das geistige Wachstum des Novizen wird vom Meister überwacht. Er prüft die Tauglichkeit seines Novizen, deutet seine Träume und Visionen, setzt ihn in Klausuren, verhilft ihm zu seinem geistigen Aufstieg durch alle Stufen⁵ der Existenz bis zur göttlichen Gegenwart, um die Entschleierung zu ertragen.

Aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für die Meister-Novize Beziehung sollen die Praktiken Herzensbindung, Gottesgedenken und Klausur im Folgenden näher erläutert werden.

Herzensbindung (rābita)

Das Herz in Liebe an den Meister zu binden, ist eine Aufforderung. Die Aufgabe des Novizen besteht darin, sich möglichst oft das Gesicht seines Meisters zu vergegenwärtigen, auch wenn er nicht in Fleisch und Blut vor ihm steht. Er muss den Blick zwischen die Brauen des Meisters richten. Im Ergebnis soll der Novize in der Lage sein, das Bild seines Meisters jederzeit heraufzubeschwören. Das Ziel ist die Erhaltung und Stärkung der Liebe zum Meister.

Die Herzensbindung ermöglicht einerseits dem Meister durch die Weitergabe seiner geistigen Begabungen zu seinem Novizen hinabzusteigen, und andererseits dem Novizen zu seinem Meister emporsteigen zu können.

Das Gottgedenken (dhikr)

Die tausendfache Wiederholung von einem oder mehreren Namen Gottes im *dhikr* ist einer der zentralen Pflichten des Sufis. Es ist eine Kombination von Klang, Konzentration, Atmung und Bewegung. Ein solcher Klang wird als eine schöpferische Kraft angesehen. Um das heilige Wort in voller Macht zu zeigen, sind die richtige Ton-Muster und die richtige Rezitation wichtig.

Die ständige Wiederholung dieser heiligen Formeln können einzeln (mit Herzensbindung an den Meister) und in Gruppen, laut oder verinnerlicht, im Sitzen, Stehen oder Drehen ausgeführt werden. Diese Handhabungen variieren von Orden zu Orden.

Die Eigenschaften der Gottesnamen und ihre besonderen Kräfte werden in der sufischen Werken erklärt.⁶ Da die göttliche Aktivität durch die göttlichen Namen kanalisiert wird, sind die Regeln für den Gebrauch dieser göttlichen Namen sehr sorgfältig ausgearbeitet worden. Der Meister findet einen passenden Namen, den der Novize wiederholen muss. Die Wahl des Gottesnamens hängt von dem Standort ab, an

5. Die klassische Zahl der Stufen wird mit sieben angegeben, jedoch ändert sich ihre Anzahl von Meister zu Meister.

6. Die sufische Tradition spricht aufgrund einer Propetentüberlieferung von den 99 Schönsten Namen Gottes. Die Namen Gottes wie „*Allwissender*“, „*Lebensspender*“, „*Gerechter*“, drücken Beziehungen aus zwischen Gott in Seiner Eigenschaft als Schöpfer, Lebensspender, Gerechter usw. und der Schöpfung. So kann das Göttliche in der Welt manifestiert werden. Die Sufis entwickelten psychologische Systeme, um zu verstehen, wie jeder der 99 Namen wirkt. Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes: die religiöse Welt des Islam* (München: C.H. Beck, 1995), 193.

dem der Novize sich befindet. Weil der Meister den Novizen anzuleiten und sorgfältig zu überwachen hat, weiß er, welche Namen für den einen heilsam, für den anderen aber gefährlich sein können.⁷ Eine falsche Anwendung kann schwere Konsequenzen für den Novizen haben, die sich sogar in körperlichen Symptomen äußern können.

Klausur

Die geistige Übung der Zurückgezogenheit ist eine fortgeschrittene und gefährliche Sufi-Übung zur Erlangung der Gegenwart Gottes und bedarf der Erlaubnis und der besonderen Anleitung des Meisters. Wenn der Meister es für ihn richtig und erforderlich hält, soll der Novize vierzig Tage allein, in einem kleinen Raum, nur mit der Rezitation des Korans und der Meditation bestimmter Litaneien oder Gottesnamen beschäftigt sein, verbringen. Das Gottgedenken (*dhkir*) verselbständigt sich geradezu, indem die aufeinanderfolgende Wahrnehmung verschieden gefärbter Lichtscheine nach und nach die Klarheit (der rezitierten Litanei) von der äußeren Schale der Worte entblößt und den Novizen damit durchglüht.

Der Meister besucht den Novizen, um seinen Fortschritt zu überwachen. Wenn er zu schwach ist, die Exerzitien durchzuführen, holt der Meister ihn wieder in die Welt. Wegen der Selbsttäuschung der Vorstellungskraft darf eine Klausur nur auf Anweisung eines Meisters geübt werden.⁸

4. Ein Interview Mit Einem Meister

Wem könnte man die brennende Frage nach der Notwendigkeit eines Meisters besserstellen, als konkret einem Meister. Folgendes Interview, das hier in Auszügen dargestellt ist, habe ich mit *Scheich Kahraman al-Rifā'ī al-Qādirī al-Baktāshī* (Özkök, persönliches Interview, 2020)⁹ geführt.

Die Niederschrift des ganzen Interviews würde, aufgrund seiner Länge dessen, den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher ist dieses Interview nur in Auszügen dargestellt.

Woher kommt die Notwendigkeit eines Meisters?

Zunächst müsste man die Frage der Schöpfung erläutern. Gott erschuf die Menschen zu seiner Dienerschaft (*Koran* 51:56). Die Sufimeister legten "die Dienerschaft" wie folgt aus: Dienen im Sinne von "mich erkennen".

Die Dienerschaft ohne die Erkenntnis ist nämlich der Dienerschaft der unbelebten Dinge gleich. Die unbelebten Dinge und Tiere sind auch Diener Gottes. Nach der göttlichen Aussage gibt es Nichts was nicht Gott preist. Ihre Dienerschaft erfolgt nicht durch die Erkenntnis sondern durch die ihnen gegebenen Instinkte.

7. Der Name *al-Fāiq*, der *Überwältigende*, sollte niemals von einem Anfänger benutzt werden, sondern nur von einem Mystiker hohen Ranges.

8. „Das ist eine der Funktionen des Zen-Meisters, wachsam zu sein, dass der Schüler wirkliche und eingebildete Erleuchtung nicht verwechselt.“ Fromm, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 149.

9. Kahraman Özkök ist Mitglied einer tief verwurzelten Baktāshī-Familie. Seine erste Zugehörigkeit und khilāfa stammte von der Baktāshīyya, und später wurde er khalīfa von Rifā'iyya und Qādirīyya. Er besitzt viele Werke über Sufi-Themen.

Sie haben keinen *Nafs*, Seele. Die Seele wurde nur dem Menschen gegeben. In der prophetischen Überlieferung wird das Ziel der Schöpfung wie folgt formuliert: Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; darum schuf Ich die Welt.

Das Geschaffene ist aus meinem „Selbst“, von meinem „Sein“. Ich verliebte mich in mein „Sein“. Aus dieser Liebe heraus wollte ich den Genuss der Erkenntnis. Und aus dem Genuss der Erkenntnis habe ich die Menschen und die Welten erschaffen. Somit trat der Mensch nach allen Geschöpfen als Krönung hervor. Es gibt kein Geschöpf, das vollkommener ist als der Mensch.

Der Grund der Schöpfung ist die Erkenntnis Gottes. Damit der Mensch zu dieser Erkenntnis kommen kann, benötigt er eine Seele, ein „Ich“, eine Persönlichkeit. Das Wort *Nafs* (*Seele*) ist auch ein Name von der Substanz Gottes. Es gibt nichts Existierendes außer Ihm. Alles Sichtbare ist Schatten, bzw. ein Schattenspiel. Das Begreifen ist nur dem Menschen zugeschrieben.

Außer der Seele hat der Mensch einen „zugeschriebenen Geist“. Der Geist des Menschen ist eine tiefstehende Kraft. Er ist von der Substanz Gottes und gehört Gott. Das Zusammenspiel der Seele und des Geistes führt den Menschen zu der Bildung eines Subjekts.

Bei diesem Zusammenspiel zwischen Geist und Seele kommt ein Bruch zustande. Dieser Zustand ist in der Wurzel des Wortes Mensch (*insān*) verborgen. Das Wort Mensch, *insān*, wird im Arabischen aus zwei Wurzeln gebildet: die Intimität und das Vergessen. Der Mensch hat eine Bindung zu Gott. Wegen seiner Vergesslichkeit jedoch entfernt er sich von seinem Schöpfer. Das führt den Menschen zu der Annahme, sich selbst als etwas Eigenständiges zu sehen. Er befindet sich in dem Zustand der Intimität und des Vergessens. Die menschliche Aufgabe liegt darin, sein Potenziell zu erkennen und die Beziehung zu Gott wieder herzustellen. Die Beziehung zu Gott kann der Mensch nur durch seine Fähigkeit zu „begreifen“ (die Begriffsbildung) erlangen. Hierin liegt seine Verantwortung zwischen beiden Zuständen die Entscheidung zu treffen. Im Koran wird erwähnt, dass Gott aus seinem Geist dem Menschen eingehaucht¹⁰ hat. Somit hat der Mensch die göttliche Substanz in sich. Diese göttliche Substanz wirkt als eine virtuelle Kraft. Während der Geist zur göttlichen Substanz gehört, ist die Seele verantwortlich für die Erkenntnis Gottes und bewirkt auch alle menschlichen Taten. Die Seele und der Geist sind zwei Komponenten zu der eine dritte dazukommt: der Verstand. Der Verstand weist die Richtung, um die menschliche Fähigkeit zu begreifen.

Nach der koranischen Aussage ist der Mensch der „Stellvertreter (*khalīfa*)“ Gottes¹¹. Dem ersten Menschen Adam lehrte Gott alle Namen. Wie könnte man das verstehen? Gott hat alles erschaffen und den Dingen Namen gegeben. Zur Krönung schuf er den Menschen Adam. Er lehrte ihm die Namen aller Dinge und hat ihn als seinen „Stellvertreter“ benannt. Daher wird der Name Gottes als der Erbende im Menschen manifestiert. Der „adamische Mensch“ vereint zwei Aspekte in sich: Er ist der Stel-

10. „Wenn ich ihn (Menschen) dann geformt und ihm Geist von mir eingeblasen habe [...]“ *Koran* 15:29.

11. „Als dein Herr zu den Engeln sprach: Ich will auf Erden einen Stellvertreter [*khalīfa*] einsetzen [...]“ *Koran* 2:30.

lvertreter Gottes und Erbe seines Wissens. Diese Auszeichnung ermöglicht ihm (als Propheten oder als Meister) die Menschen rechtzuleiten.

Gott möchte, dass der Mensch ihn erkennt. Diese Erkenntnis wird durch Prophetie und Heiligkeit vermittelt. Adam als der erste Mensch und erster Prophet erfüllt auch seine Aufgabe als Heiliger (Meister).

Somit war er für seine Nachkommen ein Prophet und ein Meister. In der Auseinandersetzung Adams mit seinen Söhnen Abel und Kain werden die Aspekte deutlich: Kain vertritt die Stellung des Vergessens; Abel übernimmt die Verantwortung und Hingabe.

Der Sufismus beginnt mit Adam und leitet sich nicht wie angenommen von dem griechischem Wort Sophos ab, sondern von der arabischen Wurzel "die Reinheit", "sāf" ab. Die Seele Adams war keinen bösen Trieben ausgesetzt. Die Menschen, die dem adamischen Pfad folgen sind die Sufis. Folgedessen ist *tariqa* der Weg Adams und der Pfad der Sufis zur Erkenntnis Gottes. *Tariqa (Pfad der Sufis)* wird von den Sufimeistern als das Selbst des vollkommenen Menschen bezeichnet. *Der Weg ist der vollkommene Mensch als Weg.*

Beim Sufipfad wird sich nach keiner Methodenlehre gerichtet. Der Pfad selbst als Ganzes ist der vollkommene Mensch. Die Meister-Novize-Beziehung ist nicht der Lehrer-Schüler-Beziehung gleichzusetzen. Der Charakter der Beziehung ist ein anderes, auch wenn die äußere Erscheinung dem naheliegt. Der Meister lehrt seine *substanzielle Ipseität (huwiya)* dem Novizen, indem er vom Weg spricht.

Was ist die Bedingung des vollkommenen Menschen?

Der vollkommene Mensch ist derjenige, der die Namen Gottes "der beschützende Freund" (*al-walī*), der Inhaber der Souveränität (*al-malik al-mulk*) und der Herr (*ar-rab*), in sich manifestiert hat. Als der Inhaber der Souveränität über seine Novizen lässt der Meister die Novizen auf ihrem Pfad laufen. Mit der Manifestation des Namen des Herrn erzieht er seine Novizen. Das Wort *Murshid*¹² (Scheich, Meister) ist abgeleitet von dem Namen Gottes *ar-Rashīd*. *Ar-Rashīd* ist derjenige, der zum richtigen Weg einschlagen lässt.

Ziel der Schöpfung ist die Erkenntnis Gottes. Das Erreichen dieses Zieles verschafft Gott großen Genuss. Der Mensch schlägt, um der eigenen Fremdheit zu entgehen einen konkreten Weg ein. Diesen Weg nennt man "*tarīq*". Am Ende des Weges erreicht er den Herren des Weges. Diesen Weg kann der Betroffene nicht allein durchschreiten. Er bedarf des Weges Herrn. Diesem ergibt er sich bedingungslos. Seinen Willen unterwirft er vollständig dem Herrn dieses beschwerlichen Weges. Diesem entbietet er in vollständigerweise sein tiefestes inneres und ganzes Ich. Durch diese vollkommene Hingabe des eigenen Ichs wird der Novize erst vom Meister in die Lehre genommen.

Die Methoden unterscheiden sich je nach Orden und Meister. Einige Meister verzichten auf lehrhafte Gespräche oder Litaneien. Um des Weges Ende zu erreichen,

12. Das Wort *murshid (Meister)* wird im *Koran* 18:17 erwähnt.

ist einziger Blick des Meisters auf seinen Novizen ausreichend. Spezielle Methoden sind also nicht von tragender Bedeutung oder notwendig. Dieser Weg ist keine Erziehungs- oder Bildungsanstalt, mögen dieses auch Außenstehende glauben. Hat der Novize seinen ewigen Herrn gefunden, dann ist das Ziel erreicht. Nicht geringer als der vollkommene Menschen ist das Bestreben des Sufismus.

Die Beziehung Gott-Kosmos ist mit dem Meister-Novizen gleichgestellt. Alles hat eine Erscheinung, welche in sich noch ein Wesen, ein Sein, verbirgt. Der Meister ist derjenige, der durch die Erscheinung hindurch den Kern, das innerste Wesen des Novizen erkennt. Die Lehre, die Erziehung ist auf diesen Kern abgestimmt. Das ist die eigentliche Methode. Da für die Allgemeinheit, Außenstehende nur die äußere Erscheinung sichtbar ist, bleibt der Sufismus für diese unverständlich.

Fazit

Die Vorstellung vom Menschen als Gottes Abbild beherrscht die gnostische Lehre der Sufis. Wegen der Untrennbarkeit des Seelenkerns vom göttlichen Ursprung sehnen sich die Geschöpfe nach dem absoluten Sein, Gott. Um die Vereinigung mit dem Gott wieder zu gewinnen, sollte die individuelle Existenz entkleidet werden. Deshalb ist der geistige Aufstieg durch alle Stufen der Existenz, bis hin zur göttlichen Gegenwart, für den Novizen eine unabweisbare Notwendigkeit.

Der geistige Aufstieg, der Weg, schließt ein Suchen mit ein, das bedachtsam unternommen und fortgesetzt wird. Und der Novize muss verschiedene seelische Stadien durchschreiten und sich in jeder vervollkommen, bevor er sich mit Gott vereinigen kann. Das alles kann er nicht allein. Er braucht einen Meister, der die Schwierigkeiten kennt, selber überwunden hat und den Novizen anzuleiten und zu steuern in der Lage ist.

Der Meister als vollkommener Mensch, der seine essentielle Einheit mit Gott verwirklicht hat, verkörpert die Lehre. Er ist für den Novizen die einzige und unbedingte Autorität. Das geistige Wachstum des Novizen wird von ihm sorgfältig überwacht. Da die falsche Anwendung der Sufi-Praktiken schwere Konsequenzen für den Novizen, der an der Mauer der Transzendenz zerschellt, haben kann, ist die Hilfe und Begleitung eines Meisters erforderlich.

Der Meister hat eine starke Modellfunktion und repräsentiert selbst als Beispiel, das die Transformation möglich ist. Nach dem Sufismus ist der Meister nicht nur ein Vermittler, der Päckchen von Informationen aushändigt, sondern er ist da, um ein wirkliches Verständnis zu ermöglichen und zu bekräftigen. Der Meister lebt seinem Novizen einfach durch sein Dasein und Sosein die Lehren des Sufismus vor. Wie auch Meister Eckhart betont, dass der Meister kein Schulmeister, kein Lesemeister sondern der Lebemeister ist (Dürckheim, 2001, 45).

Literatur

al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-qur‘ān al-‘aẓīm wa al-sab‘ al-masānī*. 16 Bde. Beirut: Dār al-Kutub ‘Ilmiyya, 1994.

al-‘Asqalānī, Ibn Hajar. *Fath al-bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukharī*. 13 Bde. Kairo: Dār al-Raiān li’-turās, 1986.

- Chittick, William C.. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Chittick, William C.. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Corbin, Henry. *Alone with the alone: creative imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.
- Dürckheim, Graf K.. *Der Ruf nach dem Meister*. München: O.W.B Paperback, 2001.
- Fromm, Erich; Suzuki, Deisetz Teitaro Suzuki. *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Ibn al-‘Arabī. *Die Weisheit der Propheten*. Zürich: Chalice Verlag, 2005.
- al-Isbahānī, Abū Nu‘aim Ahmad b. Abdullāh. *Ḥilya al-awliya wa ṭabaqāt al-asfiyā*. 10 Bde. in: 5. Kairo: Matba‘at al-Sa‘āda, 1974. 10/208.
- Al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-kāmil fī ma‘rifat al-awakhir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.
- Jung, C.G., “Concerning mandala symbolism”. In: *Collected Works of C.G. Jung*. 9(1), 2nd ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.
- Jung, C.G.. *Psychologie und Alchemie*. Zürich: Rascher, 1952.
- Özkök, Kahraman, persönliches Interview. Istanbul, 09.06. 2020.
- Ritter, Hellmut. *Das Meer der Seele*. Leiden: Brill, 1995.
- Schimmel, Annemarie. *Sufismus: eine Einführung in die islamische Mystik*. München: C.H. Beck, 2000.
- Schimmel, Annemarie. *Die Zeichen Gottes: die religiöse Welt des Islam*. München: C.H. Beck, 1995.

