

Erotiese digkuns en Soefisme in Rumi se werke

Elizabeth van der Berg

Elizabeth van der Berg, onafhanklike navorser

Opsomming

Rumi, die hoogaangeskrewe 13de-eeuse Persiese digter en Soefi-mistik, se poësie het die afgelope dekades groot gewildheid in die Weste verwerf. Dit word ongelukkig soms deur die Westerse leser misverstaan en verkeerd vertolk as gevolg van onkunde oor sy kulturele en Soefistiese agtergrond, weens foutiewe vertalings, en ook vanweë die metaforiek, wat soms vir die Westerling vreemd mag voorkom. Hierdie artikel het ten doel om spesifiek te fokus op Rumi se benutting van erotiese en homoërotiese beeldspraak wat ingebed is in die tydsgees en kultuur van sy era.

Rumi word eerstens bekendgestel en daar word verwys na die hoë lof wat geleerdes op die gebied van die Persiese letterkunde hom toeswaai. Van die 18de eeu af verskyn vertalings van sy werk in Frans, Duits en Engels in die Weste. In veral vertalings wat onlangs gepubliseer is, word die oorspronklike betekenis van sommige verse skeefgetrek, as sekulêr voorgedru, en vir die New Age-beweging toegeëien. As illustrasie hiervan word 'n paar foutiewe vertalings aangehaal en teenoor die korrektes gestel. Daar word beklemtoon dat Rumi 'n diep gelowige Moslem en Soefi was en dat sy poësie getuig van sy intense liefde vir God.

Daarna word Rumi se biografiese besonderhede uiteengesit en Soefisme, insluitend sekere aspekte van die Soefi-kosmologie asook die Soefi-benadering tot liefde, kortliks verhelder. 'n Kort bespreking oor sy werk volg.

Erotiese metaforiek en die verband met die mistieke word hierna bespreek en daar word uitgewys dat die erotiese van die vroegste tye af in talle godsdienste benut word om die verhouding met die goddelike uit te beeld. Hierna kom Rumi se erotiese en homoërotiese metaforiek aan die beurt. Die heersende sosiale en kulturele omstandighede van daardie era word verhelder en daar word aangetoon waarom dit in die lig hiervan begryplik is dat Rumi homoërotiese metafore benut het om sy liefde teenoor God uit te druk.

Laastens word Engelse vertalings van gedigte uit Rumi se oeuvre waarin erotiese en homoërotiese beeldspraak voorkom aangehaal met verduidelikende aantekeninge.

Trefwoorde: erotiese metaforiek; homoërotiese metaforiek; poësie; Rumi; Soefisme

Abstract

Erotic poetry and Sufism in Rumi's works

Jalāl al-Dīn Muhammad Rūmī, also known as Jalāl al-Dīn Muhammad Balkhī, Mevlânâ/Mawlânâ ("our master"), Mevlevî/Mawlawī ("my master"), and in the West simply Rumi, was a 13th-century Persian Sunni-Muslim poet, jurist, Islamic scholar, theologian, Sufi mystic and dervish.

For more than 200 years European scholars have been fascinated by mystical poetry from Islamic countries, and in the late 18th century Western scholars started translating Rumi's poetry from Farsi (Persian), in which it was mainly written. In recent decades his poetry has gained vast popularity in the West. At times, however, the Western reader misunderstands and misinterprets his poems, one reason being the seemingly strange metaphors.

The objective of this article is to focus specifically on Rumi's use of erotic and homoerotic imagery, to explain usage thereof in terms of the spirit of the times and culture of his era, and to illustrate these metaphors by quoting a selection of his poems.

Rumi has received high acclaim from eminent Middle Eastern specialists, for example Seyyed Hossein Nasr, Iranian philosopher; E.G. Browne (1862–1926), former professor in Arabic at Cambridge University; and R.A. Nicholson (1868–1945), known as *the* Rumi-expert in the English language, who called Rumi the greatest mystical poet in the world.

Rumi was born on 30 September 1207 to native Persian-speaking parents in the city of Balkh, which is now part of Afghanistan. In 1219, when Genghis Khan started expanding his empire westwards, Rumi's father, Bahā al-Dīn Walād, fled from Balkh and eventually settled in Konya, in current Turkey. Konya was the capital of the Seljuk government, a Sunni-Muslim dynasty, who ruled the Sultanate of Rum from 1074–1308. Literature flourished during this period and during the 13th century Konya was "the site of one of the creation [sic] of the crowning glories of Persian classical literature: the *Mesnevi* by Jalal al-Din Rumi, known to the Turks as Mevlana ('Our Master') written in 1258–1273" (Branning 2023).

When Bahā al-Dīn Walād died in 1231, Rumi succeeded him as teacher at the local madrasa in Konya. Having received brilliant education from his father, a Sufi and theologian, Rumi furthered his studies in the important learning centres of Aleppo and Damascus, after which Burhān ud-Dīn, a former student of Bahā al-Dīn Walād, continued training Rumi in Sufism.

The dramatic turnabout in Rumi's mystical life was the significant meeting in 1244 with wandering dervish, Shams-i-Tabrīzī, who travelled from village to village, stayed in local caravanserais (inns) and locked himself in private cells to practise ecstatic contemplation. A magnetic Sufi, Shams awoke a mystical love in Rumi, and a profound and passionate relationship developed between them. Rumi discovered that beyond the safe, dry forms of obedience, and self-sacrifice, there was a meta-spirituality of love entailing a joyful relationship with God and an ecstatic celebration of the mysteries of divine love.

Shams suddenly and mysteriously left Konya, which left Rumi in a state of deep sorrow. Rumi spent the remaining years of his life radiating divine love and training disciples who founded the Mevlevi Order after his death. He continued pouring out lines and lines of poetry. He also incorporated into his religious worship the *samāʿ* – the whirling prayer dance which was practised from the earliest times.

To give the reader an insight into the doctrines and cultural background of Rumi's poetry, a broad outline of Sufism is given. William Chittick, American philosopher and scholar of Islam, describes Sufism as "the interiorization and intensification of Islamic faith and practice" (Chittick 2008:22). Sufism emphasises the inward, esoteric aspects of what the Islamic religious law (*sharīʿah*) expresses outwardly and exoterically. However, Sufis acknowledge the absolute necessity of the *sharīʿah*, as they believe that in order to reach the immanent spirit of a doctrine, one must first *have* the external form.

Within the scope of this article, the focus can be on only two of the concepts of Sufi cosmology, which is particularly sophisticated and complex, namely *khayāl* and *'alam al-mithāl*.

Khayāl, or the imaginary, is regarded as the innate ability of the soul to perceive God in all things; rather than rational investigation, it is the Sufi way of unveiling. Henry Corbin, professor of Islamic studies, believed that "active imagination" converts everything into an image symbol (*khayāl*) whereby the similarity between the visible and the hidden is recognised. This is psychologically related to intuition, which is associated with the right brain.

'Alam al-mithāl is the sphere of spiritual values or ideas which are realised in this world. Sufis ascribed this domain to an intermediate position between the spiritual and physical worlds. Rumi called this the domain of ideas or images. Matsumoto (2009:37, 38) explains:

All kinds of experiences in Rumi stimulate the sphere of images in his consciousness so that their accurate images are created in his mind. In other words, he re-experiences the experiences beyond images and descriptions in the sphere of images of his consciousness.

Important for this article is that Rumi was basically a man of images, and he comprehended everything in terms of images; his thinking was essentially by means of imagery.

The Sufi way is also regarded as a way of love. For Sufis it is only by love that worshipping God can be complete. Sufis are seen as lovers who strive to know and experience God as the divine reality.

The emergence of Sufism coincided with the Golden Era of Persian literature, and many of the greatest Persian poets were Sufis like Rumi.

Rumi was an extremely productive writer. He wrote more than 60 000 lines of poetry. His first massive collection is the *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī*; the second is the *Mathnawī*. A third work, *Fīhi ma fīhi* ("In it is what is in it"), is a collection of Rumi's sermons and conversations as recorded by his disciples.

Rumi was convinced that his poetry was God-given and received from the domain of the *'alam al-mithāl*, where God manifests himself to those who love him in image forms. Being highly metaphorical, Rumi's poetry can therefore be accessible to non-Persian speakers.

Rumi mainly makes use of three types of metaphorical language which, without insight, may potentially lead to misunderstanding. These are his use of erotic imagery which differs in some cases from that in the Western tradition, his references to wine and intoxication, and the role of dance and music. This article focuses on Rumi's use of erotic metaphors.

Since the earliest times, erotic representations of the divine have occupied a central place in religious myths, poetry, liturgy and theology. Within the scope of this article, only certain definitions and insights, from as early as 5th century Dionysius, are discussed.

Carr (2003:145) points out that from ancient times poets made use of motifs from human love to demonstrate divine/human love, or vice versa, and he calls this phenomenon "cross-over". This occurs in Christianity, Judaism, Hinduism, Tibetan tantra and in Sufism as for example Rumi's "spectacular mystical visions" (Carr 2003:145).

Female medieval mystics such as St. Teresa of Ávila, St. Clare of Assisi, St. Angela of Foligno and St. Catherine of Siena embraced embodied, erotic mysticism. They regarded their bodies, and not the institutional church, as the locus of knowledge and experience of the divine.

Similarly, Sufis applied the language of human love metaphorically, symbolising the transcendental mystical experience in which the worshipper becomes a lover of God, and God the Beloved. Rumi's theology was that of love, which was a mystical force that he expressed as the "astrolabe of the divine mysteries" in his *Mathnawī* (1:110) (Lewis 2009).

Rumi used both erotic and homoerotic metaphors to express spiritual union and the intense mystical relationship between man and God. This kind of imagery is deeply rooted in other classical Persian mystical texts, and homoeroticism was an integral part of the Sufi tradition.

As contextual background to Rumi's homoerotic language, certain sociocultural aspects of the medieval Abbasid era are highlighted.

The strict division between men and women, who were only allowed to appear in public wearing veils, resulted in strong bonds being formed between men, especially in dervish communities. Praising young adolescent young men for their beauty was regarded as praising God. Sirus Shamisâ writes about the Sufi conception and tradition of "gazing on beautiful boys" (Lewis 2014:22).

Homoerotic imagery, so prevalent in medieval Sufi poetry, was therefore a natural development in a society influenced by an implicit concept of male masculinity as the normative ideal. Erotic themes in the poetry of the Abbasid and Umayyad courts were sublimated by Sufi poets who thereby expressed a homoerotic longing for God.

Finally, a selection of Rumi's poetry in which he expresses love, passion and longing for God by means of erotic and homoerotic metaphors is quoted and discussed.

Keywords: erotic metaphors; homoerotic metaphors; poetry; Rumi; Sufism

1. Inleiding¹

Rumi, die 13de-eeuse Persiese digter en Soefi-mistikus, het die afgelope dekades groot gewildheid in die Weste verwerf. Sy poësie word egter soms deur Westerse lesers misverstaan en verkeerd vertolk as gevolg van onkunde oor sy kulturele en Soefistiese agtergrond, weens foutiewe vertalings, maar ook vanweë die metaforiek, wat soms vreemd mag voorkom. Hierdie artikel het ten doel om Rumi in sy kulturele raamwerk te plaas, en daarna spesifiek te fokus op sy benutting van erotiese beeldspraak wat ingebed is in die tydsgees en kultuur van sy era. Die artikel brei verder uit op Van der Berg (2022).

Rumi as Soefi-mistieke digter word eerstens kortliks aan die leser bekendgestel. Daar word verwys na sy werk en sekere vertalings daarvan wat sekulêr geïnterpreteer is, waarna sy biografiese besonderhede weergegee word. Soefisme, Soefi-kosmologie, asook die Soefistiese siening oor liefde word daarna bespreek. Dan word Rumi se werk en die vertaling daarvan onder die loep geneem. Sy metaforiek, spesifiek die soort beeldspraak wat sonder deeglike insig in Rumi se kulturele agtergrond potensieel verkeerd begryp kan word, kom daarna aan die beurt. Die verband tussen die erotiese en die mistieke in die algemeen word bespreek en daar word dan gefokus op Rumi se erotiese beeldspraak. Laastens word uitgesoekte gedigte waarin die liefdesmistiek deur middel van erotiese metafore uitgebeeld word, ontleed en bespreek.



Figuur 1. Afbeelding van 'n man wat die kleding van sy geliefde vashou; 'n uitdrukking van 'n Soefi se foltering vanweë sy verlange na goddelike eenwording²

Vergelyk die volgende reëls uit *Mathnawí* I:423–4 wat betrekking het op die illustrasie hier bo:

God se skadu is daardie dienaar, reeds dood
vir dié wêreld, met net God sy lewensbrood.
Gryp gou sonder twyfel aan sy kleed
dan is jy vir die laaste dae gereed.

Bostaande is 'n vertaling deur D.Z. van der Berg van:

The shadow of God is that servant of God who is dead to this
world and living through God.
Lay hold of his skirt most quickly without misgiving, that you
may be saved in the skirt (end) of the last days (of the world).

(Jalāl al-Dīn Rūmī 1926:26)



Figuur 2. Afbeelding van Bernini se beeldhouwerk *Die ekstase van die Heilige Teresa*³

2. Rumi

Jalāl al-Dīn Muhammad Rūmī, ook bekend as Jalāl al-Dīn Muhammad Balkhī, Mevlānā/Mawlānā (“ons meester”), Mevlevī/Mawlawī (“my meester”), en in die Weste eenvoudig Rumi, was ’n 13de-eeuse Persiese Soenni-Moslem-digter, regsgeleerde, Islam-geleerde, teoloog, Soefi-mistikus en derwisj (Soefi-gebedsdanser).

Seyyed Hossein Nasr, Irannese filosoof, professor van Islamitiese studies aan George Washington-Universiteit en een van die belangrikste Islamitiese geleerdes in die wêreld, beskryf Rumi soos volg:

Like a majestic peak that dominates the countryside around it near and far, the figure of Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, that supreme Sufi poet of the Persian language, dominates the whole of the later Sufi tradition in the eastern lands of Islam. (Nasr 1974b:1)

Rumi het sy verskyning gemaak op ’n tydstop wat voorafgegaan is deur ses eeue van Islamitiese spiritualiteit wat ’n tradisie van enorme rykheid en oorvloed gevorm het en in sy klassieke vorm gekristalliseer het. Die eeu waarin hy gelewe het, is gekenmerk deur ’n terugkeer na die spirituele intensiteit van die ontstaan van Islam, en het merkwaardige heiliges en wysgere dwarsoor die Islamitiese wêreld opgelewer.

Reeds vir meer as 200 jaar is Europese geleerdes gefassineer met mistieke poësie uit Islamitiese lande. Dit was trouens hulle eerste bron van kennismaking met die spirituele aspekte van Islam. Veral die mistieke poësie van Rumi het die aandag van Franse, Duitse en Britse kenners van die Midde-Ooste getrek, en vertalings van sy werk wat hoofsaaklik in Farsi (of Persies) geskryf is, het vanaf die laat 18de eeu begin verskyn.

E.G. Browne (1862–1926), gewese professor in Arabies aan die Universiteit van Cambridge, beskryf Rumi as ongetwyfeld die voortreflikste digter wat Persië ooit opgelewer het (Iqbal 1983:vii). Volgens Browne se opvolger, R.A. Nicholson (1868–1945), wat as dié Rumi-geleerde in die Engelse taal beskou word, is Rumi die wêreld se grootste mistieke digter.

Nicholson en A.J. Arberry van die Universiteit van Cambridge, geleerdes van Arabiese literatuur, Persiese en Islamitiese studies, was die eerstes wat Rumi se werk direk uit die oorspronklike Persies noukeurig in Engels vertaal het – reël vir reël en letterlik in geleerde, argaïese Engels. Dié weergawes was redelik droog en sonder veel digterlike kwaliteit, maar onmisbaar vir die ontleder en interpreteerder vir wie die eintlike betekenis belangrik is. Dit is vanaf die 1890’s oor die algemeen slegs deur uitgelese akademici gelees.

Interessant genoeg het die Skotse predikant William Hastie (1842–1903) Friedrich Rückert se vertaling van Rumi se ghaselle in Engels vertaal as ’n teenvoeter vir die gewildheid van Omar Khayyam, wat as hedonisties en agnosties beskou is (Lewis 2014:589).

Rumi se werk het onlangs groot opgang in die Weste gemaak en is reeds in baie tale vertaal. Sy gewildheid in die Weste is in ’n groot mate te danke aan die Amerikaanse digters Robert Bly en sy vriend Coleman Barks wat in 1976 besluit het dat die gedigte “[...] need to be released from their cages” (Lewis 2014). Bly en Barks het sonder kennis van die Persiese taal hierdie vertalings in poëties-estetiese moderne Amerikaanse weergawes omgesit. Hulle het wel in ’n mate die magiese van Rumi vasgevang en hom onder die aandag van lesers gebring wat

andersins nie aan hom blootgestel sou word nie. Ongelukkig het hulle egter nie net die sterk Soefi-religieuse en -kulturele denkraamwerk waarbinne Rumi se verse aanvanklik geskryf is, agterweë gelaat nie, maar soms die oorspronklike betekenis onnoukeurig en selfs foutief weergegee. Daardeur is Rumi deur 'n New Age-lens gefilter en as 'n soort “universele” mistikus uitgebeeld wat op 'n manier Islam transendeer selfs al word sy gevierde *Mathnawī* die Koran in die Persiese taal genoem. Dit het egter groot byval by die postmoderne Amerikaners gevind. (Sien ook Cihan-Artun 2016; Ghilan 2014; Basak 2017:117–22.)

Die hoogs eklektiese en onsistematiese aard van die New Age-beweging wat gedurende die vroeë 1970's begin het, bemoeilik 'n presiese definisie. Trouens, Heelas (1996:1–2) noem dit 'n “hotch-potch of beliefs, practices, and ways of life” en volgens Hammer (2001:14) is dit 'n “fluid and fuzzy cultic milieu”.

Voorstanders van dié beweging beklemtoon die individu en die self as setel van die goddelike, maar verwerp die teologie van Westerse monoteïsme – die Christelike godsdiens, Judaïsme, asook Islam. Geen enkele teologie of kosmologie kenmerk die New Age-beweging nie. (Religion Library s.j.) Dit gaan vir aanhangers grootliks oor die verbetering van die self en persoonlike geluk, en daarvoor omhels hulle 'n wye verskeidenheid esoteriese tegnieke en praktyke.

'n Voorbeeld van 'n gedig waarvan die betekenis verdraai is, kom uit Rumi se *Dīwān* (kwatryn 395) wat soos volg deur Barks (Jalāl al-Dīn Rūmī 1997:36) weergegee is:

Out beyond ideas of wrongdoing and rightdoing, there is a field.
I'll meet you there.
When the soul lies down in that grass, the world is too full to talk about.
Ideas, language, even the phrase “each other” doesn't make any sense.

Vergelyk die volgende vertaling van Ibrahim Gamard (Jalāl al-Dīn Rūmī 2008:407), 'n Rumi-geleerde en lid van die Soefi-orde (wat ontstaan het as gevolg van Rumi se leer):

Beyond Islam and unbelief [*az kufr-o ze-islām*] there is a “desert plain”.
For us there is a “yearning” in the midst of that expanse.
The knower (of God) who reaches that (plain) will prostrate [*sar-râ be-neh-ad*] (in prayer),
(For) there is neither Islam nor unbelief, nor any “where” (in) that place.

Dit gaan in hierdie gedig daaroor dat die teenwoordigheid van God se realiteit vir Rumi so duidelik/klaarblyklik is dat verstandelike begrippe oor geloof of ongeloof oor God se bestaan as ontersaaklik kan voorkom. Dit mag lyk asof Rumi Islam verwerp; hy beskryf egter 'n diepgaande toestand van mistieke gebed wat geleë is buite oortuigings, begrippe en subjektiewe beelde oor goddelike realiteit. Barks se weergawe weerspieël wel die idee van transendensie van idees en begrippe, maar die gedig word ontnem van sy Islamitiese inhoud. Ook suggereer die on-Islamitiese digotomie in die eerste reël die gedagte van immoraliteit. Hierdie soort gesekulariseerde Rumi-verse vervul 'n New Age-behoefte aan 'n goedvoelgodsdiens wat God uitsluit. (Sien ook Cihan-Artun 2016; Ghilan 2014; Basak 2017:117–22.)

Dit is maar een voorbeeld van talle van sy versreëls waarvan die betekenis óf verdraai word óf, soos dikwels veral op sosiale media, buite konteks aangehaal word.

Soos Nasr (2014) opmerk, verteenwoordig Rumi nie 'n soort futlose, sentimentele universaliteit van liefde en geluk sonder om God te ken of 'n mens self te hervorm nie.

Wat belangrik is, is dat Rumi inderwaarheid 'n toegewyde Sunni-Moslem en Islam-geleerde was en dat sy oortuigings gegrond is in 'n opvoeding in Islam en in sy Soefistiese mistieke opleiding. Hy was egter, soos Lewis (aangehaal in Jalāl al-Dīn Rūmī 2013:xxxi) uitwys, merkwaardig empaties, begrypend en verdraagsaam teenoor diegene van verskeie gelowe.

2.1 Biografiese besonderhede

Rumi is op 30 September 1207 in die stad Balkh in die hedendaagse Afghanistan uit Persies-sprekende ouers gebore. Hy is die afstammeling van Islamitiese regsgeleerdes, teoloë en mistici. Sy vader, Bahā al-Dīn Walād, self 'n teoloog en Soefi, het by die madressa onderwys gegee. Gedurende die mees ontvanklike jare van Rumi se kinder- en jeugjare is hy aan professionele kennis van sy vader blootgestel wat grootliks bygedra het tot sy verligte uitkyk en breë visie (Van der Berg 2019:84).

In 1219, toe Ghenghis Khan, wat sy ryk weswaarts begin uitbrei het, nader beweeg, het Bahā al-Dīn Walād saam met sy gesin van Balkh af gevlug. Hulle het hulle uiteindelik in Konya in die hedendaagse Turkye gevestig waar Bahā al-Dīn Walād sy rol as hoof van die madressa hervat het.

Konya was destyds die hoofstad van die Seldjoek-regering, 'n Sunni-Moslem-dinastie se Sultanaat van Rum. Die Seldjoeks het van 1074 tot 1308 daar geheers (Schimmel 1975:311). Gedurende hierdie tydperk het letterkunde floreer en onder beheer van die Anatoliese Seldjoek-regering in die 13de eeu was Konya “the site of one of the creation [sic] of the crowning glories of Persian classical literature: the *Mesnevi* by Jalal al-Din Rumi, known to the Turks as Mevlana (‘Our Master’) written in 1258–1273” (Branning 2023).

Met Bahā al-Dīn Walād se dood in 1231 het Rumi hom by die madressa opgevolg. Na die briljante onderrig wat hy van sy geleerde vader ontvang het, het Rumi sy studies by die madressas van Aleppo en Damaskus, belangrike sentrums van geleerdheid, onder voortrefflike leermeesters, filosowe, regsgeleerdes en mistici voortgesit en vir vyf jaar lank as professor en *mufti* (eksponent van Islamitiese regsgeleerdheid) in Damaskus doseer (Van der Berg 2019:84).

Burhān ud-Dīn, een van Bahā al-Dīn Walād se studente, het voortgegaan om Rumi in die *sharī'ah* (Islamitiese wet) en die *tariqah* (spirituele Soefi-weg) op te lei en vir nege jaar lank het Rumi as sy dissipel Soefisme beoefen en saam met hom na Soefi-sentrums gereis. Dit het voortgeduur tot Burhān ud-Dīn se dood.

Van Rumi se persoonlike briewe het bewaar gebly en daaruit blyk dit dat sy daaglikse bestaan om die gemeenskapslewe gedraai het, maar uit poësiereëls in die briewe is dit duidelik hoe 'n belangrike rol die ekstatische in sy lewe gespeel het.

Die dramatiese ommekeer in Rumi se mistieke lewe was die betekenisvolle ontmoeting in 1244 met 'n swerwende derwisj, Shams-i-Tabrīzī, of Shams al-Dīn Mohammad, wie se gewoonte dit was om van tyd tot tyd by karavanserais (herberge) in dorpe aan te gaan, homself in 'n private sel toe te sluit en ekstatische kontemplasie te beoefen. Die Persiese woord vir derwisj is

van antieke oorsprong en beteken 'n arm, behoeftige, asketiese en onthoudende persoon of kluisenaar. Shams se naam beteken letterlik “son van geloof” (Van der Berg 2019:85).

Qamber (2002:156) wys daarop dat die omstandighede van die ontmoeting, waarvan daar verskeie weergawes is, en waarom dit so veelbetekenend vir Rumi se spirituele toekoms was, onseker is. Een daarvan, soos dit in die Islamitiese geleerde Shibli Nomani (1857–1914) se biografie aangeteken is, word as gevolg van die simboliese belang hier weergegee.

Rumi was saam met sy studente in sy huis waar daar 'n stapel boeke was toe Shams binnekom, na die boeke wys en vra: “Wat is dit alles?”, waarop Rumi geantwoord het: “Dit is iets waarvan jy niks weet nie.” Onmiddellik het die boeke aan die brand begin slaan en op Rumi se ontstelde “Wat het jy gedoen?” antwoord Shams toe: “Dit is iets waarvan jy niks weet nie.” Die brandende boeke is simbolies van die uitblus van 'n lewe van die intellek en geleerdheid ten gunste van die soeke na intuïtiewe kennis en 'n lewe van kontemplasie. Shams se invloed op Rumi was beslissend, want hoewel Rumi reeds 'n ingewyde was, het Shams hom getransformeer van 'n sober regsgeleerde na 'n ekstadiese vierder van die misterieë van goddelike liefde (Qamber 2002:156).

Met Rumi se ontmoeting met Shams is die paradigmaskuif in Rumi se benadering tot piëteit en spiritualiteit voltooi; hy het ontdek dat buite die veilige, droë en sosiaal goedgekeurde vorme van gehoorsaamheid (gebed, prediking, toepas van die wetsbeginsels) en selfverloëning (vas, beheer van die passies en ego), daar 'n metaspiritualiteit van liefde is wat daaruit bestaan om vreugdevol en skeppend die verhouding met God te vier.

'n Diepgaande en hartstogtelike verhouding met hierdie magnetiese, charismatiese en vurige Soefi, Shams, wat 'n mistieke liefde in Rumi wakker gemaak het, het gevolg. Na 'n tydperk van een of twee jaar waartydens Shams Rumi se konstante metgesel was en hulle in afsondering 'n tyd van askese, vas en gebed deurgebring het, het Shams Konya skielik verlaat. Rumi het hom oortuig om terug te keer, maar hy het weer op misterieuse wyse verdwyn en is nooit weer gesien nie. Die diep hartseer wat Rumi as gevolg hiervan beleef het, word op aangrypende wyse in sommige van sy gedigte uitgedruk.

Mannani (2010:164) wys daarop dat hierdie verhouding waarskynlik een van die vreemdste in die geskiedenis van die Persiese letterkunde is, en die onderwerp van veel ontleding en interpretasie.

Nasr (1974a:23) voer aan:

It seems that Shams al-Dīn was a divinely sent spiritual influence which in a sense “exteriorized” Rumi’s inner contemplative states in the form of poetry and set the ocean of his being into a motion which lasted in vast waves that transformed the history of Persian literature.

Harmless (2008:169) stel dit so:

Under the glare of this “sun” called Shams, a revolutionary new Rumi emerged: Rumi the mystical poet. Poems, thousands of them, ecstatic love-drunk lyrics for God, poured forth, an eruption of poetic exuberance.

Vir die oorblywende jare van sy lewe was Rumi 'n Soefi wat goddelike liefde uitgestraal en 'n groot aantal dissipels opgelei het, waaruit die grootse Mevlevi-orde van Soefisme sou spruit. Hy het gedurende dié tydperk voortgegaan met sy oorvloedige uitstort van poësie. Rumi het ook die wenteldans, wat vanaf die vroegste tye dwarsdeur die Islamwêreld beoefen is, in sy godsdienstbeoefening, die *samā'*, geïnkorporeer. Schimmel (1975:179) wys daarop dat die Mevlevi-orde wat na Rumi se dood op 16 Desember 1273 deur sy volgelinge gestig is, die enigste orde is waarin die dans as deel van die *samā'* geïnstitutionaliseer is.

3. Soefisme

3.1 'n Beknopte bespreking

Ten einde die leser 'n beter insig in die leerstellings en kulturele agtergrond van Rumi se poësie te gee, word Soefisme in breë trekke toegelig.

Soefisme het sy oorsprong gedurende die vroeë Islamitiese tye. Die eerste stadium het in vroom kringe as 'n reaksie teen die wêreldsheid van die Omajjadiese tydperk (661–749) sy verskyning gemaak. Hierdie groep was asketies en het voortdurend oor die woorde van die Koran gemediteer en die bevele van die Koran en tradisie nougeset nagekom (Schimmel s.j.).

Die volgende stadium in die ontwikkeling van Soefisme is gekenmerk deur 'n klem op goddelike liefde. Die belangrike verandering was dat 'n liefdesmistieke benadering die hooffokus geword het. 'n Vrou, Rābi'a al-'Adawiyya al-Qaysiyya (714–801) van Basra in destydse Persië, was die eerste persoon wat 'n leerstelling van goddelike liefde geformuleer het. Sy het intens op God se liefde gefokus, geglo en onderrig dat slegs liefde die weg na God is, en het later die eerste vroulike Soefi-heilige geword.

Soefisme, soos mistiek, is moeilik om te definieer. Vir al-Junayd (835–910), 'n Persiese mistikus en een van die beroemdste vroeë Soefi-heiliges, beteken Soefisme “God should cause thee to die from thyself and to live in Him” (Arberry 1950:58). Annemarie Schimmel (1975:17), 'n invloedryke Duitse geleerde wat uitvoerig oor Islam en veral Soefisme geskryf het, haal Rumi se *Mathnawī* III:3261 aan waar hy self op die vraag “Wat is Soefisme?” antwoord: “om vreugde in die hart te vind wanneer smart jou oorval” (my vertaling).

Volgens William Chittick (2008:22), Amerikaanse filosoof en kenner op die gebied van die Islamitiese filosofie, kan dit algemeen beskryf word as die verinnerliking en intensivering van die Islamitiese geloof en praktyk. Chittick (2005:9) verduidelik dat dit die manier is waarop die mens sy eie individuele self transendeer en God bereik.

Soefisme gaan dus oor die innerlike, esoteriese aspekte van wat uiterlik en eksoteriees in die Islamitiese godsdienstige wet (*sharī'ah*) uitgedruk word, en word daarom Islamitiese esoterisme genoem. Esoterisme gaan oor die “gees” binne die uiterlike heilige vorme en het as doel die transendensie van alle individuele perke. Volgens Soefi's is eksoteriese Islam gemoeid met wette en gebooe wat die menslike gedrag en lewe rig in ooreenstemming met die goddelike wil, terwyl Soefisme gemoeid is met direkte kennis van God en realisering – of letterlik die “realisties maak” – van spirituele realiteite wat sowel binne die eksterne vorm van die Openbaring as in die wese van die spirituele reisiger (*sālik*) bestaan (Chittick 2005:12).

Soefi's erken egter die absolute noodsaaklikheid van die *sharī'ah*, want 'n mens moet eers die eksterne vorm besit ten einde die inwonende gees van 'n leerstelling of 'n heilige vorm te bereik. Chittick (2005:12) wys daarop dat die meeste gelowiges nie daartoe in staat is om die innerlike betekenis wat binne die vorme geleë is te begryp nie, en moet dus verlossing behaal deur met die eksoteriese dimensie van die openbaring te konformeer.

In sy *Mathnawī* III:1895–7 druk Rumi hierdie gedagte soos volg uit:

The perfect speaker is like one who distributes trays of
viands, and whose table is filled with every sort of food,
so that no guest remains without provisions, (but) each
one gets his (proper) nourishment separately:
(Such a speaker is) like the Quran which is sevenfold in meaning,
and in which there is food for the elect and for the vulgar.

(Jalāl al-Dīn Rūmī 1925–1940)

Mongoolverowerings, wat tot gevolg gehad het dat Soefi's geëmigreer het, asook Soefistiese sending- en opvoedingsaktiwiteite, het 'n belangrike rol in die verspreiding van Islam en hul intellektuele kultuur gespeel (Schimmel 2017). Vanaf die vroeë 12de eeu het Soefi-ordes wat uit mistieke broederskappe bestaan het 'n belangrike rol in die Islamitiese geskiedenis begin speel. Schimmel (1975:231) voer aan dat die moontlikheid nie uitgesluit kan word nie dat die ordes onder meer ontstaan het ten einde die sterk Sjiitiese Ismaili-Batini-invloed waarteen die Persiese teoloog en mistikus genaamd Al-Ghazālī gewaarsku het, teen te staan.

Schimmel (1975:324) wys uit dat die Mevlevi-orde wat altyd in Konya gesetel was Rumi se woorde en musiek deur die opkomende Ottomaanse ryk versprei het, en dat die hoof van die orde later noue bande met die Ottomaanse hof gesmee het.

Teenstand teen Soefisme en die vervolging van Soefi's is egter reeds vir meer as 'n millennium ongelukkig deel van die Islamitiese geskiedenis. Interne Islamitiese aanvalle op Soefisme wat dikwels plaasgevind het, het baie oorsake gehad, een daarvan die sosiale en politieke invloed van Soefi-leermeesters wat dikwels die mag en voorregte van die regsgeleerdes en selfs die heersers bedreig het. Konflikte het ook ontstaan tussen die eksoteriese *kalām*-owerhede en regsgeleerdes wat oor die algemeen rasonale begrip van God se afstand beklemtoon het, en die esoteriese Soefi's wat op die imaginêre persepsie van God se nabyheid gefokus het (Tabandeh en Lewisohn 2016).

3.2 Soefi-kosmologie

Ter verheldering van Rumi se denkwys, is dit nodig om ook van die Soefi-kosmologie kennis te neem. Dit is besonder gesofistikeerd en kompleks, en by gebrek aan ruimte word dus volstaan met 'n kort verduideliking van slegs sekere van die begrippe, naamlik *khayāl* en *'alam al-mithāl*, wat direk op Rumi se denkwys en sy digterlike benadering betrekking het.

Soos hier bo gemeld, beklemtoon Soefi's innerlikheid bo uiterlikheid, kontemplasie bo aksie, spirituele ontwikkeling bo wetsverering en ontwikkeling van die siel bo sosiale interaksie. In plaas van rede is die Soefi's van 'n ander fakulteit van die siel afhanklik om gapings te oorbrug

en verbande te lê, naamlik verbeelding (*khayāl*), wat beskou word as die siel se ingebore vermoë om die teenwoordigheid van God in alle dinge waar te neem.

Khayāl, eerder as rasionele ondersoek, is die Soefi-wyse van ontsluiting. Chittick (2008:141) meen:

The rational methodology of *kalām* [scholastic theology] abstracts God from the world, but the imaginal rhetoric of the Sufis portrays the world as the unveilings of God's merciful face. Reason knows absence, but imagination tastes presence.

Henry Corbin, Franse filosoof en professor van Islamitiese studies, het oor die Soefisme van Ibn al-'Arabī aangevoer dat aktiewe verbeelding ("active imagination") alles in 'n "beeld-simbool" (*khayāl*) omsit deurdat die ooreenkoms tussen die sigbare en die verborge ingesien word. Die goddelike wat in die sigbare manifesteer, word raakgesien en dit hang vir Corbin saam met die verskynsel *liefde* (Corbin 2008:287).

Halligan (2001:276) merk op dat dit psigologies die funksie van intuïsie en die verbeeldingsdomein is wat volgens die moderne neurowetenskap grootliks met die regterbrein geassosieer word. Vergelyk in hierdie verband McGilchrist (2009) se opvattinge oor die regter- en linkerbrein in sy werk *The master and his emissary: The divided brain and the making of the Western world*.

Oor die begrip *verbeelding* in die Soefi-konteks, wat ek met "imaginêre" uitdruk om verwarring te vermy, waarsku Corbin (1972:5):

We must be careful not to confuse it with the imagination identified by so-called modern man with "fantasy", and which [...] is nothing but an outpour of "imaginings".

In Soefisme word die sfeer van spirituele waardes of idees wat in hierdie wêreld verwesenlik word '*alam al-mithāl*' genoem (Schimmel 1975:270, 497). Soefi's het aan hierdie domein 'n intermediêre posisie tussen die spirituele en fisiese wêreld toegeken, en dit as die ismus tussen die twee beskou. Volgens Rumi is dit die domein van denkbeelde. Matsumoto (2009:37, 38) verduidelik:

All kinds of experiences in Rumi stimulate the sphere of images in his consciousness so that their accurate images are created in his mind. In other words, he re-experiences the experiences beyond images and descriptions in the sphere of images of his consciousness.

'*Alam al-mithāl*' word vergelyk met 'n soort spieël waarin die ander twee wêreldes se inhoud met beelde, wat op alles toepaslik is, weerspieël word. '*Alam al-mithāl*' beskik dus nie oor enige vorme nie; dit verskyn slegs as blote weerkaatsings van die ander twee wêreldes (Rahman 1964:177).

In sy grootse werk *Kitāb al-Tajalliyāt* ("Book of Theophanies") het die uitstaande Andalusiese filosoof en Soefisme se belangrike teoretikus, Ibn al-'Arabī (1165–1240), '*alam al-mithāl*' beskryf as "the intermediate suprasensory world [...] where the Active Imagination perceives events, figures, presences directly, unaided by the senses" (Corbin 2008:58).

Bostaande uiteensetting is van belang omdat, soos Matsumoto (2009:37) uitwys, Rumi basies “a man of images” was. Hy het alles met beelde begryp, sy denke was wesenlik deur middel van beeldspraak en sy ervaring van die reële was dan ook ’n verbeeldingservaring. Ooreenkomstig die drie kosmologiese wêreldes hier bo beskryf, is die heelal in Rumi se linguistiese kosmologie ook in drie domeine verdeel: die domein van taal, dié van denkbeelde, en dié van God. Taal is nie daartoe in staat om óf die domein van denkbeelde óf die domein van die Skepper uit te druk nie, en is daartoe beperk om mense te ontroer en te lok om na die goddelike te strewe, maar die voorwerp van die soeke sal nie deur woorde bereik word nie. Sodra realiteit bereik word, het taal geen nut of waarde nie. Dit sluit terloops aan by Wittgenstein se siening van taal wat “aanwys”, asook die Derridiaanse opvatting van die betekenaar wat nie betekenis bevat nie (Van der Berg 2019:143, 152).

3.3 Soefistiese siening van liefde

Soos reeds genoem, is die asketiese benadering met dié van liefde vervang. Die Soefi-weg word deur sommige beskou as “’n weg van liefde”, en vir Soefi’s is dit inderdaad slegs deur liefde dat aanbidding van God volledig kan wees. Frishkopf (2003:85–6) verduidelik dat die Soefi ’n minnaar (*muhibb*) is wat daarna strewe om God in hierdie lewe te ken en te ervaar as die goddelike realiteit (*haqīqa*). Liefde is sowel oorsaak as gevolg van hierdie strewe. Liefde word dus vooropgestel, maar, soos hier bo verduidelik, skakel dit egter nooit die verbintenis tot die Islamitiese *sharī’ah* uit nie. Deur toegewyde aanbidding hoop Soefi’s om die gees (*rūh*) op sy oorsprong in God te rig, terwyl die eie ek, die self (*nafs*), gesuiwer word van sy laer (vleeslike) begeertes. Liefde vir God behels (en word behels deur) *dhikr*, wat beteken gedagtenis aan God – en ook ’n soort gedagtenis aan die oorspronklike self insluit, aangesien die siel van God af is en nie sterf nie. In die Koran VII:172 (2001:148) staan:

En toe u Heer uit die lende van die Kinders van Adam ’n nageslag voortgebring het, en hulle teen hulself laat getuig het: Is ek nie julle Heer nie? Hulle het geantwoord: Ja, ons getuig; sodat julle nie op die Weeropstandingsdag [sic] sal kan sê: Ons was nie bewus hiervan nie [...]

Nasr (2007b:30) erken die prominente rol van liefde in Soefi-spiritualiteit, maar plaas gnosis (kennis of *ma’rifa*) voorop:

According to Sufism, the supreme goal of human life is to attain Truth, which is also Reality, the source of all reality, and whose attainment, as also stated by Christ, makes us free, delivering us from the bondage of ignorance. Although deeply involved with love, and also on a certain level with action, Sufism is at the highest level a path of knowledge [*ma’rifa*], a knowledge that is illuminative and unitive, a knowledge whose highest object is the Truth as such, that is, God, and subsequently the knowledge of things in relation to God. [...] The knowledge of the Truth is like the light of the sun while love is like the heat that always accompanies that light.

Vir een van die mees vooraanstaande filosowe, teoloë en mistici uit die Islamitiese Goue Era, Al-Ghazālī (soos aangehaal deur Schimmel 1975:130), is liefde sonder gnosis onmoontlik – hy meen ’n mens kan net liefhê wat jy ken. Chittick (2005:11) wys daarop dat die hart – die sentrum van die mens se wese – in Soefisme die instrument van spirituele kennis of gnosis is; gnosis is eksistensieel eerder as suiwer verstandelik.

Die twee begrippe *liefde* en *gnosis* kan in Soefi-diskoers nie eintlik van mekaar losgemaak word nie. Volgens Rumi is die werklike aard van die verhouding tussen God en die wêreld toeganklik slegs deur *gnosis* – ’n hoër begrip van die goddelike misterie – en kan dit nie deur rasonale en diskursiewe denke geken word nie. In sy *Mathnawī* IV:3695–6 sê Rumi (Jalāl al-Dīn Rūmī 1925–1940):

No created being is unconnected with Him:
[but] that connection, O uncle, is indescribable.

Because in the spirit there is no separating and uniting,
while (our) thought cannot think except of separating and uniting.

Binne Soefisme het liefde as begrip veranderinge ondergaan, en Rumi se gedigte het ’n rol daarin gespeel. Rumi was geensins die eerste Soefi wat die belangrikheid van liefde tussen mense voorgestel het nie. Hy het bloot ’n tradisie voortgesit en dieselfde besprekings oor die liefdesmistiek van byvoorbeeld Abu’l Hasan al-Daylami (d. tiende eeu) en Ahmad Ghazālī (d. 1126) uitgedruk (Green 2012:79–80).

Green (2012:79) verduidelik:

The shift in ideas can be summarized as one in which love moved from an acquired attribute which the seeker must cultivate towards God to an absolute attribute of God himself, by being absorbed into which, the seeker reached the furthest point of the Path.

Hoewel Rumi slegs een van ’n aantal Soefi’s was wat van die 12de eeu af deur die vestiging van ’n orde deur sy opvolgers liefde as die weg tot God daargestel het, sou hy die invloedrykste van hierdie liefdesmistici word (Green 2012:80).

4. Rumi se werk

Die opkoms van Soefisme het saamgeval met die Goue Era van die Persiese literatuur, waarin liriese poësie sy hoogtepunt bereik het en baie van die grootste Persiese digters Soefi’s soos Rumi was.

Rumi was ’n uiters produktiewe skrywer. Hy het meer as 60 000 reëls poësie geskep en was die digter van twee massiewe versamelings mistieke poësie. Die eerste is die *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* waaruit die meeste van die gedigte hier onder aangehaal word; die tweede is die *Mathnawī*. Daarbenewens is daar drie versamelings van sy toesprake en briewe. Sedert Rumi se poësie vir die eerste keer verskyn het, was daar toenemende lof daarvoor. Nadat Nicholson die *Mathnawī* tussen 1925 en 1940 in Engels vertaal het, het hy gevra: “Where else shall we find such a panorama of universal existence unrolling itself through Time into Eternity?” (Chittick 2005:4).

Die *Dīwān* bevat sowat 3 230 ghaselle, 44 *tarjiat* (gedigte wat uit twee of meer ghaselle bestaan) en 2 000 *rubaiyat* of kwatryne. Harmless (2008:173–4) wys daarop dat skrywers van ghaselle tradisioneel onder gefingeerde name geskryf het en dat hierdie literêre konvensie die titel van Rumi se bundel *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* verklaar. Shams het sy skuilnaam geword.

Hoewel byna 'n derde van dié gedigte aan Shams opgedra is, word sy naam in die meeste nie genoem nie; 'n paar prys twee ander figure wat beide dissipels van Rumi was. Chittick voer aan dat hierdie persone speels was waarin Rumi die goddelike Geliefde kontempleer: "Separation from Shams al-Dīn, the 'Sun of Religion' was but the appearance; separation from the Divine Beloved, 'the Sun of the Sun' was the reality" (Jalāl al-Dīn Rūmī 1983:4). Hierdie gedigte beskryf die mistieke toestande en lig verskeie punte van die Soefi-leerstelling toe. Dit is 'n versameling ekstatische uitinge en dit is welbekend dat die meeste van die ghaselle of liefdesgedigte spontaan deur Rumi gedurende die *samā'* of mistieke dans geskep is en bedoel is om, begelei deur musiek en binne die godsdienstige konteks van die *samā'*, hardop voor-gelees te word. Rumi het na sy poësie verwys as kos wat geëet moet word terwyl dit warm is:

My verse resembles the bread of Egypt—night passes over it,
and you cannot eat it any more.
Devour it the moment it is fresh, before the dust settles
upon it.
Its place is the warm climate of the heart; in this world it dies
of cold.

(Jalāl al-Dīn Rūmī 2009:146)

Rumi se tweede groot werk, die *Mathnawī* (of *Masnavi*, soos dit soms getransliterer word), bestaan uit 'n epiese ses-boek-gedig in 'n didaktiese styl. Die volle titel *Mathnavi-ye ma'navi* beteken "spirituele koeplette" en verwys na die gedig se rymskema. Die *Mathnawī* is 'n skatkis fabels, humoristiese gelykenisse en eksotiese verhale; 'n Soefi-ekwivalent van die Arabiese *Duisend-en-een-nag*. Volgens Gamard (s.j.b) "[it] has been called in English, variously, the greatest mystical or Sufi poem of the East, of any age, or ever". Min van die verhale is oorspronklik en die meerderheid is gehaal uit Soefi-kennis, maar ook uit die breër Persiese en Arabiese literatuur. Hulle bevat diepgaande spirituele wysheid wat soms slegs gesuggereer en soms verklaar word. Rumi het 'n verstommende vermoë gehad om met klaarblyklige gemak van die banale tot die mistieke sublieme te beweeg, waarvan die doel was om die innerlike betekenis en essensiële waarhede te soek (Gamard s.j.b).

Die vroeë vertaler van Rumi se werk, Nicholson, het opgemerk dat Rumi "borrows much but owes little; he makes his own everything that comes to hand" (Harmless 2008:181). Onderliggend aan die "sluier" van kronkelende, swerwende verhale wat hy vertel, is 'n godsdienstige betekenis.

Die verskillende gedeeltes volg mekaar skynbaar onsistematies op, maar subtiële skakels en oorgange lei wel van een tema na 'n ander. Simboliese en metaforiese uiteensettings van Soefi-leerstellings, soos in die *Mathnawī* aangetref, is dikwels die beste wyse om dit aan aspirante op die spirituele weg oor te dra. Rationele ontleding, waardeur die leerstelling tot koue filosofie gereduseer word, neem baie weg van die poëtiese betowering en "alchemistiese" mag om die wese van die luisteraar te transformeer. Die *Mathnawī* word onder Islam se grootste godsdienstige werke gereken en die 15de-eeuse Persiese digter Jāmī het dit die Koran van die Persiese taal genoem.

'n Derde werk, *Fihī ma fihī* ("In it is what is in it"), wat deur Arberry as *Discourses of Rumi* vertaal is, is 'n versameling van Rumi se preke en gesprekke soos deur sy dissipels opgeteken.

4.1 Sy werk in vertaling

Vanselfsprekend is dit so dat daar altyd baie in vertaling verlore gaan, veral soos in hierdie geval, wanneer die vertalings oor verskillende kulture en eras strek. Bowendien moet die leser in gedagte hou dat hierdie gedigte hoofsaaklik in Persies, 'n besonder sagte en musikale taal, geskryf is, en soos E. Denison Ross (Iran Chamber Society 2020), 'n Midde-Oosterse taalkundige, opmerk, is die grootste bekoring van Persiese poësie juis die taal en musiek; gevolglik moet die leser van 'n vertaling “perforce [...] forego the essence of the matter”.

In 'n onderhoud met Montagne verduidelik Nasr (2007a) dat wat in Rumi-vertalings verlore gaan, die klanke in Persies is wat op so 'n manier verweef is dat daar 'n totale effek op die siel is, en al word elke woord dalk nie verstaan nie, word 'n mens deur die musiek meegesleur en dring die betekenis wat die poësie probeer oordra 'n mens binne.

Dit was Rumi se oortuiging dat sy poësie deur God aan hom gegee is en dat sy beeldspraak dus nie deur hom bedink word nie, maar ontvang word van die domein van die *'alam al-mithāl* waarbinne God homself aan dié wat hom liefhet in beeldvorme manifesteer (Jalāl al-Dīn Rūmī 1983:2). Soos Matsumoto (2009:37) uitwys, is Rumi se mistieke poësie hoofsaaklik deur middel van metafore uitgedruk. In korrekte vertalings word dit dus so oorgedra, en is dit daarom wel vir die niebrontaalsprekende leser toeganklik en verstaanbaar.

5. Rumi se metaforiek

Rumi maak van hoofsaaklik drie soorte taalgebruik en beeldspraak gebruik wat sonder deeglike insig potensieel verkeerd begryp kan word. Dit is sy gebruik van erotiese taal, wat sommige aspekte bevat wat verskil van dié in die Westerse tradisie, sy verwysings na wyn en dronkenskap, en die rol van dans en musiek. Die reëls hier onder, waarin Rumi se seun sy vader na sy ontmoeting met Shams beskryf, bevat verwysings na hierdie metafore:

Never for a moment did he cease from listening to music and dancing:
Never did he rest by day or night.
He had been a mufti – he became a poet.
He had been an ascetic – he became intoxicated by Love.
'Twas not the wine of the grape: the illumined soul drinks only the wine of Light.

(Chittick 2005:4)

In hierdie artikel word daar gefokus op Rumi se erotiese metaforiek wat volg op 'n beknopte bespreking van die erotiese in die mistieke oor die algemeen.

6. Verband tussen erotiek en die mistiek

Erotiese voorstellings van die goddelike beklee reeds van die vroegste tye af 'n sentrale plek in godsdienstige mites, poësie, liturgie en teologie. Dit is 'n komplekse onderwerp, en binne die bestek van hierdie artikel word daar slegs na enkele kundiges se definisies en insigte verwys.

Carr (2003:145) wys daarop dat in poësie uit die antieke tydperk digters motiewe van menslike liefde gebruik het om goddelik-menslike liefde, of andersom, te beskryf, en noem die verskynsel “cross-over”. Dit kom in die Christelike godsdiens, Judaïsme, Hindoeïsme, Tibettaanse tantra en in Soefisme, soos byvoorbeeld Rumi se “spectacular mystical visions”, voor (Carr 2003:145).

Die erotiese in mistieke tekste word deur Kripal (2001:21) gedefinieer as:

[...] that specifically dialectical manifestation of the mystical and the sexual that appears in any number of traditions through a range of textual and metaphorical strategies which collapse, often together, the supposed separation of the spiritual and the sexual.

Perintfalvi (2014:229) skryf dat sowel mistiek as erotiek na die transendentale belewenis van eenwording streef. Dit kan egter slegs in ’n toestand van ekstase bereik word waar die Ego buite homself is en die grens wat een van die ander skei, oorskry word. Dit het ’n onverwagte en onvergelykbare ervaring tot gevolg waar geen grense tussen “Jou” en “My” waarneembaar is nie. Erotiek is dus ’n soort heilige realiteit wat tot die belewenis van die transendentale en goddelike lei en daardeur na die eksistensiële transsubstansiasie van die persoon.

Ibn al-’Arabī (1165–1240) skryf:

The sexual activity of the true mystic, or gnostic, is the favoured way to achieve union with God who is both active and receptive. (McGinn 1993:48)

Die 5de-eeuse Dionisius wat oor mistieke teologie geskryf het, het God in ’n transendentale sin as eroties beskou; anders gestel, die krag van eros moes benut word om God te bereik (McGinn 1991:179). Sentraal tot Dionisius (Nelstrop, Magill, Bradley en Onishi 2009:86) se begrip van die skepping is die gedagte van val en terugkeer, wat hy van die Neoplatonisme aflei. Eros lei God daartoe om buite Homself in ekstase te beweeg om die skepping tot stand te bring, met die gevolg dat die skepping eroties daarna verlang om ekstasies na God toe terug te keer. (Die woord *ekstase* is afgelei van die Grieks *ekstasis* wat beteken om buite jouself te staan.) Eros word dus die verenigende krag binne die skepping en God word in ’n transendentale sin beskou (McGinn 1993:49). Hierdie eenwording is die erotiese eenwording wat deur eros deur middel van die *affectus* en die libido meegebring word, en dit is ekstase: “Through ecstasy we pass beyond the human condition and become divinised” (McGinn 1991:179). Minnis (1983:325) definieer *affectus* as liefde, geneetheid en ingesteldheid.

So ’n opvatting van eros is ’n dieper eros wat nie elke seksuele drang najaag nie. Volgens (Carr 2003:177) is dit: “[...] identifying and answering God’s deepest call to us through the goodness of creation. It is listening to that part of ourselves that was created for deep connection to others. It is risking vulnerability to God and others in intimacy.” So ’n liefde is terselfdertyd seksueel eroties asook verruklik spiritueel (Carr 2003:177).

Vir Nelstrop e.a. (2009:95–105) is erotiese taal ’n apofatiese strategie wat die andersheid van God beklemtoon. Hulle verwys na Denys Turner vir wie erotiese taal ’n wyse is waarop die leser bewus gemaak word dat soortgelykheid en verskil in spanning gehou moet word. Soos apofatiese en katafatiese diskoers wat eie is aan mistieke tekste, is dit ook ’n middel waardeur taal en beeld tot sy perke gedwing word sodat die leser uiteindelik tot die punt van stilte in terme van eenwording gebring word.

Sentraal in die geskiedenis van die Christelike mistiek is die Hooglied van Salomo, wat met sy hoogs erotiese metaforiek een van die mees gekopieerde manuskripte uit die Middeleeue is. Dit is die eerste keer misties geïnterpreteer deur Origenes van Aleksandrië wat in die 3de eeu n.C. sy kommentaar daaroor skryf, en word in die lig van die teks in Efesiërs 5:23–32 beskou, waar Paulus die huwelik met die misterie van Christus en die Kerk verbind. Hooglied het 'n lang en ingewikkelde geskiedenis en soos Ernst (in Van der Berg 2019:208–9) daarop wys, is daar vir ten minste 2 000 jaar oor die aard daarvan gedebatteer en steeds bly dit vir die moderne geleerde net so 'n misterie as vir geleerdes uit die antieke era. Is Hooglied 'n allegorie of is dit eenvoudig 'n erotiese liefdesgedig wat op een of ander wyse deel geword het van die Ou Testament?

Die verwantskap tussen mistiek en seksualiteit in die Christendom is kompleks, onder meer vanweë die geskiedenis van Christelike houdings teenoor seks. Vir baie Christene het eros in die gevalle wêreld bevestig geraak. Hulle het van die standpunt uitgegaan dat eros 'n transformasie moes ondergaan en dat die energie van smagtende verlange en begeerte herryg moes word, primêr deur die behoorlike interpretasie van die Hooglied van Salomo (McGinn 1993:49).

Daar was dus dikwels pogings om 'n skerp onderskeid tussen agape en eros te maak. In Anders Nygren se welbekende werk *Agape and Eros* (in Bankston 2018:47–8) voer hy aan dat eros 'n egosentriese en hebsugtige soort liefde is, gebaseer op behoefte en begeerte. Om met eros lief te hê, of dit God of 'n ander mens is, is liefde uit selfbelang. Agape is daarteenoor 'n onselfsugtige, selfopofferende soort liefde, gebaseer op God se onvoorwaardelike liefde, en behels oorgawe aan die ander en 'n verwerping van selfbelang. Vir Nygren is dit die enigste werklike Christelike soort liefde (Bankston 2018:47–8).

Die Duits-gebore Amerikaanse teoloog en filosoof Paul Tillich stem egter nie saam nie. Sy antwoord op Nygren se mening was dat enige poging om eros en agape teen mekaar kragte te laat meet, oor die algemeen voorveronderstel dat eros met wellus geassosieer is. Tillich het die ontologiese eenheid van liefde beklemtoon en gemeen dat sowel eros as agape deur die goddelike gees gevorm kan word (Carey 2002:63).

Ook Dorothee Sölle kritiseer hierdie sterk onderskeid tussen eros en agape wat sy sê ons blind gemaak het vir die ekstensiewe realiteit van liefde, en sy verwys na die Hooglied van Salomo as “a paean of praise to the fulfilment of Creation right in the form of human sexuality” (soos aangehaal deur Perintfalvi 2014:239).

Moss (2015:267) wys daarop dat alle pogings om tussen eros en agape te onderskei “have foundered on the fact that ‘agape’ is sometimes used in the Holy Scriptures in the most erotic, overtly sexual of contexts, while ‘eros’ is used in the most exalted of contexts”. Dit is egter belangrik dat wat God se liefde ook al genoem word, dit duidelik onderskei moet word van die gevalle passie van wellus; eweneens is die liefde van God meer intens, meer passievol en verterend as die passievolste aardse liefdes. Die Heilige Vaders beskou eros as 'n natuurlike liefde, 'n spektrum van gevoel waarvan die een kant, ondersteun deur goddelike genade, na God self streef, en die ander, afgesny van genade en verdeeld, “fixes its blunted and narrowed vision on the lowest of objects” (Moss 2015:253). Dit is egter een en dieselfde liefdesbegeerte wat ware vervulling in die een geval verkry en steriele frustrasie in die ander.

Simone Weil (in McGinn 1993:47) meen:

[...] to reproach mystics with loving God by means of the faculty of sexual love is as though one were to reproach a painter with making pictures by means of colours composed of material substances. We haven't anything else with which to love.

Dionisius skryf in *De Divinis Nominibus* (in Blevins 2007:296):

So let us not fear this title of “yearning” [eros] and “love” [agape] as having one and the same meaning [...]. To those listening properly to the divine things the name “agape” is used by the sacred writers in divine revelation with the exact same meaning as the term “eros”.

Origenes van Aleksandrië het 'n soortgelyke mening gehad en geglo dat agape en eros omruilbaar is en dat alle vorme van erotiese aangetrokkenheid, waaronder begeerte na seksuele bevrediging die sterkste is, gewortel is in die transendentale begeerte waardeur God die wêreld geskep en verlos het (McGinn 1993:48).

Die verband tussen erotiese liefde en die goddelike is volgens Greenberg (2016) van kritiese belang ten einde godsdienstigheid as 'n immanente en beliggaamde verskynsel, eerder as 'n abstrakte idee, te verstaan.

Terwyl die mistieke strategie van die intellektuele “unknowing” – die *intellectus* – die perke van menslike kennis uitbeeld, bied die erotiese, beliggaamde mistiek 'n soort mistiek waardeur die liggaam die plek word van 'n ander soort “ken”, dié van die libidinale – die *affectus* (Tyler 2009:159).

Beliggaamde, erotiese mistiek wat Esposito (2004:iv) beskryf as “a mysticism that claims the body as a site for redemption” kom voor by vroulike Middeleeuse mistici soos Teresa van Ávila, Clara van Assisi, Angela van Foligno en Caterina van Siëna. Hulle het hul liggame, eerder as die institusionele kerk, as die lokus van kennis en ervaring van die goddelike beskou.

Beukes (2021) verwys in hierdie verband na die mistieke liggaamstaal van vroulike mistici in die 12de en 13de eeue en skryf dat:

[...] hulle in hul werke die “taal van die liggaam” strategies gebruik om die “taal van die verstand” te oorstyg. Hadewijch (1980:84, reël 121) stel dit dienooreenkomstig: “Woorde alleen en taal alleen is genoegsaam vir al die dinge in die wêreld [...] maar geen woorde en geen taal kan uitdruk wat ek as my hoogste doel met Hom ervaar nie”.

Teresa van Ávila, die Spaanse 16de-eeuse Karmeliet-non, se beskrywing van haar mistieke ervaring waarin die erotiese duidelik betrokke is, word aangehaal:

[...] I saw an angel near me, on the left side, in bodily form. [...] He was not tall, but short, marvellously beautiful, with a face which shone as though he were one of the highest of the angels, who seem to be all of fire: they must be those whom we call Seraphim. [...] I saw in his hands a long golden spear, and at the point of the iron there seemed to be a little fire. This I thought that he thrust several times into my heart, and that it penetrated to my entrails. When he drew out the spear he seemed to be drawing

them with it, leaving me all on fire with a wondrous love for God. The pain was so great that it caused me to utter several moans; and yet so exceeding [sic] sweet is this greatest of pains that it is impossible to desire to be rid of it, or for the soul to be content with less than God. (Peers 1927:197)

Hierdeur geïnspireer het Gian Lorenzo Bernini sy roerende beeldhougroep *Ekstase van Teresa* gemaak wat in die Cornaro-kapel van die Santa Maria della Vittoria in Rome staan. Teresa word kaalvoet uitgebeeld in 'n los gedrapeerde kleet. Haar oë is toe en haar mond oop asof sy in 'n ekstatische beswying is. Voor haar is die figuur van 'n jong man met vlerke; sy arms en deel van sy bolyf is naak en in sy regterhand hou hy 'n pyl vas wat gerig is op Teresa se hart.

In Tyler (2009:13) se ondersoek na Teresa se geskrifte voer hy aan dat haar gebruik van erotiese beelde en metafore 'n epistemologie van begeerte bied waardeur God nie net ervaar word deur oor Hom te dink nie, maar ervaar word deur beliggaming of die affektiewe. Haar geskrifte is volgens hom “a feast for the senses and all the time she is telling us to touch, taste, sense, feel and smell” (Tyler 2009:249). Sy nooi haar lesers uit om “van die kop af” weg te beweeg na beliggamde praktyke, wat die sleutel tot transformasie is. Deur mistieke performatiewe diskoers ontlok sy passievolle begeerte en transformasie by haar lesers.

Newmahr (2014:211) toon aan dat die erotiek nie spesifiek of noodwendig seksueel is nie, maar dat dit wel vleeslik is en dus deur liggaamlike bewustheid fisies verstaan word: “It generates an appreciation or desire that feels sourced in the body.” Hy haal Adelman aan wat skryf: “Its essence is at once primitive, transcendental, and highly idiosyncratic.”

Hierdie kenmerke van die mistieke erotiek belig die benadering tot die erotiese metaforiek in Rumi se digkuns.

7. Rumi se erotiese metaforiek

Soos hier bo gemeld, het Rābi'a al-'Adawiyya al-Qaysiyya Soefisme in 'n ekstatische liefdesmistiek omskep. Vir haar was God die Geliefde waarvan haar hart so vol was dat sy vir geen man plek gehad het nie. In woorde wat die sublimasie van seksuele begeerte uitdruk, spreek sy haar God aan (in Smith 1928:22):

Oh my Lord, the stars are shining and the eyes of men are closed, and kings have shut their doors, and every lover is alone with his beloved, and here I am alone with Thee.

Die tema van God as Geliefde, en die mistikus as minnaar, het van daardie tyd af in Soefi-denke standaard geword.

Rābi'a en ander vroue wat Soefisme aangehang het was selibaat en het ekstreme asketisme beoefen. Deur 'n selibatêre leefstyl te handhaaf het hulle die verantwoordelikhede van die vrou of moeder verwerp. Ekstreme onthouding van kos inhibeer ook menstruasie, en volgens Islamitiese wet word vroue gedurende menstruasie verbied om te bid. Deur te vas het hulle by wyse van spreke gelykstaande aan 'n man – die argetipiese Soefi – geword en is hulle verseker van voortgesette toegang tot die aanwesigheid van God (Elias 1988:210–1).

Die Soefi's het vroeg reeds die taal van aardse liefdespoësie aangewend as metafoor vir die transendentale mistieke ervaring waarin die aanbieder 'n minnaar van God word wat in vervoering van goddelike skoonheid is. Vir Al-Ghazālī, die 11de eeuse Persiese mistikus, was daar geen wesenlike verskil tussen die mens se liefde vir God, God se liefde vir die mens, of die mens se liefde vir ander mense nie. Die aard van hierdie beeldspraak was dikwels homoëroties, want homoërotiek was 'n integrale deel van die Soefi-tradisie.

Vir Rumi, wat as die digter van die liefde bekendstaan, is liefde 'n mistieke krag wat hy in sy *Mathnawī* (1:110) uitdruk as die “astrolabe of the divine mysteries” (Lewis 2009). Liefde was vir Rumi dit wat alles, insluitend die intellek en asketisme, transendeer en die kosmiese krag waardeur die Skepping tot stand gebring is. Schimmel (1975:292–3) noem hom “[t]he unsurpassable master of love and passion in the highest sense”. Liefde was vir hom die energie van die mens se bestaan. Hy skryf in sy *Mathnawī* (1:112–5): “Whatever one says in explication of the theology of love is embarrassingly incomplete, because love speaks without words, and reason gets stuck in the mud trying to describe it.” Die invloed van Shams-i-Tabrīzī op Rumi was deurslaggewend: “[F]or outwardly he was transformed from a sober jurisprudent to an intoxicated celebrant of the mysteries of Divine Love” (Jalāl al-Dīn Rūmī 1983:3).

Rumi maak in sy teologie van liefde gebruik van sowel die begrippe *agape* (*mahabbat*) as *eros* (*'ishq*): “Agape then describes what's real, Eros, too” (*Mathnawī* 5:2186). Die woord wat Rumi vir liefde gebruik het, *'ishq*, is ook die woord vir erotiese liefde en is as sinoniem met noëtiese kennis of gnosis (*ma'rifa*) beskou. Dit het vir Rumi ook saamgehang met die intuïtiewe, wat onmiddellik, primêr en uiteraard verwyderd van die sfeer van intellek en spraak is. Nurbakhsh (2008:7) wys daarop dat *'ishq* afgelei is van *'ashaqah*, wat 'n soort wynstok is. Wanneer dit om 'n boom kronkel, verdroog die boom en vergaan; so ook verdor spirituele liefde die wortel van die self.

Erotiese asook homoërotiese beeldspraak wat Rumi benut om spirituele eenwording en die intense mistieke verhouding van die mens en God uit te druk, is diep gewortel in ander klassieke Persiese mistieke tekste. Die simboliek van die erotiese hang vir Rumi daarmee saam dat die minnaar en die Geliefde nie verwyderd van mekaar wil wees nie; daar mag geen vorm van dualisme wees nie; deur naak te wees word eenwording bewerkstellig (Lewis 2018).

As kontekstuele agtergrond tot Rumi se homoërotiese taalgebruik word enkele sosiokulturele aspekte van die Middeleeuse Abbasidiese era waarin hy gelewe het, toegelig.

Poësie wat die skoonheid van die Profeet of 'n onbereikbare manlike geliefde beklemtoon het, was 'n verwysing na die sublieme skoonheid van die goddelike. Soefi-digters het die goddelike liefde, soos dit in die Koran en *hadīth* uitgedruk is, aangevul met taal van passie (*'ishq*) wat hulle op God gefokus het. Soefi-digters het die erotiese temas wat so oorwegend in die poësie van die Abbasidiese en Omajjadiese howe voorgekom het, gesublimeer en hierdeur 'n homoërotiese verlange na God uitgedruk (Holladay 2008:49–51).

Hosseini (2015) verduidelik dat vir Soefi's skoonheid as een van God se wêreldse manifestasies beskou word. Om 'n persoon met 'n uiterlike mooi voorkoms, 'n skepping van God, lief te hê, word as metaforiese liefde beskou en kan tot hoër vlakke van mistieke insig en eenwording met die Skepper lei; 'n weg wat uiteindelik in “die egte liefde” (*'ishq*) kulmineer.

Die streng skeiding tussen mans en vroue, waar vroue toegelaat word om slegs bedek met sluiers in die openbaar te verskyn, het tot gevolg gehad dat daar sterker bande tussen mans was as wat dit vir die meeste Westerse mense maklik begryplik is. Veral in derwisj-gemeenskappe is intieme bande tussen mans gesmee waar mistieke kennis van die weg (*tarīqah*) in klein groepies van meesters (*shaykh*) na dissipels (*murīd*) oorgedra is, en rituele saam beoefen is (Lewis 2014:394–6; Holladay 2008:49).

Wêreldse “skoonheid” is dus gewoonlik in ’n seun of adolessente jongman gevind en die beskouing was dat deur hulle vir hul skoonheid en erotiese effek te prys, gelykstaande daaraan was om God te prys (Mohr 2017).

Lewis (2014:22) verwys in hierdie verband na Sirus Shamisâ se werk *Shâhed-bâzi dar adabiyât-e Fârsi* wat oor die Soefi-opvatting en tradisie van “gazing on beautiful boys” gaan. Die homoërotiese beeldspraak waarvan Middeleeuse Soefi-poësie deurdrenk is, was volgens Holladay (2008:49) ’n natuurlike ontwikkeling in ’n samelewing wat beïnvloed is deur ’n geïmpliseerde begrip van jeugdige manlikheid as die normatiewe ideaal.

Homoërotiese gedigte is hoogs simbolies en kompleks en herkonstrueer soms vorige verhale van dieselfde-geslag-liefde volgens hul eie idees. Rumi het byvoorbeeld die liefdesverhaal van Mahmud, die sultan van Ghazna, en Ayaz, sy kneg, ontnem van sy fisiese en aardse eienskappe en dit as die verhaal van mistieke en spirituele liefde aangebied. Hierdie soort verhoudings wat in Soefi-letterkunde vorm gekry het, was dikwels ’n metafoor vir die spirituele liefde tussen ’n Soefi-meester (*shaykh*) en sy dissipel, want hierdie liefde was die hoofinstrument vir vooruitgang op die spirituele weg en om die ego te transendeer (Bayman s.j.).

Schimmel (1975:289) se opvatting is:

Sometimes such a refined and deepened love would find its object in a human being, in which the fullness of divine beauty and radiant glory seemed to be reflected, and out of this attitude the hybrid Persian mystical-erotic poetry developed.

Sy wys daarop dat daar wel ’n bewuswording was van die gevaar dat ’n menslike voorwerp van liefde die suiwerheid van gevoel kon besmet. Die mistikus wat egter volkome in sy liefde verdiep is, kontempleer slegs die volmaakte manifestering van goddelike skoonheid in die menslike geliefde wat so ver verwyderd as God self is.

Volgens Schimmel (1975:291) beskou Rumi hierdie “wêreldse” liefde as ’n pedagogiese ervaring, ’n opleiding in gehoorsaamheid aan God, aangesien die menslike geliefde, soos God, absoluut gehoorsaam moet word. Miller (2018:5) verwys ook daarna as pedagogies en meen dat aardse liefde die spirituele kundiges rig na hoër vlakke van die liefde.

Baqli (in Schimmel 1975:291), ’n 12de-eeuse Soefi-digter, skryf in sy boek oor liefde:

When the soul is educated by human love and has become firm-footed in the innermost secret of love, and the heart is polished by the fire of love from the satanic and base insinuations, then the “soul which commands evil” becomes “peaceful” beneath the strokes of the violent wrath of love.

Deur 'n aardse geliefde te beskou as 'n “afrigter” van, “metaforiese brug” na, of “spieël” van die goddelike Geliefde is deel van 'n goed ontwikkelde teoretiese tradisie in Middeleeuse Soefisme. Volgens hierdie denkwys is aardse liefde 'n “metafoor” vir “ware” of “goddelike” liefde en funksioneer dit as 'n “brug” na goddelike liefde (Miller 2018:5).

Veral gedurende die laaste dekades waartydens daar baie oor queer-teorie geskryf is, is daar sommiges wat aanvoer dat die verhouding tussen Rumi en Shams fisiek en homoseksueel was. Soos baie Rumi-kundiges dit egter eens is, wys Harmless (2008:175) daarop dat om te suggereer dat die verhouding homoseksueel was, geheel en al berus op 'n wanbegrip van die konteks.

Gamard (s.j.a) voer aan:

[...] there is no evidence of a “physical relationship” between these two great Sufi saints, and it is a suspicion or assumption with no basis. And it is also a Western misunderstanding of Persian poetry and Persian culture in the context of Islam and Islamic mysticism.

Wat belangrik is, soos Lewis (2014:22) uitwys, is dat Shams-i-Tabrīzī Rumi se *shaykh*, of esoteriese Soefi-meester, was. Die homoërotiese simboliek of androgene liefdesbeelde wat Rumi gebruik in gedigte gerig aan Shams, wat die metaforiese goddelike Geliefde was, druk sy liefde vir God deur sy liefde vir Shams uit. Dit is in navolging van 'n reeds 300-jaar-oue konvensie van lofpoësie in die Persiese letterkunde.

8. Uitgesoekte gedigte waarin erotiese metaforiek benut word

In die volgende gedigte wat uit verskeie bronne afkomstig is, benut Rumi verskillende soorte erotiese beeldspraak om mistieke ervarings met God uit te druk. Die gedigte is uitgesoek om die verskeidenheid erotiese metafore asook aspekte van mistieke ervarings te weerspieël. Hulle verskyn in lukrake volgorde behalwe die eerste een, soos hier onder aangedui.

“A community of the spirit”

1. There is a community of the spirit.
2. Join it, and feel the delight of walking in the noisy street and being the noise.
3. Drink all your passion, and be a disgrace.
4. Close both eyes to see with the other eye.
5. Open your hands, if you want to be held.
6. Sit down in the circle.
7. Quit acting like a wolf, and feel the shepherd's love filling you.
8. At night, your beloved wanders.
9. Don't accept consolations.
10. Close your mouth against food.
11. Taste the lover's mouth in yours.
12. You moan, “She left me.” “He left me.”
13. Twenty more will come.
14. Be empty of worrying.
15. Think of who created thought!

16. Why do you stay in prison when the door is so wide open?
17. Move outside the tangle of fear-thinking.
18. Live in silence.
19. Flow down and down in always widening rings of being.

Gedig aangehaal uit *Selected poems*, vertaal deur C. Barks en J. Moyne (Jalāl al-Dīn Rūmī 2004a:151)

Hierdie gedig met erotiese beeldspraak is as eerste gekies om die passie van Rumi se siening van God se liefde vir ons, en sy begeerte dat ons met sy liefde vervul word, uit te beeld. God word as die goddelike minnaar voorgestel.

“God’s wisdom ...”

1. God’s wisdom through His destiny and decree
2. Made us lovers one of another.
3. That foredaiment paired all the world’s parts
4. And set each in love with its mate...
5. The female inclines towards the male
6. So that each may perfect the other’s work.
7. God placed inclination in man and woman
8. So the world may subsist through their union.

Boek III:4400–01 uit die *The Mathnawī of Jalāl Rūmī*, vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī 1925–1940)

In die bostaande reëls uit die *Mathnawī* skryf Rumi dat God dit vooruitbestem het (“His destiny and decree” in reël 1, en “fordainment” in reël 3) dat mense wat Hy met Sy diepgaande liefde skep, mekaar lief kry en as minnaars deur seksuele eenwording die wêreld se voortbestaan verseker.

Chittick (2008:80–1) wys daarop dat die liefde se kreatiewe mag nie beperk is tot die eksterne en die instandhouding van die kosmos nie. Die meeste geskapenes begryp nie dat hul eie liefdes en begeertes God se liefde veruiterlik en dat hul eie liefde bloot God se liefde is wat in geskapenes gereflekteer word nie. Wanneer die punt bereik word waar God raakgesien word in alles wat bestaan, begryp mense dit.

In reël 6 dui “each may perfect the other’s work” daarop dat mense mekaar help om hierdie toestand te bereik. Volgens die Soefi-begrip vind die toestand van *baqā* (bestaan in God, reël 8) eers plaas ná *fanā*’ (die uitwissing van die *nafs*) met die besef dat alles in die skepping deur en van God afkomstig is. Dit wat dus bly bestaan (“world may subsist”) is die permanente en voortgesette teenwoordigheid van God. Vergelyk die Koran 55:26–7 (2001:50):

Almal wat daarop is, sal vergaan. En die Aangesig van u, Heer sal alleen voortbestaan, die Heer van Heiligheid en Eer!

Rumi se beskouing is dat daar nie ’n rigiede grens tussen goddelike en menslike liefde is nie. Die bron van alle opregte liefde is een en dieselfde. Volgens God se plan is dit seksuele liefde, of die erotiese, wat die wêreld in stand hou.

“Now that your soul ...”

1. Now that your soul has entered my all-too-present flesh
2. And made with it a soul in kind,
3. Your each embarking thought,
4. The breath swing and sway of your every movement
5. Makes an impression on the wax of my surrendering will.
6. My mind is but a pillow
7. Indented by the flow of your passing thoughts.
8. My newly moulded soul is alight with
9. your pulsing grace, your secret deceptions
10. have transformed dead stone to fire.
11. Each new day is a slow beginning.
12. New lamentations rise
13. From the reed for the longing of your lip:
14. Your loving candour strokes the mouth of the reed
15. With a sweet languishing refrain.
16. My soul imitates and installs
17. Your moon's soft milk-light in its chambers.
18. I mould myself to fit your form
19. Like a belt for the waist, even when
20. Your eye has tethered me with angry scowls
21. Turning me this way and that until
22. My distracted heart jumps out of itself.

Ghasel 2313, aangehaal in *Words of paradise: Selected poems of Rumi*, vertaal deur Raficq Abdulla (Jalāl al-Dīn Rūmī 2000:15)

In reëls 1–2 demonstreer Rumi met 'n erotiese beeld dat die siel van die Geliefde die vlees van die minnaar binnegedring en 'n soortgelyke siel tot stand gebring het. Oorgawe van die mistikus se kant is kenmerkend van mistieke eenwording, en hier word “was” in reël 5 as metafoor benut om te toon dat die mistikus die goddelike “vorm” aanneem. Dit kan ook gesien word as beeld van die seëlring wat in was die stempel van bevestiging van egtheid afdruk.

In die volgende paar reëls betrek Rumi die twee aspekte – noëtiese kennis of gnosis, en liefde of passie – wat met die mistieke weg gepaardgaan. Gnosis word in reëls 6–7 uitgebeeld met die kopkussing as metafoor vir die mistikus se denke wat afgedruk of ingeprent word met dié van die Geliefde. Anders gestel, die mistikus verkry deur sy eenwording met die Geliefde nuwe kennis – noëtiese kennis.

In reëls 8–10 word die vuurmotief gebruik om te toon dat passie en liefde die mistikus se siel, wat brandend is, soos bloed deur die are laat pols.

Die metafoor van die rietfluit word in reëls 11–15 benut om die hartseer verlange na die Geliefde uit te beeld.

In reëls 16–17 is daar die romantiese beeld van die sagte, bleekwit lig, afkomstig van die maan as metafoor vir die Geliefde, wat die siel van die mistikus vul. Die Geliefde is dus die bron en die mistikus ervaar slegs 'n weerkaatsing van daardie lig.

In reëls 18–22 toon Rumi die mistikus se pogings om homself te verander en vervorm en selfs in swaar tye aan te pas. Met sy evokatiewe beelde dra hierdie gedig op treffende wyse eenwording met die goddelike oor.

“When a man and a woman ...”

1. When a man and a woman become one.
2. That “one” is You.
3. And when that one is obliterated, there You are.

Aangehaal in *The Rumi collection: An anthology of translations of Mevlāna Jalāluddīn Rumi*, vertaal deur Helminski (Jalāl al-Dīn Rūmī 1999:193)

Rumi se opvatting van fisiese liefde wat ’n metafoor vir goddelike liefde is, word duidelik in hierdie reëls weergegee. Reël 3 dui op vernietiging van die ego sodat die menslike siel God weerspieël.

“This night should be used ...”

1. This night should be used and not spent in the sleep of heedlessness:
2. It is fitting that I should not sleep at night, for secretly the moon gives a kiss
3. every night to him who counts the stars.

Aangehaal in *The triumphal sun* deur Schimmel (1993:280)

In hierdie reëls maak Rumi van sensuele liefdesbeeldspraak gebruik om die vereistes vir spirituele groei voor te stel.

Die frase “sleep of heedlessness” in reël 1 van hierdie vers kom dikwels in Rumi se poësie voor en verwys na die Soefi-begrip *ghaflah*, die Arabiese woord vir “om te vergeet van” of “onverskillig te wees” teenoor God. Vir Soefi’s dui dit op die gevalle toestand van die mens en die waarde wat hy aan wêreldse dinge heg.

Diegene wat egter spiritueel volwasse is, slaap nie, maar tel die sterre wat metafores die metgeselle is van die Profeet, wat as die son beskou word; sterre is met ander woorde slegs weerkaatste lig. Die maan verwys in Rumi se poësie gewoonlik na die Geliefde of Rumi se spirituele meester, Shams-i-Tabrīzī.

Die reëls beeld dus ’n fisiese liefdestoneel tussen Shams en Rumi uit as metafoor van die spirituele eenwording tussen die mistikus en God.

“Even stranger ...”

1. Even stranger is this that my eye did not sleep out of longing for thee,
2. And yet goes to the bath every morning owing to its union with thee!

Aangehaal in *The triumphal sun* (Schimmel 1993:10)

Volgens die *sharī'ah* vereis seksuele omgang 'n rituele bad. Die verlange na die Geliefde en die mag van die imaginêre is so sterk dat dit vir die mistikus voel asof eenwording plaasgevind het en dit dus nodig is om die liggaam te reinig.

“I am better naked ...”

1. I am better naked, and put away the garment “body”,
2. so that the lap of Thy grace becomes a cloak for my soul.

Aangehaal in *The triumphal sun* (Schimmel 1993:131)

Die erotiese wat in hierdie reëls deur “naked” en “put away the garment” gesuggereer word, dui daarop dat die goddelike bereik kan word eers as die kleed of sluier van die ego verwyder word. Schimmel (1993:130) wys daarop dat die kledingstuk of “garment” verwys na die mens se uiterlike eienskappe en soos geweeftde materiaal is. Sy goeie werke of wat hy ook al doen word die materiaal van die uiterlike vorm wat hy self weef, maar wanneer liefde die mens se hart binnedring, skeur hierdie kleed.

Genade speel 'n belangrike rol in die Soefi-geloof. Die Profeet van Islam het baie Soefi's tot die spirituele lewe geïnisieer deur die Mohammedaanse genade aan hulle oor te dra, en teoretiese en praktiese aanwysings wat nie vir alle gelowiges bedoel is nie aan hulle te skenk. Die grootse teologiese tema van die Soefi's word in die *hadīth qudsī* (heilige tradisie) saamgevat, waarin God sê: “My genade kry voorkeur bo my toorn.” Die “lap of Thy grace” (reël 2) verwys dus na intimiteit wat met God se genade gepaard gaan. 'n Paradoks word geskep tussen die kledingstuk wat die liggaam bedek en die goddelike hoedanigheid van genade wat die mistikus se siel bedek.

“Open the veil ...”

1. Open the veil and close our door –
2. You are and I, and empty the house.

Aangehaal in *The triumphal sun* (Schimmel 1993:50)

Hier is daar weer die erotiese suggestie van twee minnaars wat alleen agter 'n toe deur in hulle naaktheid verkeer. Die allegoriese verwysing is na die ontsluiting van die Verborgene sodat spirituele eenwording tussen die minnaar en die Geliefde kan plaasvind.

“I am a brooklet ...”

1. I am a brooklet, and you the water,
2. and the kiss of the water happens always on the lip of the brook;
3. from the water's kiss on the lip of the brook
4. flowers and greenery come into existence.

Aangehaal in *The triumphal sun* (Schimmel 1993:280)

Die erotiese beeldspraak van “kiss” en “lip” in reël 2 word albei herhaal met die suggestie van fisiese eenwording tussen minnaars wat dan lewe en skoonheid tot gevolg het. Schimmel

(1993:280) wys op die eeue oue beeld van die uitruil van die siel deur soene omdat die siel in primitiewe godsdienste met asem verbind is. In volkome eenwording met God word spirituele lewe en skoonheid dus gebore.

“Take the Leyla ‘Night’ ...”

1. Take the Leyla “Night” (*leyl*) on your breast, o Majnun: The night is the
2. secret chamber of *tawhid*, and the day idolatry (*sherk*) and multiplicity ...

Aangehaal in *The triumphal sun* (Schimmel 1993:280)

Die toespeeling is op die liefdesverhaal in Persies van Leila en Majnun, die Romeo en Juliet van die Midde-Ooste, wat reeds sedert die vroeë 9de eeu in Persië bekend was. Rumi verwys dikwels in sy gedigte na Leyla. Die blywende gewildheid van dié legende het die Midde-Oosterse letterkunde, veral Soefi-skrywers, beïnvloed; in hulle geskifte verwys die naam Leyla na hulle begrip *die Geliefde*.

Baie kortliks, gebaseer op hierdie verhaal, het die Persiese digter Nizāmi Ganjavi in die 12de eeu ’n epiese gedig, *Layla en Majnun*, geskryf. Dit handel oor ’n jong man, Qays, wat verlief raak op Leyla, maar die verhouding eindig in teleurstelling. Qays raak waansinnig en kry die naam Majnun, wat “waansinnig” beteken. Hierdie werk is daarna deur baie skrywers intertekstueel benut, onder meer deur die Turkse romanskrywer en ontvanger van die 2006-Nobelprys vir Letterkunde, Orhan Pamuk, wat dikwels na Leyla (of Layla) en Majnun in sy romans verwys, byvoorbeeld in *My name is Red* (Hashemipour 2019:82). Ook die Suid-Afrikaanse skrywer Achmat Dangor verwys daarna in sy romans *Waiting for Leila* en *Kafka’s curse* (sien Eller s.j.).

Vaughan-Lee (2011) wys daarop dat hierdie verhaal vir die Soefi’s ’n allegorie van mistieke liefde is. Soefi’s is minnaars van God, wat ná hul skeiding van God deur die woestyn van die wêreld terugreis na hereniging met God. Vir hierdie mistici is die verhouding met God dié van minnaar (Majnun) en Geliefde (Leyla), en is dit die verlange na hul Geliefde wat hulle van die wêreld laat wegkeer en hulle dieper en dieper in die misterie van die hart intrek. Hierdie minnaars van God het die verhaal van Leyla en Majnun hul eie gemaak, aangesien dit vol simboliek en beeldspraak van hierdie groot liefdesverhouding van die siel is. Vaughan-Lee (2011) beskryf dit as “a love affair as mad, dangerous and destructive as that experienced by the young man Qays, whose love for Leyla changes his name to Majnûn, the mad one”. Majnun se waansinnigheid dui op ’n toestand van ekstase met die verlies aan intellek wat ’n tipiese eienskap van die mistieke ervaring is.

In hierdie vers het Leyla ’n meervoudige betekenis – dié van die Geliefde, soos in die Persiese letterkunde uitgebeeld, maar ook as *laylah*, wat die Arabiese woord vir “nag” is.

Die implikasie hier is dat die nag vir Majnun heilig is, want as minnaar kan hy Leyla in die geheime kamer na aan sy bors hou. Die Soefi-begrip *tawhīd* verwys na die eenheid van God. Daar is dus duidelike konnotasies van die erotiese met die suggestie van fisiese eenwording tussen Leyla en Majnun. Die skeiding van die minnaars gedurende die dag impliseer die profaniteit van die minnaar wat aan wêreldse dinge aandag gee en beklemtoon die paradoks tussen die twee wêrelde, asook tussen die spirituele “volwassenheid” en “onvolwassenheid”

van die mens. Die Arabiese woord *sherk* beteken “afgodery” (om enigiets anders as God te aanbid) en dit is ’n onvergeeflike sonde in Islam.

“When we enter the excitement ...”

1. When we enter the excitement of the night
2. We’ll amass gifts from the ocean of the night.
3. The night veils the unseen witness from sight.
4. We cannot compare the day to the night.

Aangehaal in *Divan-e Shams & translations from Divan-e Shams*, vertaal deur S. Shahriar (Jalāl al-Dīn Rūmī 1998)

Die nag word in reëls 1–2 eroties uitgebeeld met beloftes van opwinding en baie gunste. Rumi gebruik dikwels die oseaan as metafoor vir God: “Man must become lost within the immense ocean of God” (Schimmel 1982:2).

Die verwysing in reël 3 na “veil” en die suggestie van ’n versluierde voyeur het ook erotiese konnotasies (“veils the unseen witness from sight”) en versterk die sensuele element. In reël 4 word die paradoksale vergelyking tussen dag en nag wat met liefde geassosieer word deur Schimmel (1993:232) verhelder: “The Prophet who ‘dedicated his day to work and gain, and his night to (Divine) love’”.

“Show thy face, for I desire the orchard and rose-garden”

1. Show thy face, for I desire the orchard and rose-garden
2. Ope thy lips, for I desire sugar in plenty [...]
3. I desire the fair face of Joseph of Canaan.
4. By God, without thee the city is a prison to me.
5. O’er mountain and desert I desire to wander.
6. Such a dance in the midst of the market-place is my desire.

Ghasel XVI uit *Selected poems from the Dīwānī Shamsi Tabrīz*, vertaal deur R.A. Nicholson (Jalāl al-Dīn Rūmī 2004b:65–6)

Die homoërotiese in hierdie ghasel is duidelik – “I desire” (reëls 1–6), “Ope thy lips” (reël 2), “desire the fair face of Joseph [...]” (reël 3). Schimmel (1982:2) wys daarop dat “orchards and gardens, birds and flowers, told the story of the lover and the beloved”. Joseph (reël 3) – die Bybelse Josef – word in Persiese mistieke poësie algemeen as die transendentale (androgene) toonbeeld van jeugdige skoonheid en reinheid uitgebeeld. Volgens Moslems is Josef “the most beautiful person ever created by God” (Chittick 1983:289). In Rumi se liriese gedigte in die *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī*, waar daar honderde kere na Josef verwys word, word Josef aan Shams-i-Tabrīzī, wat vir Rumi die *shaykh* was, gelykgestel (Tourage 2007:168).

“Each moment I catch from my bosom the scent of the Beloved”

1. Each moment I catch from my bosom the scent of the Beloved;
2. how should I not take my self every night into my bosom?
3. Last night I was in Love’s garden; that desire ran into my head;

4. his sun peeped out of my eye, so that the river began to flow.
5. Every laughing rose that springs from the bank of that
6. river of love had escaped from the thorn of being and eluded Dhu 'l-Faqār;
7. Every tree and grass was a-dancing in the meadow,
8. but in the eye of the vulgar was bound and at rest.
9. Suddenly from one side our Cypress appeared,
10. so that the garden was beside itself and the plane-tree clapped its hands.
11. Face like fire, wine like fire, love afire—all three delightful;
12. soul because of the intermingled fires lamenting, “Whither shall I flee?”
13. In the world of Divine Unity there is no room for number,
14. but number exists of necessity in the world of five and four.
15. You may count a myriad sweet apples in your hand;
16. if you want to make one, squeeze them all together.
17. A myriad grapes went forth from the veil of skin;
18. when skin no more remained, there remained the wine of the Prince.
19. Without counting the letters, behold what is this speech of the heart;
20. unicolority—is it not a form derived from the root of the affair?
21. Shams-i-Tabrīzī is seated like a king,
22. and before him my verses are ranged like willing slaves.

Gedig 136, aangehaal uit *Mystical poems of Rumi*, uit die Persies vertaal deur A.J. Arberry (Jalāl al-Dīn Rūmī 2009:153–4)

Die gedig begin soos baie ander van sy liefdesgedigte, maar wanneer Shams-i-Tabrīzī (reël 21) of “our Cypress” (reël 9) wat begeer word, verskyn, begin alles lewe kry as gevolg van sy vurige teenwoordigheid – “Face like fire, wine like fire, love afire” (reël 11) – en ’n mistieke wending vind plaas.

In die wêreld van goddelike Eenheid is daar nie plek vir getalle nie, maar in die wêreld van “five and four” (reël 14) is daar. Wanneer die appels saamgepers word en die “veil of skin” verdwyn, bly die “wine of the Prince” – die goddelike – oor (reëls 17, 18). Rumi verwys in sy gedigte na die sluier as dít wat die minnaar van die Geliefde skei.

“Come! How much for a kiss from those precious rubies?”

1. Come! How much for a kiss from those precious rubies?
2. If a kiss costs a life, it still must be bought.
3. Since that kiss is pure, it is not suited for dust
4. I will become a disengaged spirit, I will leave this body ...
5. Another mark is that mad desire for the lip of the Water of Life
6. makes Love stir up a thousand fires and furnaces every instant.
7. Still another mark is that the body, like the heart, runs after that kiss with haste.
8. It becomes slender and delicate like the Friend’s lips – how marvelous!
9. Slenderness from the fire of a boundless Beloved!

Gedig aangehaal uit *The Sufi path of love*, vertaal deur William C. Chittick (Jalāl al-Dīn Rūmī 1983:303)

Rumi se gebruik van homoërotiese beeldspraak hier dui op 'n hartstogtelike en intense verlange na God en 'n begrip van goddelike liefde. Dit is sensueel. Tog bepleit die gedig nie sinlikheid nie, aangesien die menslike liggaam opgeoffer moet word om die goddelike soen te ontvang.

Die liggaam is blote stof (reël 3) – 'n herinnering aan die mensdom se sterflikheid. Rumi se antwoord op die vraag van hoe die mens daarna kan streef om die goddelike gesig aan te raak, is dat die eie ek / die self vernietig moet word sodat die siel deur goddelike liefde verander kan word.

Die gedig is gelaai met passievolle verlange wat ondraaglike hitte teweegbring – 'n beeld van die hel van skeiding, maar ook die fisiese sensasie van begeerte. Rumi se woorde is gewortel in die sensualiteit van fisiese begeerte met die liggaam wat ook deur hierdie begeerte geraak word.

9. Ten slotte

In die bostaande gedigte benut Rumi erotiese metaforiek om God se passie en liefde vir die mens uit te druk, om eenwording met God en die mag van die imaginêre in die visualisering van eenwording met die goddelike te toon, en ook om uit te wys dat daar geen rigiede grense tussen goddelike en menslike liefde is nie. Rumi verwys ook na die gewilde Persiese legende oor Leyla en Majun om mistieke liefde tussen die mens en God te illustreer. Homoërotiese beeldspraak wat, soos hier bo aangedui, deel was van Rumi se tyd word in sommige gedigte aangetref om spirituele eenwording tussen die mistikus en God oor te dra.

Hierdie erotiese gedigte illustreer Rumi se passievolle liefde vir God, wat hy met sy hele wese ervaar het. Vir Rumi was geloof in God allermens iets wat op verstandelike, voorskriftelike, droë dogma geskoei is. Inteendeel, hy het 'n uitbundige, ekstatische en intense verlange na God gekoester. Met sy ryk en evokatiewe beeldspraak is dit duidelik dat Rumi God met sy liggaam – met eros – ervaar het, en dit stel die leser in staat om ook hieraan te kan deelneem.

Bibliografie

Arberry, A.J. 1950. *Sufism: an account of the mystics of Islam*. Londen: Allen & Unwin.

Bankston, C.L. 2018. *Agape and eros by Anders Nygren*. https://www.academia.edu/2445782/Agape_and_Eros_by_Anders_Nygren (3 September 2022 geraadpleeg).

Basak, R. 2017. Secularization and commercialization of Rumi. *Journal of Current Researches on Social Sciences*, 7(2):113–224. <https://www.jocress.com/dergi/secularization-and-commercialization-of-rumi20220429102150.pdf>.

Bayman, H. s.j. God despises illicit sex: Rumi and Shams. <http://www.geocities.ws/henrybayman/en/homo2.htm> (14 Januarie 2023 geraadpleeg).

Beukes, J. 2021. Liggaamsfragmentering in sentraal-Middeleeuse vroulike mistiek. *LitNet Akademies*, 18(2):200–36. https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2021/08/LitNet_Akademies_18-2_Beukes_200-236.pdf.

Blevins, J. 2007. Uncovering the eros of God. *Theology & Sexuality*, 13(3):289–300.

Branning, K. 2023. History of the Anatolian Seljuks. <http://www.turkishhan.org/history.htm> (19 April 2023 geraadpleeg).

Carey, J.J. 2002. *Paulus, then and now: a study of Paul Tillich's theological world and the continuing relevance of his work*. Macon, GA: Mercer University Press.

Carr, D.M. 2003. *The erotic word: sexuality, spirituality, and the Bible*. Oxford: Oxford University Press.

Chittick, W.C. 1983. *The Sufi path of love*. Albany, NY: State University of New York Press.

—. 2005. *The Sufi doctrine of Rumi*. Bloomington, IN: World Wisdom.

—. 2008. *Sufism: a beginner's guide*. Oxford: Oneworld.

Cihan-Artun, F.B. 2016. Rumi, the poet of universal love: the politics of Rumi's appropriation in the West. Doktorale proefskrif. <https://doi.org/10.7275/7951348.0>.

Corbin, H. 1972. *Mundus imaginalis, or the imaginary and the imaginal*. Ipswich: Golgonooza Press.

—. 2008. *The creative imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabi*. New York: Routledge.

Elias, J. 1988. Female and feminine in Islamic Mysticism. *Muslim World*, 78:209–24.

Eller, E. s.j. Why you should read: *Kafka's Curse*, Achmat Dangor. <https://bosphorusreview.com/why-you-should-read-achmat-dangor> (5 Januarie 2023 geraadpleeg).

Esposito, E.A. 2004. Embodying mysticism: the utilization of embodied experience in the mysticism of Italian women, circa 1200–1400 CE. MA-verhandelings, Universiteit van Florida.

Frishkopf, M. 2003. Authorship in Sufi poetry. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 23(2003):78–108. <https://doi.org/10.2307/1350077>.

Gamard, I. s.j.a. A reply to misunderstandings about Rumi and Shams. <https://www.dar-al-masnavi.org/rumi-shams.html> (1 Januarie 2023 geraadpleeg).

—. s.j.b. Jalāl al-Dīn Rūmī and his place in the history of Sufism. <https://www.dar-al-masnavi.org/pdf/gamard.rumi.essay.pdf>.

Ghilan, M. 2014. What was Rumi talking about? <https://www.aljazeera.com/opinions/2014/4/19/what-was-rumi-talking-about> (30 Oktober 2022 geraadpleeg).

Green, N. 2012. *Sufism: a global history*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Greenberg, Y.K. (red.). 2008. *Encyclopedia of love in world religions, Volume 1*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO. https://books.google.co.za/books?id=nGoag6b3JvYC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q=ishq&f=false (7 Oktober 2022 geraadpleeg).

Greenberg, Y.K. 2016. Erotic representations of the Divine. In *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.120>.

Halligan, F.R. 2001. The creative imagination of the Sufi mystic, Ibn 'Arabi. *Journal of Religion and Health*, 40(2):275–87. <https://www.jstor.org/stable/27511533> (17 Desember 2022 geraadpleeg).

Hammer, O. 2001. *Claiming knowledge: strategies of epistemology from theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.

Harmless, S.J. 2008. *Mystics*. Oxford: Oxford University Press.

Heelas, P. 1996. *The New Age movement: religion, culture and society in the age of postmodernity*. Cambridge: Blackwell.

Holladay, Z. 2008. Poetry and ritual: the physical expression of homoerotic imagery in samā'. <http://scholarcommons.usf.edu/etd/297> (26 Oktober 2022 geraadpleeg).

Hosseini, A. 2015. Persian literature from homoeroticism to representations of the LGBT community: an introduction. https://www.academia.edu/20308533/Persian_Literature_from_Homoeroticism_to_Representations_of_the_LGBT_Community_an_Introduction (30 Januarie 2023 geraadpleeg).

Iqbal, A. 1983. *The life and work of Jalal-Ud-Din Rumi*. Londen: Octagon.

Iran Chamber Society. 2020. Persian language and literature: a brief history of Persian literature. https://www.iranchamber.com/literature/articles/history_literature.php (23 September 2022 geraadpleeg).

Jalāl al-Dīn Rūmī. 1925–1940. *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*. Bevat die teks van die derde en vierde boeke, geredigeer uit die oudste beskikbare manuskripte, met kritiese aantekeninge, vertaling, en kommentaar deur R.A. Nicholson. Londen: Luzac.

—. 1926. *The Mathnawī of Jalālū'ddīn Rūmī*. Bevat die vertalings van die eerste en tweede boeke, geredigeer uit die oudste beskikbare manuskripte, met kritiese aantekeninge, vertaling, en kommentaar deur R.A. Nicholson. Londen: Luzac.

—. 1983. *The Sufi path of love*. Vertaal deur W.C. Chittick. Albany, NY: State University of New York.

- . 1997. *The essential Rumi*. Vertaal deur C. Barks; met J. Moyne, A.J. Arberry en R. Nicholson. Edison, NJ: Castle Books.
- . 1998. *Divan-e Shams & translations from Divan-e Shams*. Vertaal deur S. Shahriari. <http://www.bahaistudies.net/asma/divaneshams.pdf>.
- . 1999. *The Rumi collection: an anthology of translations of Mevlāna Jalāluddīn Rumi*. Uitgekies en geredigeer deur K. Helminski. Boston, MA: Shambhala.
- . 2000. *Words of paradise: selected poems of Rumi*. Nuwe interpretasies deur R. Abdulla. Londen: Frances Lincoln.
- . 2004a. *Selected poems*. Vertaal deur C. Barks en J. Moyne. Londen: Penguin.
- . 2004b. *Selected poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz*. 4de uitgawe. Geredigeer en vertaal met 'n inleiding, notas en bylae deur R.A. Nicholson. New Delhi: Kirab Bavan.
- . 2008. *The quatrains of Rumi*. Volledige vertaling met Persiese teks, Islamitiese mistieke kommentaar, handleiding met terme, en konkordansie deur Ibrahim Gamard en A.G. Ravan Farhadi. San Rafael, CA: Sufi Dari Books.
- . 2009. *Mystical poems of Rumi*. Vertaal uit die Persies deur A.J. Arberry, met aantekeninge en voorberei deur Hasan Javadi; voorwoord tot die nuwe en verbeterde uitgawe deur F.D. Lewis; algemene redakteur E. Yarshater. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- . 2013. *Rumi: swallowing the sun*. Gedigte uit Persies vertaal deur F.D. Lewis. Londen: Oneworld Publications. https://www.google.co.za/books/edition/Rumi_Swallowing_the_Sun/whq9DwAAQBAJ?hl=en&gbpv=1&dq=rumi:+Swallowing+the+sun+2013&pg=RA1-PA113&printsec=frontcover (9 Augustus 2018 geraadpleeg).
- Koran. 2001. *Die Heilige Quran: byeengebring in een band*. In Afrikaans vertaal deur Imam M.A. Baker. Durban: IDM Publications.
- Kripal, J.J. 2001. *Roads of excess, palaces of wisdom: eroticism and reflexivity in the study of mysticism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lewis, F.D. 2009. Rumi's Masnavi, Part 5: On love. <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/dec/28/rumi-poetry-masnavi-love> (25 Oktober 2022 geraadpleeg).
- . 2014. *Rumi – past and present, east and west: the life, teaching and poetry of Jalāl al-Din Rumi*. Londen: Oneworld Publications.
- . 2018. Rumi's poetic theology of love. <https://www.youtube.com/watch?v=oo2qkyVZtjg> (7 November 2022 geraadpleeg).
- Mannani, M. 2010. The metaphysics of the heart in the Sufi poetry of Rumi. *Religion & Literature*, 42(3):161–8. <http://www.jstor.org/stable/23049395> (15 Januarie 2023 geraadpleeg).

- Matsumoto, A. 2009. On Rumi's philosophy of language. *Sophia perennis*, (1)1:23–39. https://www.javidankherad.ir/article_32970_0d3f8decbbf43ee5289e8876c4c13b1c.pdf.
- McGilchrist, I. 2009. *The master and his emissary: the divided brain and the making of the Western world*. New Haven, CT: Yale University Press.
- McGinn, B. 1991. *The presence of God: history of Western Christian mysticism*. New York: Crossroads Pub.
- . 1993. Mysticism and sexuality. *The Way*, 77:46–54. <https://www.theway.org.uk/back/s077McGinn.pdf>.
- Miller, M.T. 2018. Embodying the beloved: embodiment, (homo)eroticism, and the straightening of desire in the hagiographic tradition of Fakhr al-Dīn 'Irāqī. *Middle Eastern Literatures*, 21(1):1–27.
- Minnis, A. 1983. Affection and imagination in “The cloud of unknowing” and Hilton’s “scale of perfection”. *Traditio*, 39(1983):323–66.
- Mohr, M.C. 2017. Homoerotic poetry in Islam: reeling with desire. <https://en.qantara.de/content/homoerotic-poetry-in-islam-reeling-with-desire> (7 Januarie 2023 geraadpleeg).
- Moss, V. 2015. *The theology of eros*. https://www.academia.edu/39914332/THE_THEOLOGY_OF_EROS (10 Oktober 2022 geraadpleeg).
- Nasr, S.H. 1974a. *Jalāl al-Dīn Rūmī: supreme Persian poet and sage*. Teheran: Conseil Supérieur de la Culture et des Arts.
- . 1974b. *Rūmī and the Sufi tradition*. Teheran: RCD Cultural Institute.
- . 2007a. *Centuries later, Rumi's words continue to inspire*. Onderhoud met Sayyed Hussein Nasr, gevoer deur Renee Montagne. <https://www.npr.org/2007/09/28/14775838/centuries-later-rumis-words-continue-to-inspire> (1 Desember 2022 geraadpleeg).
- . 2007b. *The garden of truth: the vision and promise of Sufism, Islam's mystical tradition*. New York: HarperOne.
- . 2014. Seyyed Hossein Nasr: Rumi and the renewal of life. <https://www.youtube.com/watch?v=kFj8IIEAFO> (1 Oktober 2022 geraadpleeg).
- Nelstrop, L., K.J. Magill, B. Bradley en B.B. Onishi. 2009. *Christian mysticism: an introduction to contemporary theoretical approaches*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Newmahr, S. 2014. Eroticism as embodied emotion: the erotics of Renaissance faire. *Symbolic Interaction*, 37(2):209–25.
- Nurbakhsh, J. 2008. *Sufi love*. In Greenberg (red.) 2008.
- Peers, E.A. 1927. *Studies of the Spanish mystics*. Londen: Sheldon Press.

- Perintfalvi, R. 2014. Eroticism and mysticism as a transgression of boundaries: the Song of Songs 5:2–8 and the mystical texts of Mechthild of Magdeburg. *Feminist Theology*, 22(3):229–40.
- Qamber, A. 2002. Rumi: mystic extraordinary. *India International Centre Quarterly*, 28(4):152–63. <https://www.jstor.org/stable/23002428> (10 Desember 2022 geraadpleeg).
- Rahman, F. 1964. Dream, imagination and 'Ālam Al-Mithāl. *Islamic Studies*, 3(2):167–80. <https://www.jstor.org/stable/20832739> (29 November 2022 geraadpleeg).
- Religion Library. s.j. *New Age. Beliefs: ultimate reality and divine beings*. <https://www.patheos.com/library/new-age/beliefs/ultimate-reality-and-divine-beings> (14 April 2023 geraadpleeg).
- Schimmel, A. s.j. Sufism. <https://www.britannica.com/topic/Sufism> (3 Januarie 2023 geraadpleeg).
- . 1975. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- . 1982. Rumi and the symbols used by him. <https://www.iis.ac.uk/learning-centre/scholarly-contributions/lifelong-learning-articles/rumi-and-the-symbols-used-by-him/> (5 Oktober 2022 geraadpleeg).
- . 1993. *The triumphal sun: a study of the works of Jalāloddin Rumi*. New York: State University of New York Press.
- Smith, M. 1928. *Rabi'a and her fellow-saints in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tabandeh, R. en L. Lewisohn. 2016. Sufis and Mullahs: Sufis and their opponents in the Persianate world. A three-day international conference at the Institute of Arab and Islamic Studies, University of Exeter, 14–16 April 2016. <https://dokumen.tips/documents/sufis-and-mullahs-sufis-and-their-opponents-in-the-sufis-and-mullahs-sufis.html?page=1> (20 April 2023 geraadpleeg).
- Tourage, M. 2007. *Rūmī and the hermeneutics of eroticism*. Leiden: Brill.
- Tyler, P.M. 2009. Mystical strategies and performative discourse in the theologia mystica of Teresa of Avila: a Wittgensteinian analysis. PhD-proefskrif, Durham University. <http://etheses.dur.ac.uk/1931/> (29 Oktober 2022 geraadpleeg).
- Van der Berg, E.J. 2019. Performatiwiteit van taalgebruik en verstegniek in die mistieke digkuns van Jalāl al-Dīn Muhammad Rūmī, asook in die werk van geselekteerde Afrikaanse digters: 'n vergelykende studie. PhD-proefskrif, Noordwes-Universiteit.
- . 2022. Die Soefi-denkwêreld van Rumi na aanleiding van sy gedig “Die rietfluitlied”. *LitNet Akademies*, 19(2):73–99. https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2022/09/LitNet_Akademies_j19n2b3_Van-der-Berg.pdf.

Vaughan-Lee, L. 2011. Love is fire and I am wood: Laylâ and Majnûn as a Sufi allegory of mystical love. *Sufi: Journal of Mystical Philosophy and Practice*, 81(Somer-uitgawe).

Bylaag: Woordelys van sekere Arabiese en Persiese terme en hulle betekenis

'alam al-mithāl = sfeer van spirituele waardes

baqā = bestaan in God

dhikr = letterlik, gedagtenis aan God; verwys ook na die invokasieritueel van die Soefi's

fanā = uitwissing of afsterwe van die self

ghaflah = vergeetagtigheid van (ten opsigte van) God

hadīth = uitsprake van die Profeet

hadīth qudsī = heilige tradisie, of God wat deur die Profeet praat

haqīqa = waarheid, of bereiking van God, of spirituele verwesenliking

'ishq = hartstogtelike liefde

kalām = skolastiese teologie

khayāl = verbeelding, die imaginêre

ma'rifa = direkte kennis van die self en van God, of gnosis

mufti = eksponent van Islamitiese regsgeleerdheid

muhibb = minnaar

murīd = dissipels

nafs = vleeslike self

rūh = gees

sālik = spirituele reisiger

samā = om te hoor; verwys ook na die Soefi-seremonie wat musiek en dans insluit

sharī'ah = Islamitiese wet

shaykh = Soefi-meester

sherk = afgodery

tarīqah = spirituele Soefi-weg

tawhīd = goddelike eenheid

Eindnotas

¹ Sien die bylaag vir sekere Arabiese en Persiese terme wat in hierdie artikel gebruik word en hul betekenisse.

² Afbeelding met die volgende onderskrif: “Man holding the hem of his beloved, an expression of a Sufi’s agony of longing for the divine union”; in die openbare domein, verkry op https://en.wikipedia.org/wiki/Sufism#/media/File:Man_holding_the_hem_of_his_beloved,_Islamic_art_16th_century.jpg en gebruik ingevolge die lisensievoorwaardes uiteengesit op hierdie bladsy: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Man_holding_the_hem_of_his_beloved,_Islamic_art_16th_century.jpg.

³ Afbeelding van Bernini se beeldhouwerk *Die ekstase van die Heilige Teresa*, verkry op Wikimedia by https://commons.wikimedia.org/wiki/Ecstasy_of_St._Teresa_by_Bernini#/media/File:Ecstasy_of_St._Teresa.jpg, gesny en gebruik ingevolge die CC BY-SA 4.0-lisensievoorwaardes uiteengesit op hierdie bladsy: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/> (23 April 2023 geraadpleeg).