BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN · BAND 58

ZWEI ABHANDLUNGEN ÜBER DIE NAQŠBANDIYYA

I. DIE HERZENSBINDUNG AN DEN MEISTER

II. KRAFTAKT UND FAUSTRECHT DES HEILIGEN

VON

FRITZ MEIER

İSTANBUL 1994
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000001

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. Michel Jiha: *Der arabische Dialekt von Bišmizzīn.* Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. xvii, 185 S.
2. Bernhard Lewin: *Arabische Texte im Dialekt von Hama.* Mit Einleitung und Glossar. 1966. *48*, 230 S.
3. Thomas Philipp: *Ǧurǧī Zaidān.* His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī: *Die Reise des ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī durch den Libanon.* Eingeleitet und herausgegeben von Heribert Busse. *(At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya.)* 1971. 10 S. dt., *34, 171 S. arab. Text.
5. Baber Johansen: *Muḥammad Ḥusain Haikal.* Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. xix, 259 S.
6. Heribert Busse: *Chalif und Großkönig.* Die Buyiden im Iraq (945–1055). 1969. xiv, 610 S., 6 Tafeln, 2 Karten.
7. Josef van Ess: *Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid.* Zu einem Text des ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī. (ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī: *Aḫbār ʿAmr b. ʿUbayd.*) 1967. 74 S. dt., 16 S. arab. Text, 2 Tafeln.
8. Wolfhart Heinrichs: *Arabische Dichtung und griechische Poetik.* Ḥāzim al-Qarṭāǧannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. Stefan Wild: *Libanesische Ortsnamen.* Typologie und Deutung. 1973. xii, 391 S.
10. *Proclus Arabus.* Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. Eingeleitet, herausgegeben und erklärt von Gerhard Endress. *(K. Buruqlus al-aflāṭūnī/K. mabādiʾ al-ilāhīyāt.)* 1973. xviii, 348 S. dt., 90 S. arab. Text.
11. *Frühe muʿtazilitische Häresiographie.* Zwei Werke des Nāšiʾ al-Akbar (gest. 293 H.). Herausgegeben und eingeleitet von Josef van Ess. (Nāšiʾ al-Akbar: *Masāʾil al-imāma wamuqtaṭafāt min al-kitāb al-awsaṭ fī l-maqālāt*) 1971. x, 186 S. dt., 134 S. arab. Text.
12. Dorothea Duda: *Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jahrhunderts.* Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. Mit einer Einführung von Fritz Steppat und einem Beitrag von Benedikt Reinert, Peter Bachmann und Sonia Khuri. 1971. vi, 176 S., 6 Farbtafeln, 88 Schwarzweiß-Tafeln, 2 Faltpläne.
13. Werner Diem: *Skizzen jemenitischer Dialekte.* 1973. xii, 166 S.
14. Josef van Ess: *Anfänge muslimischer Theologie.* Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra. 1977. xii, 280 S. dt., 57 S. arab. Text.
15. Gregor Schoeler: *Arabische Naturdichtung.* Die *zahrīyāt*, *rabīʿīyāt* und *rauḍīyāt* von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. Eine gattungs-, motiv- und stilgeschichtliche Untersuchung. 1974. xii, 371 S.
16. Heinz Gaube: Ein arabischer Palast in Südsyrien. *Ḫirbet el-Baiḍa.* 1974. xiii, 156 S., 12 Abb., 14 Tafeln, 3 Faltpläne.
17. Heinz Gaube: *Arabische Inschriften aus Syrien.* 1978. xxi, 201 S., 19 Tafeln.
18. *Muslimische Inseln vor Ostafrika.* Eine Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Gernot Rotter. 1976. xii, 106 S. dt. mit 2 Tafeln und 2 Karten, 116 S. arab. Text (Faksimile).
19. Hans Daiber: *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.).* 1975. xii, 604 S.
20. Werner Ende: *Arabische Nation und islamische Geschichte.* Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. xiii, 309 S.

Fortsetzung auf Umschlagseite 3

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000002

FRITZ MEIER

ZWEI ABHANDLUNGEN ÜBER DIE NAQŠBANDIYYA

I. DIE HERZENSBINDUNG AN DEN MEISTER
II. KRAFTAKT UND FAUSTRECHT DES HEILIGEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000003

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 58

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000004

FRITZ MEIER

ZWEI ABHANDLUNGEN ÜBER DIE NAQŠBANDIYYA

I. DIE HERZENSBINDUNG AN DEN MEISTER
II. KRAFTAKT UND FAUSTRECHT DES HEILIGEN

İSTANBUL 1994
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000005

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

Meier, Fritz:
Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya / von Fritz Meier. — Dt. Ausg. — Stuttgart : Steiner, 1994
(Beiruter Texte und Studien ; Bd. 58)
Enth.: 1. Die Herzensbindung an den Meister. — 2. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen
ISBN 3–515–06563–6
NE: Meier, Fritz: [Sammlung]; GT

Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beirut (Libanon), aus Mitteln des Bundesministeriums für Forschung und Technologie.
Deutsche Ausgabe

© 1994 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart
Satz: Kai Uwe Karl Baumbach, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
Film-Belichtung: Diacan Grafik-Dizgi & Matbaacılık Tic. Ltd. Şti.
Druck: EREN Yayıncılık ve Kitapçılık Ltd. Şti.
Printed in the Republic of Turkey

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000006

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen 9

I. DIE HERZENSBINDUNG AN DEN MEISTER

1. Zur Herkunft 17

2. *Ṭarīq-i rābiṭa* 23
   - Der Scheich als Geliebter 23
   - Monismus und Dualismus 28
   - Die Frage der Klausur 33
   - Schulungswege 41
   - Übertragung von Eigenart und Errungenschaften auf den Schüler 46
   - Der Name Naqšband 51
   - *Rābiṭa* außerhalb der Naqšbandiyya 54

3. Die *rābiṭa* allein 61
   - Das Gefühl bei der Wahl des Lehrers 61
   - Druck als Erziehungsmittel 67
   - Ungezwungene Reifung des Schülers in der *rābiṭa* 76
   - Die „Hinanziehung“ 82
   - Zusammenfall des Erkennenden mit dem Erkannten 92
   - Kritik an der Einprägungstheorie 99
   - Der Meister als Bezugsperson und Richtungweiser 104
   - Das Vorbild des Propheten und seiner Genossen 106

4. Das Bild des Meisters 111
   - Der Meister und sein Bild 111
   - Nachteile der Gewöhnung 115
   - Die Übernahme des Bildes 117
   - Die Verarbeitung des Bildes 122
   - Eine türkische Aufgliederung der *rābiṭa* in vier Arten 127
   - Allgegenwart des Meisters 129

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000007

Kenntnis der inneren Eigenschaften des Scheichs 133
Die „undankbare" Rolle des Scheichs 136
Drei kurze Beschreibungen der *rābiṭa* 142
Die Grenze zum Bilderdienst 144
Rābiṭa und Psychiatrie 151

5. „Liebesspiele" 154

6. Das Recht des Meisters auf die *rābiṭa* des Schülers 168
Schüler als Stellvertreter des Lehrers 168
Das *rābiṭa*-Monopol des Mawlānā Ḫālid 171
Verteidiger von Ḫālids Monopol 174
Mutmaßlicher Zweck des Monopols 176
Zeichen des Verfalls des Monopols 180
Ein Nachahmer Ḫālids 187

7. Gemeinschaftliche *rābiṭa* 188
Was heißt *ḥatm?* 188
Was heißt *ḥwāǧagān?* 190
Was heißt *ḥatm-i ḥwāǧagān?* 192
Materialien für weitere Abwandlungen des *ḥatm* 196
Zur Durchführung des *ḥatm* in der Ḫālidiyya 201
Verbindung von *ḥatm* mit *ḏikr* 205
Sinn und Zweck des *ḥatm* 207
Zur Verhütung eines Mißverständnisses 211

8. Die *rābiṭa* im Verhör der Schriftgelehrten 214
Verteidiger der *rābiṭa* 215
Die sanfte Entfernung der *rābiṭa* aus der „Religion" durch die Reformtheologie 222

9. Rückblick und Rückfragen 231

II. KRAFTAKT UND FAUSTRECHT DES HEILIGEN

1. Übernatürliche Kraftanwendung 245
2. Gaben segensreicher Machtausübung 254
3. Die feine Antenne des Machtausübenden 257
4. Übernahme und Übergabe durch übernatürliche Kraft 259

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000008

5. Die Kraftmeierei 264
6. Als Zwangsmittel 270
7. Die bedenklichen Seiten der Machtausübung 271
8. Die Wundermacht zwischen Philosphie und Mystik 287
9. Die Wundermacht des Scheichs als Generalnenner der Ṣūfik . . . 296

Zitierte Literatur 305
Indices zusammengestellt von Gudrun Schubert
Personen 341
Seltenere Ortsnamen 352
Einige Stichwörter 353

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000009

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000010

Vorbemerkungen

Der Orient gibt noch immer
die meiste Beschäftigung

Goethe

Die hier vorgelegten Abhandlungen hatte ich schon vor einigen Jahren geschrieben, vor dem Erscheinen des Sammelwerks *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Actes de la Table Ronde de Sèvres 2–4 mai 1985, éd. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone, publiés par l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, Varia Turcica VIII, Istanbul-Paris 1990, und vor dem Erscheinen der Artikel über *Naḳshband* und *Naḳshbandiyya* in der *Encyclopédie de l'Islam*², Vol. VII, Livraison 129–130, Leiden 1993. Ich ließ aber die Arbeit liegen, besserte und änderte daran dies und das und verfolgte gespannt die anwachsende Literatur, um Neues noch einzufügen oder Überholtes fallen zu lassen. In vielen Fällen schob ich die sich daraus neu ergebenden Verweise in meine schon bestehenden Anmerkungen ein oder hängte sie ihnen hinten an, und zwar in dem Bestreben, so viel Auskünfte wie möglich zu geben und zugleich den Verfassern der neuen Untersuchungen das Vorrecht auf ihre Funde und Gedanken einzuräumen. Den fühlbaren Mangel an mir zugänglichen Fach- und Quellenwerken vermochte ich trotz meinen Bemühungen nur wenig zu beheben, da aus dem Morgenland auf dem Korrespondenzweg kaum etwas zu erhalten war und auch Photokopien von dort gedruckten älteren Büchern auf diesem Weg, wie man weiß, nicht zu bestellen sind. Als Retter in der Not erwies sich, da das Licht im Nahen Osten nicht aufgehen wollte, Hamid Algar im fernen Westen. Auf meine zaghafte Anfrage bot er mir nicht nur jede Hilfe aus seiner Bibliothek an, sondern versorgte mich auch gleich mit tadellosen Kopien einiger unentbehrlicher gedruckter Bücher, ohne die ich meine Arbeit nicht hätte so weiterführen kön-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000011

nen, wie ich wünschte. Ich fühle mich ihm zudem auch dafür verpflichtet, daß er es mir in keiner Weise übelgenommen hat, daß ich in der ersten der beiden Abhandlungen ein Thema behandle, das er eigentlich sich selber vorbehalten hatte (*Biographical Notes on the Naqshbandi Tariqat*, in George F. Hourani: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany 1975, 259). Ich hatte dies erst entdeckt, als ich mit dem Entwurf schon fast fertig war, und gehofft, daß wir uns dann schon noch verständigen würden. Ich möchte ihm hier noch einmal für sein Entgegenkommen und seine Hilfe danken. In Arthur Frank Buehlers Dissertation *Charisma and Exemplar: Naqshbandi Spiritual Authority in the Panjab, 1857–1947*, Harvard University Cambridge, Mass. 1993, erhielt ich Einsicht erst nach Abschluß meiner Arbeit. Sie enthält eine zutreffende Schilderung der Herzensbindung an den Meister. Dem Verfasser habe ich für die freundliche Zustellung zu danken.

Es wäre nun nicht fehl am Platz und nicht ohne Reiz, den Gründen nachzugehen, warum sich seit den längst verflossenen Tagen, da ich mich dem Studium des Islams verschrieben hatte, bis heute an der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, mit den morgenländischen Bibliotheken und Buchhandlungen in direkten Kontakt und normalen Geschäftsverkehr zu treten, nichts geändert hat. Einige sind leicht zu erkennen, diese sind aber mit anderen verflochten, die tiefer sitzen und die man sorgfältiger aufspüren müßte, als es in einem Vorwort möglich und schicklich ist. Ein unüberwindbares Hindernis scheinen die veralteten Vorstellungen zu bilden, die man im Morgenland von seinem Kulturbesitz hat. Für ein Bewußtsein, daß man zur Dritten Welt gehört, zählen natürlich die Beweise sowohl für die Überlegenheit wie die für die Unterlegenheit doppelt. Die ersten sucht man vor fremdem wissenschaftlichem Zugriff gern zu schützen, um den westlichen Vorsprung nicht noch zu vergrößern, und die zweiten möchte man eher verbergen, um sie möglichst zu vergessen und vergessen zu machen. Oft drängen sich dann nationalistische und religiöse Überlegungen in den Vordergrund und verhindern erst recht die Einsicht, daß man mit diesen geistigen Gütern auch ganz gewöhnliche Geschäfte machen kann, womit bei ordnungsgemäßem Ablauf sogar beiden Parteien, den beati possidentes und den Kunden, geholfen wäre. Hiezu wäre allerdings ein geschulter und zuverlässiger Angestellten- und Beamtenapparat erforderlich und müßte auch die einwandfreie Verkaufs- und Zahlungsmoral gewährleistet sein, denn wer möchte schon

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000012

andere gerichtlich belangen müssen oder selbst von anderen belangt werden? Daher sind hier Vorsichtsmaßregeln zu treffen und muß der Geldverkehr geebnet und geordnet sein. Davon sind wir heute so weit entfernt wie vor sechzig Jahren. Daher verspreche ich mir vorläufig nicht viel von den ägyptischen Plänen einer offenen, großzügigen Riesenbücherei, die auch uns zugute kommen könnte. Wie umständlich ist es doch immer noch mit der Einrichtung in Istanbul. Daher auch meine Verwunderung über den im Erscheinen begriffenen globalen Katalog der islamischen Handschriftensammlungen *Al-Furqan. World Survey of Islamic Manuscripts*, der uns in dem Glauben wiegt, daß wir an alle diese schönen Sammlungen so leicht herankämen. Ich bin schon auf einen höflichen Brief an das Institute of Ismaili Studies mitten in London ohne Anwort geblieben.

Eine andere Schwierigkeit, der ich nun mit meinem fertigen Buch gegenüberstehe, ist die der Verständigung. Lassen wir die rein sprachlichen Schranken und Mißverständnisse beiseite, so ist es in meinem Fall vor allem die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter denen über Religion gesprochen wird. Dabei geht es nicht um den Gegensatz zwischen Bekenntnissen — ich bekenne nichts — sondern um den Gegensatz zwischen Bekenntnis und Wissenschaft. Begreiflicherweise fühlt sich ein Bekennender von einem Nichtbekennenden leicht angegriffen und verletzt, wenn er sieht, wie dieser seine heiligsten Überzeugungen ohne Scheu wie eine Ware des Alltags um- und umdreht. Der Gegensatz, so unaufhebbar er ist, liegt aber nur in der Polarität zwischen Betrachtendem und Betrachtetem, zwischen Subjekt und Objekt, und tritt zwangsläufig auch in einer einzigen Person in Kraft, sobald diese unvoreingenommen sich selbst unter die Lupe nimmt und sich damit, wie man sagt, objektiviert. Natürlich arbeite ich bei meinen Untersuchungen mit meinen beschränkten Kenntnissen, aber ich wäre mißverstanden, wenn man mir unterschöbe, ich wolle einen Krieg der Standpunkte entfesseln. Ich bin vielmehr für jeden Gedanken, der mir den Blick auf die Dinge schärft, dankbar, aber unantastbar darf für jemand, der sich ehrlich um die Wahrheit bemüht, nichts sein, solange er damit nicht gegen die Moral verstößt. Das ist ein Grundprinzip der Aufklärung, die leider — Gott sei's geklagt — teuflisch ist.

Wenn ich nämlich Rechenschaft darüber abzulegen hätte, was ich in diesem Band zu leisten mir vorgenommen, würde ich sagen: mir selber

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000013

und andern Skeptikern etwas nicht gleich Durchschaubares in der islamischen Mystik verständlich und sachlich begreifbar zu machen, und würde zweierlei hinzufügen: Ich wollte keine Geschichte der Naqšbandiyya schreiben und keine Bestandsaufnahme ihrer Lehren und Bräuche liefern. Mein Ziel war einzig und allein, zwei Eigentümlichkeiten ihres Denkens und Verhaltens so darzustellen, daß sich ein Außenstehender (wie auch ich einer bin) ein hinlängliches Bild davon machen kann und weiß, wovon er redet, wenn er sich dereinst die Frage nach dem Ursprung und der Verbreitung sowie nach den Ursachen von Wandlungen der beiden im Untertitel genannten Erscheinungen vorlegt oder wenn er sonstwie und auch anderwärts einmal der Vergegenwärtigung des mystischen Lehrmeisters bei einem seiner Schüler oder dem Anspruch eines Mystikers, allein mit seinem geballten Willen bei anderen im Inneren und Äußeren etwas Böses oder Gutes anrichten zu können, begegnet. Ich hatte dabei nur die Tatbestände dieser beiden Erscheinungen, ihre Form und Funktion im Auge und wollte mehr ihre Idee als ihre Geschichte sichtbar machen. Angesichts mancher nicht benutzter oder noch nicht einmal bekannter Quellen und mangels der nötigen Vorarbeiten in der Feldforschung kann mein Versuch — eine reine Schreibtischarbeit aus zumeist arabischen und persischen Unterlagen — aber nur eine Art restauro povero sein, eine erste notdürftige Entstaubung des Gesichts der beiden auffälligen Verhaltensweisen, die unter der doppelten Patina öfteren Verschweigens durch die Naqšbandiyya selber und unserer Unaufmerksamkeit und Verkennung vernachlässigt und mehr oder weniger übersehen worden zu sein scheinen. Die Ausnahme bilden Michel Chodkiewiczens Aufsatz *Quelques aspects des techniques spirituelles dans la* ṭarīqa *Naqshbandiyya* und Butrus Abu-Mannehs Abhandlung Khalwa *and* rābiṭa *in the Khâlidî Suborder* in dem erwähnten Sammelband *Naqshbandis* sowie Arthur F. Buehlers Dissertation, die aber für meine Arbeit zu spät kam. Um so mehr freuen mich die Übereinstimmungen. Was die beiden von mir behandelten Phänomene miteinander verbindet, ist, von uns aus gesehen, der Glaube an eine rätselhafte Energie, durch die sich willentlich oder unwillentlich Eigenschaften und Zielsetzungen eines Menschen ohne Benutzung der gewohnten Verständigungsmittel in einem anderen zur Auswirkung bringen oder reproduzieren.

Es bleibt mir für die vielfache Hilfe und die unzähligen Handreichungen auf bibliothekarischem Gebiet, für die Herstellung der nötigen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000014

menschlichen Verbindungen, für turkologische Auskünfte und vieles andere mehr sowie für die Erstellung der Indices Frau Dr. phil. Gudrun Schubert herzlich zu danken. Bei einem Teil der Korrekturlesung stand mir freundlicherweise Frau Dr. phil. Dorothea Duda (Wien) zur Seite, wofür ich auch ihr Dank schulde. Für die speditive Computereingabe und für die Geduld mit meinen ewigen Nachträgen und unvermeidlichen Änderungen drücke ich Frau lic. phil. Monika Winet meine bleibende Erkenntlichkeit aus. Dank gebührt ferner Herrn Mag. Kai Uwe Karl Baumbach für seine Beratungen zur Manuskriptgestaltung, für seine Mithilfe an den Indices und für seinen sachkundigen Einsatz bei der Drucklegung. Frau Prof. Dr. Erika Glassen, Direktorin des Orient-Institutes der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, danke ich ergebenst für ihre spontane Bereitschaft, meine Arbeit in die Reihe der *Beiruter Texte und Studien* aufzunehmen, und für die nie erlahmende Anteilnahme, mit der sie den ganzen Werdegang des Buches begleitet und gefördert hat.

Basel, im Sommer 1994 Fritz Meier

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000015

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000016

I. DIE HERZENSBINDUNG AN DEN MEISTER

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000017

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000018

1. Zur Herkunft

Die Bedeutung des arabischen Wortes *rābiṭa* (Pl. *rawābiṭ*) reicht von der unbestimmten „Beziehung" bis zu der präzisen engen „Bindung", zum „Zusammenhalt", „Zusammenschluß", meist einzelner Menschen oder ganzer Menschengruppen, Nationen u. ä. Heute ist viel von kulturellen und politischen *rawābiṭ* die Rede. *Rābiṭat al-ǧinsiyya* ist in älterer Zeit „Artverwandtschaft" oder „Verwandtschaftsband"[1], *rawābiṭ ǧinsiyya* sind in neuerer Zeit „sexuelle Beziehungen". In der Grammatik ist *rābiṭa* die „Copula". In ṣūfischer Gesellschaft und verwandten Zusammenhängen, besonders im islamischen Westen, kann *rābiṭa* eine „Klause" für einen oder mehrere Fromme, die sich dahin zurückziehen wollen, bedeuten, etwa gleich *zāwiya*.[2] Im folgenden soll nicht davon, sondern von einer ganz anderen ṣūfischen *rābiṭa* die Rede sein, von einer besonderen „Beziehung" oder „Bindung" zwischen Meister und Schüler in der Ṣūfik.[3]

Die Anfänge, soweit sie für uns in Betracht kommen, sind rasch erzählt. ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī (gest. 561/1166) hätte die Gewohnheit, zu einem fremden Besucher bis an die Tür hinauszugehen und sich mit ihm zu unterhalten, einen Ṣūfī oder Faqīr aber nur kurz zu begrüßen und dann sich wieder zurückzuziehen. Er sagte: Weil ich zum Faqīr eine Herzensbindung *(rābiṭa qalbiyya)* habe, kann ich mich bei ihm auf die Übereinstimmung der Herzen beschränken und den äußeren Höflichkeitsaustausch unterlassen.[4] Es handelt sich um die innere Beziehung zwischen ʿAbdalqādir und einem beliebigen Ṣūfī, nicht unbedingt zu einem Schüler.

---

1 Suhrawardī: *ʿAwārif*, 378/übers. Gramlich: *Die Gaben der Erkenntnisse*, 464.

2 Doutté: *Les marabouts*, 30–31. Meier: *Almoraviden und marabute*. In: Die Welt des Islams NS 21, 1983, 94–95; vgl. ib. 86, 120–123, 128–129.

3 Erwähnt von Annemarie Schimmel: *Sufismus und Volksfrömmigkeit*. In: *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 25, 3: Der Islam, III Islamische Kultur — Zeitgenössische Strömungen — Volksfrömmigkeit. Kohlhammer 1990, 181.

4 *ʿAwārif* 285–286/übers. Gramlich 355. Vgl. hiernach S. 76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000019

Etwas später schreibt Naǧm ad-dīn al-Kubrā (gest. 618/1221) den Novizen die Befolgung von zehn Grundsätzen vor, deren erste acht er als den „Weg des Ǧunayd" (gest. 298/910) bezeichnet und die dann manche, in Abhängigkeit von Kubrā, wieder aufgenommen haben. Eine dieser acht Regeln ist die dauernde Bindung des Herzens an den Meister *(rabṭ al-qalb bi-š-šayḫ)*.[1] Kubrā verstand darunter die rückhaltlose Ergebung in den Willen des Meisters, der einem den Weg zeigt und gezielt oder auch bloß durch seine eigene Art auf einen einwirkt. Er will damit wohl aber auch sagen, daß der Novize dem Meister nicht nur sklavisch gehorchen, sondern sich ihm auch gefühlsmässig anschliessen soll, sonst wäre hier kaum das Herz mit ins Spiel gebracht. Er spricht das jedoch nicht aus und nennt das auch noch nicht eigentlich *rābiṭa*, ja in einer selbstverfaßten persischen Darstellung der gleichen Regeln beschränkt er sich bei diesem Punkt darauf, dem Novizen den Umgang mit Frommen ans Herz zu legen und die Schulung bei einem Meister zu empfehlen.[2] In andern Bedeutungen, die hier nicht weiter zur Debatte stehen, kommt *rābiṭa* bei Kubrā durchaus vor.[3] Erst sein Schüler Abū l-Mu'ayyad al-Muwaffaq b. al-Maǧd (oder Muḥammad) al-Ḫāṣī al-Ḫuwārizmī (gest. 634/1236–37), der als erster Kubrā ausschreibt, kommt in diesem unserem Zusammenhang direkt auf die Liebe zum Scheich zu sprechen. Er

---

1 *Fawā'iḥ al-ǧamāl* 6. Einleitung dazu S. 48–49 *(Risāla ilā l-hā'im)*. Meier: *Der unbekannte schriftsteller al-Muwaffaq al-Ḫāṣī*. In: Der Islam 66, 1989, 325. In den Regeln *Ādāb al-murīdīn* des Abū n-Naǧīb ʿAbdalqāhir as-Suhrawardī (gest. 563/1168) findet sich noch nichts dergleichen. — Zur Verhinderung von Mißverständnissen sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß *rabṭ* „Bindung", mit *zadan* „schlagen" verknüpft, bei dem Čištīscheich Gēsūdarāz (gest. 825/1422) und seinem Sohn Miyān Bara den Akzent *(ḍarb)* bedeutet, den man beim „Gottesgedenken" (*ḏikr* im weitesten Sinn) auf einzelne Teile der Formeln legt, um die Wirkung zu verstärken. Gēsūdarāz: *Maǧmūʿa-i yāzdah rasā'il* (sic), ed. Sayyid ʿAṭā Ḥusayn, lith. Hyderabad-Deccan 1360, *Risāla-i aḏkār-i čištiyya*, durchgehend. Zu *ḍarb* s. *Fawā'iḥ al-ǧamāl*, Einleitung 202–203. Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre*, 396–407. Hermann Landolt: *Nūruddīn Abdurrahmān-i Isfarāyinī (1242–1317): Kāshif al-Asrār*, Teheran 1980 (McGill University), Introduction 25–26/2. Aufl. *Le Révélateur des Mystères, Kāshif al-Asrār*, Verdier 1980, Étude préliminaire 46–48.

2 *Risālat us-sā'ir il-ḥā'ir il-wāǧid ilā s-sātir il-wāḥid il-māǧid*, ed. M. Molé: *Traités mineurs de Naǧm al-Dīn Kubrà*, Extrait des Annales Islamologiques IV, 1963, 54–56/ed. Masʿūd-i Qāsimī, Teheran 1361, 37–39.

3 *Fawā'iḥ* 36, 43, 106. Rückweis auf Kubrā auch bei Michel Chodkiewicz: *Quelques aspects des techniques spirituelles dans la ṭarīqa Naqshbandiyya*, in *Naqshbandis* 75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000020

erinnert an die Wiedergeburt im Geist, die ein Novize durch den Scheich erlebe, und gesteht, daß sich seine Liebe zu Kubrā unter dessen Führung vollendet habe: „Und wieso sollte ich ihn nicht lieben, ist er doch der bessere der beiden Väter! Der Väter sind zwei: ein Vater der Zeugung *(wilāda)* und ein Vater der Belehrung *(ifāda)*. Der erste ist der Vermittler des körperlichen Lebens, der zweite der Vermittler des geistigen Lebens. Der erste bewahrt dich vor dem Feuer des Diesseits, der zweite vor dem Feuer des Jenseits. Der Vater der Zeugung erzieht die Seele *(nafs)*, also die Schale, der Vater der Belehrung das Herz, also den Kern der Schale. Darum muß man den Meister im Bittgebet dem leiblichen Vater vorangehen lassen und muß den Scheich mehr lieben als den Vater."[1] Ḫāṣī fordert eine Liebe der Dankbarkeit zum Lehrer.

Ein anderer Jünger Kubrās, Naǧm ud-dīn-i Rāzī (Dāya, gest. 654/1256) setzt an die Stelle der Bindung des Herzens an den Meister die „Beobachtung des Herzens des Meisters" *(murāqabat-i dil-i šayḫ)* und meint damit das Lauern auf eine geistige Nahrung, die er aus dieser Quelle oder über diese Quelle von Gott erwartet.[2]

Kubrās Urenkelschüler Abū l-Mafāḫir Yaḥyā Bāḫarzī (gest. 736/1335–6) bringt die acht Regeln genau und auch in der gleichen Reihenfolge im Rahmen der zehn Grundsätze Kubrās und bleibt bei dessen „Bindung des Herzens an den Scheich", nennt den Meister auch Freund oder Begleiter *(rafīq)* des Novizen „auf diesem Weg", sieht in ihm aber nur den gewiegten Lehrer, der den Schüler auf die verschiedenen Stufen der Erleuchtung führt, ohne im geringsten eine Gefühlsnote anklingen zu lassen.[3] Zentral ist für ihn nicht etwa eine Liebe, sondern wieder nur die Erwartung, die man auf den Scheich setzt.

---

1 *As-salwa fī šarā'iṭ al-ḫalwa*, Hs. Saray, Ahmet III 1416, 62a–63b. Der Satz wird später öfters zitiert.

2 Naǧm-i Rāzī: *Miṣṣād ul-'ibād*, ed. Riyāḥī, Teheran 1352, 284–285/ed. Ḥusayn al-Ḥusaynī an-Ni'matullāhī, Teheran 1312, 158. Landolt: *Nūruddīn Abdurrahmān-i Isfarâyinī*, Teheran 1980, Introduction 28/Verdier 1986, Étude préliminaire 51. Zu späteren Rückgriffen auf die *Miṣṣād*stelle s. Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre*. AKM XXXVI, 2–4, 1976, 247.

3 Bāḫarzī: *Awrād ul-aḥbāb wa fuṣūṣ ul-ādāb* [Teil II], Teheran 1345, 317, 11–19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000021

Nūr ud-dīn ʿAbdurraḥmān-i Isfarāyinī-i Kasirqī[1] (gest. 717/1317), Urenkel- und Enkelschüler Kubrās, beschreibt die acht Regeln, die er etwas verändert, als Vorschriften für das Gottesgedenken *(ḏikr)* und ersetzt die Herzensbindung an den Scheich durch die Forderung eines vollkommenen Meisters mit untadeliger geistiger Abstammung vom Propheten.[2] In einem späteren Abschnitt verlangt er, daß der Novize das Herz des Meisters an sich binde, d. h. durch sein Verhalten die Zuneigung seines Meisters zu gewinnen suche,[3] aber nicht daß er, umgekehrt, sein Herz an den Scheich binde.

Kasirqīs Schüler ʿAlāʾ ud-dawla-i Simnānī (gest. 736/1336) kehrt dann aber wieder zu *rabṭ-i dil* oder *rabṭ-i qalb bā šayḫ* zurück. Er hält sie für die schwierigste, aber nützlichste Regel und nennt sie endlich *rābiṭa* in dem Satz: „Erleidet — was Gott verhüte — die(se) *rābiṭa-i šayḫī* (die Bindung an den Meister) eine Schwäche, so zeigt sich unfehlbar auch eine Schwäche in der *rābiṭa-i nabawī* (in der Bindung an den Propheten)", doch nur die Ausrichtung auf einen einzigen bestimmten Meister, auf einen einzigen bestimmten Propheten, eine einzige bestimmte Gebetsrichtung gewährleiste die Erkenntnis auch der Einzigkeit Gottes.[4] An anderer Stelle hebt er die drei Regeln als die schwierigsten hervor: die dauernde Abwehr der Einfälle, die Bindung des Herzens an den Scheich und die Zufriedenheit mit allen Schickungen Gottes.[5] In der Sache, nicht in der Ausdrucksweise, sind wir damit gerade so weit, wie hundert Jahre früher schon Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī (gest. 632/1234) gewesen war, der darüber folgendes sagte: „Wenn der Novize einen Seitenblick auf einen andern Meister wirft, ist seine Schülerschaft bei seinem eigenen Meister nicht lauter, das Wort seines Meisters dringt nicht in ihn, und das Innere des Novizen ist nicht dafür reif, daß der Zustand des Meisters auf ihn übergeht *(sirāya)*. Je überzeugter der Novize von der Einzigkeit seines Meisters in der Erziehung ist und je klarer er dessen Vorzug kennt, um so stärker wird seine Liebe. Liebe und Vertraulichkeit bilden das Bindeglied

1 Nach einem Artikel von ʿAzīzullāh-i Ğuwaynī in der Zs. Āyanda 15, 1989, 539–541, sollte statt Isfarāyin Isfarāʾīn mit langem *ī* gesprochen und geschrieben werden.

2 Landolt: *Nûruddîn*, pers. Text in beiden Auflagen 133–134/franz. 1. Aufl. 21/2. Aufl. 39.

3 Landolt: *Nûruddîn*, pers. Text in beiden Auflagen 136–139.

4 Simnānī: *Opera minora*, ed. Thackston, 123, šarṭ-i haftum.

5 *Opera minora* 250, Nr. 50/*Čihil maǧlis*, ed. Hirawī, Nr. 39, S. 253/übers. Cordt Nr. 39, S. 216.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000022

(wāsiṭa) zwischen Novize und Meister, und je nach der Stärke der Liebe findet die Übertragung des Zustandes (des Meisters auf den Schüler) statt, denn die Liebe ist das Zeichen gegenseitiger Bekanntschaft, die gegenseitige Bekanntschaft ist das Zeichen der Artverwandtschaft *(ǧinsiyya)*, und die Artverwandtschaft zieht den Zustand oder einen Teil des Zustandes des Meisters in den Schüler herüber".[1] Suhrawardī nennt also Liebe und Vertraulichkeit mit dem Meister „Zwischen- oder Bindeglied" und hält ihr Bestehen für die notwendige Voraussetzung dafür, daß der innere Zustand des Meisters auf den Novizen abfärbt.

Damit sind einige wesentliche Elemente, die die *rābiṭa* der Naqšbandiyya spätestens vom 8./14. Jh. an kennzeichnen, schon bei Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī vor 632/1234 belegt: die Liebe zum Meister und die Hoffnung auf eine Übertragung des ausgereiften inneren Zustandes des Meisters auf den Zögling. Natürlich macht eine Entlehnung im Sprung über Generationen zurück bei Büchern keine Schwierigkeit. Aber wie wir teilweise schon gezeigt haben und weiter noch zeigen werden, lief der Strom der Überlieferung und der Praxis auch an der Oberfläche ununterbrochen und breit weiter. Spuren der Bekanntschaft der Naqšbandiyya mit Traditionen von Suhrawardī über dessen persischen Bearbeiter Maḥmūd-i Kāšānī (gest. 735/1335) und mit der Linie Kubrās über dessen Schüler Naǧm-i Rāzī (gest. 654/1256) lassen sich in Muḥammad-i Pārsās (gest. 822/1420) Sammlungen der Aussprüche Ḫwāǧa-i Naqšbands nachweisen.[2] Der späte Muḥammad b. Sulaymān al-Ḥanafī al-Baġdādī (gest. 1234/1818–19) zitiert mit Namen Kubrās „Bindung des Herzens an den Meister".[3] Die *rābiṭa* der Naqšbandiyya war im Strom der ṣūfischen Lebenskultur, an den die Naqšbandiyya herantraten, schon vorzufinden, wurde von ihnen aufgefischt, in ihr Erziehungssystem eingegliedert und aufgewertet. Wir wollen nun zusehen, wie sie sich, im naqšbandischen Milieu zu besonderer Geltung gebracht, als eine eigene Methode der

---

1 *ʿAwārif* 287/übers. Gramlich 356. Gramlich übersetzt hier *wāsiṭa* sachlich richtig mit „Band" und ebenso *ʿurwa* arab. 287/deutsch 357. Dementsprechend kann auch etwa der Scheich als *rābiṭa* bezeichnet werden, insofern er die *wāsiṭa* zwischen dem Novizen und Gott ist. Kumušḫānalī: *Ǧāmiʿ al-uṣūl*, 209, 15.

2 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 79–80.

3 *Al-ḥadīqa an-nadiyya fī ādāb aṭ-ṭarīqa an-naqšbandiyya*, am Rand von ʿUṯmān b. Sanad al-Wāʾilī an-Naǧdī: *Asfā l-mawārid min salsāl aḥwāl al-imām Ḫālid*, Kairo 1313/1896, 28. Druckfehler Bakrī statt Kubrā.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000023

Novizenerziehung und der Scheichverehrung durchgesetzt hat. Ausstrahlungen auf andere Orden und Parallelentwicklungen bei diesen können wir gegebenenfalls nur kurz streifen.

Um den nicht speziell vorgebildeten Leser nicht zu verwirren, sei angemerkt, daß die Form *naqšbandiyya* (und ähnliches) zwei Bedeutungen hat, eine pluralische und eine singularische, und daher auch von mir im Deutschen bald als Plural, bald als Singular behandelt wird. In der Mehrzahl steht Naqšbandiyya für *as-sāda an-naqšbandiyya* „die Herren Naqšbandī", in der Einzahl für *aṭ-ṭā'ifa/ṭarīqa an-naqšbandiyya* „der Naqšbandīorden". Wenn Saiyid Athar Abbas Rizvi in seiner *History of Sufism in India*, New Delhi repr. 1983–86, Naqshbandiyya auch als Einzahl (becoming a Naqshbandiyya u. ä.) braucht, so muß das als Kürzel für a Naqshbandiyya dervish aufgefaßt werden. Die Franzosen schreiben oft umgekehrt den Plural ohne s in les şeyh nakşbendî contemporains. Das alles hat nichts ausschließlich mit den Naqšbandiyya zu tun, sondern gilt auch bei anderen vergleichbaren Namen.

In der Umschrift konnte ich nicht ganz konsequent sein. Ich weiß zum Beispiel nicht, wann man im Persischen vom arabischen Harawī zu Hirawī überging. Das postvokalische *d̲* (statt *d*) habe ich, gleichsam in historischer Schreibung, bis spät beibehalten, obwohl es in Mittelasien schon um 600/1200 in der Aussprache erhärtet war. Die alten Maǧhūlvokale *ē* und *ō* habe ich dem Osten zuliebe weiterleben lassen (Tabrēzī u. ä.). Für die auch sonst allenthalben entstandenen Schwankungen und Unregelmäßigkeiten bitte ich um Verständnis und Nachsicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000024

2. *Ṭarīq-i rābiṭa*

Der Scheich als Geliebter

Die Naqšbandiyya wird als eine Fortsetzung und Erneuerung der alten Linie der sogenannten *ḫwāǧagān* „Herren" betrachtet, als deren Hauptvertreter ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī/Ġuǧdawānī gilt, dessen Todesdatum zwischen 575/1179 und 617/1220 schwankt[1] und dessen Gentilicium in verschiedenen Aussprachevarianten erscheint. Der Ort, nahe Buḫārā gelegen, heißt bei Yāqūt Ġuǧduwān, bei Samʿānī, Ibn al-Aṯīr, Suyūṭī Ġuǧdawān, bei Zayn ul-ʿābidīn-i Šīrwānī: *Bustān us-siyāḥa*, lith. Teheran 1315, 404, Ġiǧdiwān, in seinen *Ḥadāʾiq us-siyāḥa*, Teheran 1348/1969, 343, Ġiǧdawān; Maʿṣūmʿalī Šāh: *Ṭarāʾiq ul-ḥaqāʾiq*, lith. Teheran 1319/1901, 3, 324, rekapituliert Yāqūt *(Marāṣid al-iṭṭilāʿ)* und *Bustān us-siyāḥa*. In der türkischen Übersetzung von Ḫwāǧa-i Naqšbands Vita *Anīs uṭ-ṭālibīn wa ʿuddat us-sālikīn* des Ṣalāḥ b. Mubārak-i Buḫārī[2] lautet das Gentilicium Gocdu-

---

1 Das Datum 575/1179 oder 585/1189 wird beispielsweise von Ḫvācezāde Aḥmed Ḥilmī: *Ḥadīḳat ül-evliyā, (silsilet-i meşāyiḫ-i naḳşibendiyye)*, Istanbul 1318, 17, das Datum 617/1220 von Hamid Algar: *The Naqshbandī Order: a preliminary survey of its history and significance*, Studia Islamica 44, 1976, 132, und *A Brief History of the Naqshbandī Order*, in *Naqshbandis*, Istanbul-Paris 1990, 9, gutgeheißen. Vgl. hiernach S. 25, Anm. 2.

2 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 74–75. Iqbāl gibt in seiner Ausgabe der *Qudsiyya* 107 als Verfasser des *Anīs uṭ-ṭālibīn* einen Yūsuf-i Ḥāfiẓī-i Buḫārī an, der mit Ḥusām uddīn Ḫwāǧa Yūsuf-i Ḥāfiẓ-i Buḫārī identisch sein wird, den Aḥmad-i Munzawī in seinem *Fihrist-i nusḫahāy-i ḫaṭṭī-i fārsī*, Bd. 2, 1, S. 1055, unter den Verfassern von vier Schriften mit dem Titel *Anīs uṭ-ṭālibīn* aufzählt. Die vier Verfasser sind dieser Yūsuf, Ṣalāḥ-i Buḫārī, Qāsim farzand-i Muḥammad-i Ṣafāʾī-i Kātib und Muḥammad-i Pārsā, ohne daß die Beziehungen der Verfasser und ihrer Bücher zueinander beschrieben würden. Der Titel von Pārsās Buch heißt dort (wohl fälschlich) *Anīs uṭ-ṭālibīn wa-ʿuddat uṭ-ṭālibīn* (sic). Es zerfalle in 4 Teile und umfasse 2600 Verse. Auf Munzawī beruft sich Ǧalīl-i Misgarnižād: *Šarḥ-i Fuṣūṣ ul-ḥikam-i Ḫwāǧa Muḥammad-i Pārsā*, Teheran 1366, pīšguftār, hīǧdah, mit Anm. 49. Einige weitere Handschriften von Pārsās *Anīs uṭṭālibīn* zählt Halkawt Hakim: *La Confrérie des Naqshbandis au Kurdistan au XIXe siècle*, Thèse de doctorat de 3e cycle, Paris 1983, 295, No 20, auf. Stéphane Ruspoli: *Notice sur les manuscrits naqshbandī du «Fonds Molé»*, in *Naqshbandis* 58, unterscheidet eine lange

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000025

vânî und Gocdüvânî, anderwärts im Türkischen auch Gucduvânî, Gucdüvânî oder Gucdevânî. Hermann Vámbéry: *Reise in Mittelasien*, Leipzig 1873, 179, schreibt, offenbar nach ortsüblicher Aussprache, Gidschdowan, entsprechend Jürgen Paul: *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin 1991: Ġiğduwān. Ebenso schreibt Hamid Algar überall Ghijduvānī und J. ter Haar in *Naqshbandis* 91 Ghijduwānī, in *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Aḥmad Sirhindī* (1564–1624) *as Mystic*, Leiden 1992, jedoch Ghujduwānī. Ich behalte, ohne jemand schulmeistern zu wollen, die alte Lesung Ġuğduwānī bei, wie Martin Hartmann, der sinnloserweise Sam'ānī mit dessen Ġuğdawānī als Pedant beschimpft,[1] und wie Halkawt Hakim und andere. Als ersten der Reihe der *ḫwāğagān* hat schon Naqšbands Schüler Muḥammad-i Pārsā (gest. 822/1420) den alten und berühmten Yūsuf-i Hamaḏānī (gest. 535/1040–41) angesehen,[2] der eine Weile zwischen Herat und Marw hin- und herpendelte und in Marw begraben liegt. Der Orden ist also nach seiner Vorgeschichte und durch seine Erneuerung durch Naqšband, der

---

und eine kurze Fassung der Vita Naqšbands, wovon die lange die ältere sein soll, die der jüngern zur Vorlage gedient habe. Die lange stamme, „praktisch sicher", von Pārsā, die kürzere wahrscheinlich von einem seiner Schüler. Sie sind benutzt von Jürgen Paul in seinem Aufsatz *Hagiographische Texte als historische Quelle*, Saeculum 41, 1990–91, 26–43. Die beiden Fassungen sind von Hamid Algars Artikel *Anīs al-Ṭālebīn wa 'Oddat al-Sālekīn* im ersten Band der *Encyclopaedia Iranica* beschrieben. Eine Verteilung und klare Zuweisung der einzelnen gleichnamigen Schriften an die genannten Verfasser steht noch aus. Eine undifferenzierte Liste von Handschriften liefert Iqbāl in seiner Ausgabe der *Qudsiyya* 29–30. Die lange Fassung ist inzwischen herausgegeben worden und läßt keinen Zweifel, daß ihr Verfasser Ṣalāḥ b. Mubārak-i Buḫārī (gest. angeblich 793/1391) ist: *Anīs uṭ-ṭālibīn wa 'uddat us-sālikīn*, ed. Ḫalīl Ibrāhīm Ṣārı Oğlū, besorgt von Tawfīq H. Subḥānī, Teheran 1371. Diese Fassung ist auch die Vorlage der oben genannten türkischen Übersetzung von Süleyman İzzî Teşrifatî (gest. 1755) mit dem Titel *Enîsü't-Tâlibîn ve Uddetü's-Sâlikîn. Makamât-ı Bahâüddin Nakşibend.* 2. Aufl. Buhâra Yayınevi, Istanbul 1983. Ich benutze den persischen Druck Ṣārı Oğlūs, Teheran 1371 š.

1 Martin Hartmann: *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen*, Bd. 1, VI–X: *Ein Heiligenstaat im Islam: Das Ende der Caghataiden und die Herrschaft der Choğas in Kašgarien*, Berlin 1905, 309, Anm. 2. Er korrigiert damit stillschweigend seine frühere Lesung Ghağduwānī, im selben Band, V: *Mešreb der weise Narr und fromme Ketzer. Ein zentralasiatisches Volksbuch*, Berlin 1902, 159.

2 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, matn 44, 1–2/ed. Iqbāl 160, 2–3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000026

aus Qaṣr-i Hinduwān (später Qaṣr-i ʿĀrifān) bei Buḫārā stammte,[1] innerasiatischer Herkunft. Auf Ġuǧduwānī werden die acht Schlagworte zurückgeführt, die den mystischen Lebenswandel der Naqšbandiyya vorgezeichnet haben: Vergegenwärtigung Gottes bei jedem Atemzug *(hōš dar dam)*, Blick auf den Fuß *(naẓar bar qadam)*, Reisen in der Heimat *(safar dar waṭan)*, Klausur in Gesellschaft *(ḫalwat dar anǧuman)* usw.[2] Ihre

---

1 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 40, Anm. 2. Eine fröhliche Pilgerfahrt an sein dortiges Grab findet zur Roterosenzeit statt und heißt daher in Buḫārā „Roterosenfahrt" *(sayr-i gul-i surḫ)*.

2 Ġuǧduwānī selbst schreibt die hier genannten vier ersten Gebote schon Yūsuf-i Hamaḏānī zu. So sagt *Risāla-i Ṣāḥibiyya*, ed. Saʿīd-i Nafīsī, in Farhang-i Īrānzamīn 1, 1332/1953, 91, 3–4. Diese Risāla gibt als Todesdatum Yūsuf-i Hamaḏānīs den 28. Muḥarram ohne Jahr an; *Ṣāḥibiyya* 97, 7. Malik Muḥammad Iqbāl in seiner Ausgabe der *Qudsiyya* 46 gibt aus mir unbekannter Quelle den 27. Raǧab 535/1141. Ġulām Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-aṣfiyā*, 1, 530, gibt drei Daten 534, 535 und 536. Ǧāmī: *Nafaḥāt ul-uns min ḥaḍarāt il-quds*, ed. Maḥmūd-i ʿĀbidī, Teheran 1370, 381, 1, gibt 535. Ich folge Ǧāmī. Auszüge aus der *Ṣāḥibiyya* finden sich in *Qandiyya, dar bayān-i maẓārāt-i Samarqand*, ed. Īraǧ-i Afšār, Teheran 1334, 6–16. Wenn die Authentizität der *Ṣāḥibiyya* von Anfang bis Ende aufrechtzuerhalten ist, scheint eine Schülerschaft Ġuǧduwānīs bei Yūsuf-i Hamaḏānī unglaublich, da Ġuǧduwānī dann seinen Lehrer um 82 Mond-/79 Sonnenjahre überlebt hätte, falls er, wie Saʿīd-i Nafīsī behauptet, erst 617/1220 gestorben wäre (*Ṣāḥibiyya* 76). Nach einer Mitteilung der *Qandiyya* 62 soll Ġuǧduwānī einmal mit seinen Jüngern Nūr ud-dīn-i Baṣīr (gest. 646/1249) in Samarqand besucht haben, der selber ein Enkelschüler des Yūsuf-i Hamaḏānī gewesen war (52) und mit Sayf ud-dīn-i Bāḫarzī in Bruderschaft stand. Sayf ud-dīn war aber erst 585/1189 oder ein Jahr später geboren und starb 658/1260 oder ein Jahr später (*Fawā'iḥ*, Einl. 42. Ibn Abī l-Wafā': *Ǧawāhir muḍiyya*, Nr. 616). Diese späten Jahreszahlen (nach 600/1204) würden alle eine Schulung Ġuǧduwānīs bei dem schon 535/1141 verstorbenen Yūsuf-i Hamaḏānī unwahrscheinlich machen. Anderseits würde die späte Datierung von Ġuǧduwānīs Tod auf 617/1220 gut oder gerade noch passen zu der Geschichte, daß Kubrā angesichts der drohenden Gefahr Činggis Ḫāns Boten an Ġuǧduwānī in Buḫārā geschickt habe mit der Aufforderung, um die Rettung der Muslime zu beten, daß sie aber unterwegs von einer Karawane erfuhren, daß Ġuǧduwānī eben das Zeitliche gesegnet habe (*Maqāmāt-i ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī wa ʿĀrif-i Rēwgarī*, ed. Nafīsī, Farhang-i Īrānzamīn 2, 1333/1954, 16–17). Kubrā fiel den Mongolen 618/1221 zum Opfer. Die Geschichte mutet zurechtgemacht an und verdient nicht ohne weiteres Glauben. So bleibt das Todesdatum Ġuǧduwānīs offen. Hamid Algar folgt Saʿīd-i Nafīsī und nimmt 617/1220 an (in *Naqshbandis* 9 und in EI² *Naḳsh̲band*). Muʿīniyān, der Herausgeber der *Rašaḥāt* (muqaddama 49), und Aḥmad-i Ṭāhirī-i ʿIrāqī, Herausgeber der *Qudsiyya* (muqaddama 33), und Ḫalīl Ibrāhīm Ṣārı Oġlū, der Herausgeber von Ṣalāḥ b. Mubārak-i Buḫārīs *Anīs uṭ-ṭālibīn wa ʿuddat as-sālikīn*, 21, bevorzugen 575/1179. Ich neige letzteren zu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000027

Deutung ist strittig, verschieden und verschwommen.[1] Die *rābiṭa* ist nicht darunter. Aber die Zahl Acht erinnert an die acht Regeln des „Weges des Ǧunayd" bei Kubrā, wo sie angedeutet wird (hiervor S. 18).

Anders in dem Abschnitt der Entwicklung, der mit Bahā' ud-dīn-i Naqšband (gest. 791/1389) anhebt, also der eigentlichen Naqšbandiyya. Er fügte zwar noch drei weitere persische Schlagworte hinzu,[2] aber keines von ihnen betrifft die *rābiṭa*. Entscheidend scheint uns jedoch, daß in diesem neuen Zeitabschnitt der Meister, ohne den es ja nie gegangen war, eine erhöhte Bedeutung bekommt. Es werden von ihm zwar weiter gründliche Kenntnisse in der Behandlung und Seelenführung der Zöglinge verlangt, aber er wächst zusehends noch in eine Rolle hinein, wie sie 642–645/1244–1247 in Konya für Mawlānā Ǧalāl ud-dīn-i Rūmī der Wanderderwisch Šams-i Tabrēzī gespielt hat.[3] Nicht das Wandern, die Unstetheit, das Unfaßbare und Bizarre des Šams sind gemeint, sondern die Tatsache, daß dieser Mann als *sulṭān al-maʿšūqīn* „oberster der Geliebten" oder *tāǧ al-maḥbūbīn* „Krone der Geliebten" in die Geschichte

---

1 Faḫr ud-dīn ʿAlī b. Ḥusayn-i Wāʿiẓ-i Kāšifī: *Rašaḥāt ʿayn il-ḥayāt*, ed. ʿAlī Aṣġar-i Muʿīniyān, Teheran 2536/1977, 1, matn 38–50. Muḥammad Amīn al-Kurdī al-Irbilī aš-Šāfiʿī an-Naqšbandī: *Tanwīr al-qulūb fī muʿāmalat ʿallām al-ġuyūb*, Kairo 1372, 506–508. ʿAbdalmaǧīd b. Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī al-Ḫālidī an-Naqšbandī: *Al-ḥadāʾiq al-wardiyya fī ḥaqāʾiq aǧillāʾ an-naqšbandiyya*, Maṭb. Muḥammad Muṣṭafā 1308/1890, repr. Damaskus o.J., 112–118. Ṭāhirī-i ʿIrāqī gibt in seiner kritischen Ausgabe der *Qudsiyya* Muḥammad-i Pārsās Teheran 1354/1974, muqaddama 54–64, eine gute Zusammenstellung der verschiedenen Definitionen der elf Grundsätze der Naqšbandiyya. Ebenso J. Spencer Trimingham: *The Sufi orders in Islam*, Oxford 1971, 203–204, weiter Saiyid Athar Abbas Rizvi: *A History of Sufism in India*, repr. 1986 New Delhi, 1, 95–97. Vgl. Rizvi: *Shāh Walī-Allāh and His Times*, Canberra 1980, 352–354. S. Ruspoli in *Naqshbandis* 96, Anm. 3. J. ter Haar: *Follower and Heir of the Prophet*, 110–111. *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî sempozyum bildirileri*, Istanbul 1992, 191. Halkawt Hakim: *La Confrérie des Naqshbandis au Kurdistan*, 49–52.

2 *Tanwīr al-qulūb* 506. — Alle elf Schlagworte werden gewöhnlich auch in nichtpersischen Texten im persischen Originalwortlaut belassen, aber erklärt. Dazu schreibt Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī al-Ḫālidī: *Al-baḥǧa as-saniyya fī ādāb aṭ-ṭarīqa al-ʿaliyya al-ḫālidiyya an-naqšbandiyya*[2], Kairo 1319/1901, 50, unten: „Man muß wissen, daß die Ṣūfiyya Fachausdrücke haben, die die Beschreiter ihres Pfades unbedingt festhalten, kennen und deren Inhalt sie betätigen müssen. Da dieser edle Orden (der Naqšbandiyya) in Transoxanien entstanden und großgeworden ist und die Herren dieses Landes Persisch sprachen, wurden die meisten dieser Ausdrücke bei ihnen in dieser Sprache geläufig". Es folgen dann (50–54) die arabischen Erklärungen.

3 EI² Djalāl al-dīn Rūmī (Ritter).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000028

eingegangen ist.[1] Mawlānās Sohn Sulṭān Walad (gest. 712/1312) stellt ihn in eine höhere Welt, über die bloß Liebenden, höher auch als ʿAlī und ʿUmar und sagt, sein Vater habe trotz aller Bildung bei ihm neu angefangen.[2] Für die Naqšbandiyya heißt das: Der Meister in der Ṣūfik soll fortan nicht mehr nur sein Fach verstehen und den Schüler in Zucht nehmen, sondern soll in ihm auch Gefühle für sich, den Lehrer, wecken und ihn durch das Band *(rābiṭa)* der Liebe an sich fesseln. Natürlich war diese Seite der gefühlsmäßigen Beziehung zum Meister schon immer in der Schulung mitenthalten gewesen, aber jetzt ging die Theorie so weit, die Liebesbeziehung zwischen Schüler und Meister zu fordern und unter Umständen aus dem Verband der andern Erziehungsmaßnahmen herauszulösen und ihnen sogar gegenüberzustellen. Ja, es wurde möglich, bei Schülern, die anders nicht vorwärtskamen, alles auf die Karte der *rābiṭa* zu setzen und das andere zu vernachlässigen. Wer sich dann allerdings in dieser Weise vom Scheich nur mitreißen ließ, galt nicht unbedingt als geeignet, andere zu erziehen, denn zum Erziehen reichte es nicht, bloß vom Gefühl getragen zu sein, sondern es gehörte dazu, daß man die eigenen Fehler auch auszumerzen und die Ränke der Seele kennen und überwinden gelernt hatte. Das ließ sich aber, wie es scheint, entweder gleichzeitig oder nachträglich gewissermaßen von oben oder innen leichter nachholen als ohne die Hilfe der Herzensbindung zum Scheich. Es handelt sich natürlich auch nicht um den Typ des von Gott Geliebten, als den sich etwa der Suhrawardīscheich in Multān Aḥmad-i Maʿšūq (gest. 720/1320) gab. Mit der bekannten Frechheit frommer Narren, Gott etwas abzutrotzen,[3] stieg er eines Nachts in einen finsteren Fluß und beschwor Gott, ihm zu sagen, was er sei, er werde das Wasser nicht eher verlassen. Gott soll ihm geantwortet haben, alle andern Erkenner seien seine (Gottes) Liebhaber *(ʿāšiq)*, er aber, Aḥmad, sei sein (Gottes) Geliebter

1 Im Kontrapunkt etwa zu dem mystischen Dichter Ibn al-Fāriḍ (gest. 632/1235), dem der Ehrentitel *sulṭān al-ʿāšiqīn* „Herrscher (oder oberster) der Liebenden" zuerkannt wurde, weil er in seinen Gedichten die Liebe zu Gott zum Ausdruck bringt. Giuseppe Scattolin: *L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème* al-Tāʾiyyat al-Kubrā. *Essai de nouvelle compréhension.* In: MIDEO 19, 1989, 204, 210, pu.

2 Sulṭān Walad: *Waladnāma*, ed. Ǧalāl-i Humāʾi, Teheran 1316, 197–199. Hellmut Ritter: *Philologika xi. Maulānā Ǧalāladdīn Rūmī und sein Kreis.* In: Der Islam 26, 1942, 121–122.

3 Hellmut Ritter: *Das meer der seele*, Leiden 1955/2. Aufl. 1978, 159–180.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000029

(maʿšūq).[1] Die Liebe auf den Scheich zu konzentrieren bedeutete nun aber zudem, sie auf Gott zu richten und von allen anderen Gegenständen, insbesondere von anderen Menschen und falschen Göttern, abzuziehen, denn der Scheich war der Richtungsanzeiger auf Gott hin, sozusagen die Gebetsnische des Novizen.

Monismus und Dualismus

Beides, die andern Menschen und die falschen Götter, empfand man in der Naqšbandiyya nicht immer als unbedingt verschiedene Dinge. Manche konnten sich nicht befreunden mit Ibn al-ʿArabī (gest. 638/1240) und seiner Schule, wonach sich Gott und die Welt für viele nicht mehr richtig auseinanderhalten ließen. Man stellte sich herkömmlicherweise auf die Seite ʿAlāʾ ad-dawla as-Simnānīs,[2] der die Sichtbarkeit Gottes in den Erscheinungen seiner Geschöpfe bekämpfte, und man verlachte die Ṣūfiyya, die sich in den Basaren herumtrieben und sich an schönen Jungen die Augen spülten mit der Begründung, sie wollten die Schönheit Gottes in ihnen betrachten. Der ṣūfische Dichter Qāsim-i anwār (gest. 837/1433), der selber als Seinsmonist *(ahl-i tawḥīd)* galt,[3] nannte solche Leute unter seinen Schülern Schweine.[4] Es hatte sie aber schon immer gegeben, auch unter Nicht-Seinsmonisten. Šams-i Tabrēzī (verschollen 645/1247–48) hatte einen Scheich zur Rede gestellt, der in schönen Gesichtern wenig-

1 Ḥasan-i ʿAlāʾ-i Siǧzī: *Fawāʾid ul-fuʾād*, ed. Muḥammad Laṭīf Malik, Lahore 1966, 436–437. Muḥammad b. Mubārak-i ʿAlawī-i Kirmānī: *Siyar ul-awliyā*, lith. Delhi 1302/1885, repr. Lahore 1978, 472. John A. Subhan: *Sufism. Its Saints and Shrines*. Lucknow 1960, 244, 358. Über die Art solcher Beschwörungen *(munāšada)* s. Ignaz Goldziher: *Zauberelemente im islamischen Gebet*. In: *Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*. Giessen 1906, 1, 303ff. Hellmut Ritter: *Das meer der seele*, Leiden 1955/2. Aufl. 1978, 564–568. Aḥmad-i Maʿšūq ist nicht zu verwechseln mit Muḥammad-i Maʿšūq (gest. in der ersten Hälfte des 5./11. Jh.) von Ṭūs, der so heißt, weil er von Gott geliebt, überwältigt und hinangerissen, d.h. ein verrückter Heiliger war. Über ihn jetzt der Aufsatz von Naṣrullāḥ-i Pūrǧawādī: *Šarḥ-i aḥwāl-i šayḫ Muḥammad-i Maʿšūq-i Ṭūsī*, in der Zs. Maʿārif 4, 1366, 354–382.

2 Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī: *Makātīb-i šarīfa*, 55, 6–8.

3 *Rašaḥāt* 168, 7.

4 *Rašaḥāt* 453, 9–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000030

stens ein Spiegelbild Gottes sehen wollte[1]. Schon eher in Kauf nahm, ja lobte man es, wenn der Schüler den eigenen Meister in allen Dingen wahrzunehmen glaubte[2] oder ihn wenigstens in allen Zuständen zu vergegenwärtigen suchte[3] oder wenn er erlebte, daß ihm in kritischen Augenblicken der Scheich warnend[4] vor Augen trat oder rettend zu Hilfe kam, wie es einem Jünger des Saʿd ud-dīn-i Kāšġarī (gest. 860/1456) widerfahren sein soll, als er in Qūhistān (an der Ostgrenze des heutigen Persien) für seine Seidenraupen auf einem Baum Blätter abschnitt und zugleich *rābiṭa* mit seinem fernen Meister trieb: Als unter seinem Fuß ein Ast brach, soll der Meister aus dem fernen Herat behende zur Stelle gewesen sein und ihn sanft aus der Luft auf den Boden gesetzt haben.[5] Doch auch ʿUbaydullāh-i Aḥrār (gest. 895/1490) in Innerasien, der — wie ja auch der persische Dichter Ǧāmī (gest. 898/1492) — auf der Seite Ibn al-ʿArabīs stand, duldete als Meister und Geliebter bei seinen Novizen keine Rivalen.[6] Nur die Einzigkeit des Meisters entsprach der Einzigkeit Gottes. Nur über die Bindung an einen einzigen Meister ergab sich die wahre Bindung an Gott. Er glaubte auch, eine Möglichkeit der Versöhnung zwischen der „monistischen" und der „dualistischen" Auffassung des Islams zu erkennen. Er gab beiden recht und billigte der monistischen (alles ist er[7], Gott) die innere und der dualistischen (alles kommt von Gott, ist von Gott) die äußere Wahrheit zu.[8] Damit setzte er die monistische über die dualistische. Das kehrte sich dann um, als Muḥammad al-Bāqīs großer und schreibgewandter Schüler Aḥmad al-Fārūqī as-Sirhindī (gest. 1034/1624) in Delhi Simnānīs Lehre von den inneren Feinsub-

1 Aflākī 630, 12–631, 4.

2 Kumušḫānalī: *Ǧāmiʿ ul-uṣūl*, 77, 1–6/Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, II, 250, Anm. 1305.

3 Simnānī: *Opera minora*, 124, 10–11.

4 Kumušḫānalī: *Ǧāmiʿ*, 209, Regel 22.

5 *Rašaḥāt* 221, unten.

6 *Rašaḥāt* 558, 642–643.

7 Hier prononciert monistisch, nicht im erweiterten und gelockerten Sinn „Gott ist überall am Werk", wie *Asrār ut-tawḥīd* 288, 16–17, und in meinem *Bahā* 135–137. — Vgl. hiernach S. 108.

8 *Rašaḥāt* 427–428. Mein *Bahā* 453. William C. Chittick: *Spectrums of Islamic Thought. Saʿīd al-Dīn Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness*, in Leonard Lewisohn (ed.): *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, London-New York 1992, 205, Anm. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000031

stanzen[1] *(laṭā'if*, Sg. *laṭīfa)* im Menschen als Erkenntnisorganen in die Naqšbandiyya einführte und die ṣūfischen Identifikationen mit Gott als einen einseitigen, der ganzen Wahrheit nicht gerecht werdenden, vorläufigen Aspekt der Dinge, als eine Betrachtungsweise der Feinsubstanz des Herzens *(laṭīfa-i qalbī)* ausgab, die dann von den „oberen Feinsubstanzen" *(laṭā'if-i fawqānī)* korrigiert werden müsse.[2] Man hatte damit Ibn al-ʿArabī nicht ausgebootet, sondern bloß der absoluten Gültigkeit entkleidet und auf niedrigerer Stufe ins eigene System übernommen.[3] Man sah, wie Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), die Identifikationserlebnisse auf der gleichen Ebene wie den Seinsmonismus und wie das Identifikationsgefühl Mağnūns mit Laylā („ich bin Laylā"), forderte den Schritt darüber hinaus zu den „oberen Feinsubstanzen", aus deren Sicht Gott sich aus der Identität mit der Welt *('ayniyyat)* wieder löse und in die Verschiedenheit von der Welt *(ġayriyyat)* zurückkehre, und gelangte so wieder in die einfache Knechtlichkeit *('ubūdiyyat)* und zum Sklavesein *('abdiyyat)* vor Gott.[4] Dies war nach Auffassung der Nachfolger Sirhindīs die „neue *ṭarīqa*" *(ṭarīqa-i ğadīda)*.[5] Sie löste die *ṭarīqa-i aḫrāriyya* oder *nisbat-i aḫrāriyya*[6] mit ihrem Seinsmonismus innerhalb der Naqšbandiyya ab. Sirhindī glaubte, damit zur Sunna zurückzukehren. Er schreibt: „Die Theologen der Vertreter der schönen Sunna haben gesagt: Das Sein des Notwendigseienden ist ein Zusatz zu seinem Wesen *(ḏāt)*. Das Sein mit dem Wesen zu identifizieren und hinter dem Sein nicht noch ein Anderes (eben Gott) anzuerkennen, ist geistige Kurzsichtigkeit. ʿAlā' ad-dawla (as-Simnānī) sagte: Über der Welt des Seins ist noch die Welt des liebenden Königs *(al-malik al-wadūd)*".[7] Gott braucht, nach Sirhindī, im Un-

1 Vgl. Henry Corbin: *En Islam iranien*, Paris 1971–72, III, 275–355. Hermann Landolt: *Nūruddīn Abdurrahmān-i Isfarâyinî*, Teheran, Introduction 31–39/Verdier, Étude préliminaire 54–66. J. ter Haar: *Follower and Heir of the Prophet*, 90–91.

2 Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī: *Makātīb-i šarīfa*, 53–56, 90–95, 101–102, 111–119, 129–131, 143, 156–159, 165, und anderwärts. Sirhindī: *Mabda' u maʿād* 12–24. Vgl. Rizvi in *Naqshbandis* 158–159. J. ter Haar: *Follower and Heir* 32.

3 *Follower and Heir* 42.

4 *Makātīb-i šarīfa* 114, 13. J. ter Haar: *Follower*, 33, 41.

5 *Makātīb-i šarīfa* 117, 14–19; 157, 1–21.

6 *Makātīb-i šarīfa* 102, 9. *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî semposyum bildirileri*, Istanbul 1992, 148; 192.

7 Sirhindī: *Mabda' u maʿād*, 18, 1–4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000032

terschied zu allem andern, für seine Seiendheit nicht zusätzlich noch ein Sein *(wuǧūd)*, sondern ist schon mit seinem Wesen *(ḏāt)* seiend[1].

Die „neue *ṭarīqa*" ist die Ära der Muǧaddidiyya, die von Sirhindī (und letztlich Muḥammad al-Bāqī) eingeleitet wurde. Der dogmatische Umschwung konstituierte keinen neuen Orden, sondern bildete innerhalb der Naqšbandiyya nur den Anfang einer neuen Linie. Nebenher setzten auch in Indien andere Naqšbandiyya, die nicht Sirhindīs Schüler waren, dogmatisch die Aḥrāriyya fort, das heißt huldigten dem Seinsmonismus *(waḥdat al-wuǧūd)* in aller Form weiter.[2] Ihr berühmtester Gesinnungsgenosse war Šāh Waliyyullāh (gest. 1131/1719), der aber auch den Gesichtspunkt der „dualistischen" Auffassung zu würdigen wußte.[3] *Tawḥīd-i wuǧūdī* war das Fachwort für die Meinung, daß nur eins sei, während die alte von Simnānī hochgehaltene und nun von Sirhindī wieder in den Vordergrund gerückte dualistische Ansicht, daß man die Eins nur immer sich gegenüber habe und nie mit ihr zusammenfalle, *tawḥīd-i šuhūdī* „Anwesenheits- oder Sehensmonismus" hieß,[4] eine neue Form der *ma'iyya* mit besonderer Betonung nicht des Zusammen-, sondern des Getrenntseins. Es ist besonders (aber keineswegs ausschließlich) letzterem gemäß, daß Gott, der dem Menschen gegenübersteht, sich im Bewußtsein

---

1 *Mabda' u ma'ād* 38–39.

2 Rizvi: *History of Sufism in India*, 2, 193–263. Algar in *Naqshbandis* 21. William C. Chittick bezweifelt die sirhindische Überlieferung, daß schon Bāqī die seinsmonistische Linie verlassen habe, und begründet dies mit der Tatsache, daß dessen beide Söhne Ḫwāǧa-i Kalān und Ḫwāǧa-i Ḫurd, die aber beim Tod ihres Vaters erst zwei Jahre alt waren, Seinsmonisten wurden. Chittick: *Khwaja Khord's Treatise on the Gnostic.* In: Sufi. A Journal on Sufism. The Magazine of Khaniqahi Nimatullahi. 5, 1990, 11. Ġulām 'Alī 'Abdullāh-i Dihlawī: *Makātīb-i šarīfa*, findet die Anstöße zur dualistischen Wendung Sirhindīs bei Bāqī.

3 Rizvi: *Shāh Walī-Allāh and His Times*, 264–266 u. a. J. M. S. Baljon: *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī 1703–1762*, Leiden 1986, 59–62, 201. Algar in *Naqshbandis* 26. Vgl. Mir Valiuddin: *Reconciliation between Ibn 'Arabi's Wahdat-i-Wujud and the Mujaddid's Wahdat-i-Shuhud*, in Islamic Culture XXV, 1951, 43–51.

4 *Šuhūd* heißt keinesweg „Bezeugung". Das wäre *šahāda*. Also nicht eigentlich Oneness of Witnessing; Chittick: *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge.* New York 1989, 226. Yohanan Friedmann: *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity.* Montreal 1971, 59, übersetzt Unity of Appearance „Einheit des Erscheinens" und erklärt, nach Sirhindī selbst, „einen zu sehen, das heißt der Ṣūfī sieht nur einen". Apparentism bei Valiuddin: *Reconciliation*, 44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000033

des Menschen spiegelt, abzeichnet und abdrückt, soweit dieser ihn überhaupt zu fassen vermag,[1] oder daß er auf den Menschen abfärbt, natürlich ohne dabei von seiner eigenen Farbe etwas zu verlieren. Diese Ausdrücke sind alle wohlbezeugt und auch wohlüberlegt, wenn von der Gottunmittelbarkeit des vollkommenen Mystikers die Rede ist.

Im Bunde der Dritte, der beteiligte Zuschauer bei diesem Geschehen oder diesem Ergebnis, ist der gelehrige Schüler, der mit in diesen Spiegel schauen darf und dies so ausgiebig und so lang tun soll, bis er alles, was ihm der Meister geben oder zeigen kann, aufgenommen hat und ihn der Meister entläßt. ʿAbdulġafūr-i Lārī (gest. 912/1506) legt seinem Lehrer Ǧāmī einen Vierzeiler in den Mund, in dem dieser den Antrittsbesuch bei seinem Meister in Herat, dem Naqšbandī Saʿd ud-dīn-i Kāšġarī, passend zu unserer Darstellung, folgendermaßen beschreibt:

Ich erblickte einen Meister, wie es einen andern, seinem Sein Entwordenen,
unter diesem blauen Himmelszelt nicht gab.
Er war ein Spiegel, in dem sich die Widerspiegelung der Sonne des Seins (Gott)
ewiglich in der Gestalt des Ursprungs zeigte.[2]

Man kann auch sagen: Der Meister gab für den Schüler Gott wieder, und der Schüler suchte ihn zu kopieren. Oder der Schüler sah im Meister Gottes Stellvertreter und sollte lernen, dieses Amt vom Meister zu übernehmen, ohne daß einer den andern verdrängte. Während man im Islam betonte, daß die biblischen Propheten und die Gesetzgeber unter ihnen, die Gottgesandten, ihr Wissen nicht voneinander gelernt und ihren Rang nicht einer vom andern übernommen hätten, war es ausgemacht, daß der Mystiker seine Gotteserfahrung von einem Vorgänger zu lernen habe. Auch in den Fächern der theologischen Schriftgelehrsamkeit kam man nicht aus ohne Lernen. Dieses bestand aus dem Lesen von Büchern und dem Hören bei Lehrern, die dieses Wissen beherrschten, erklärten und vermehrten. Der Stoff wanderte vom Gedächtnis des Lehrers in das Gedächtnis des Schülers, von den Büchern in die Hefte. Der Mystiker wandte sich andern Dingen zu, die zwar auch in Büchern standen und

1 Der Fassungskraft des Menschen angepaßt und dafür zubereitet; Sirhindī: *Mabdaʾ u maʿād*, 42, 7–13.

2 ʿAlī Aṣġar-i Ḥikmat: *Ǧāmī*, Teheran 1320, 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000034

auch von Lehrern übermittelt wurden, die aber nicht einfach von einem Gedächtnis in ein anderes übergehen, sondern im Empfänger einen Prozeß der inneren Verwandlung in Gang setzen oder fördern sollten, an dessen Ende die Gottunmittelbarkeit des Schülers stand, worunter nicht das Wissen, sondern die Erfahrung von Gottes Gegenwart zu verstehen ist. Angestrebt wurde ein Leben aus dieser Erfahrung, das — nach dem Bilderbuch — der Meister schon führte und der Jünger ihm abgucken sollte.

Die Frage der Klausur

Wenden wir uns dem Schüler zu und vergegenwärtigen wir uns die Wege, auf denen er in der Naqšbandiyya dieses Ziel verfolgen kann! In der nachklassischen Ṣūfik (vom 4./10. Jh. an) hatte die vierzigtägige Klausur *(ḫalwa, arbaʿīniyya, čilla)* eine beherrschende Stellung in der Erziehung der Novizen eingenommen. Kubrā spricht mehrfach davon und schildert ihren Nutzen.[1] Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī widmet ihr in seinem ṣūfischen Lehrbuch *ʿAwārif al-maʿārif* drei Kapitel.[2] Ursprünglich war es eine individuelle Zurückgezogenheit in einer Zelle, die der Scheich dem Novizen je nach seinem inneren Zustand befahl und überwachte. In einem Konvent konnte der Scheich mehrere Novizen zu gleicher Zeit in verschiedene Einzelzellen setzen. Sie hatten sich darin auf ihre Formeln zu konzentrieren und am je folgenden Tag dem Scheich ihre Träume und Visionen zu erzählen. Spätestens seit dem 7./13. Jh. setzten Scheiche mit großem Zulauf ihre Novizen oft an fest bestimmten Zeiten im Jahr drei, sieben oder vierzig Tage gleichzeitig in Klausur. Zuweilen wurde der Zeitpunkt für eine solche kollektive Klausur vom Scheich beliebig gewählt oder nach dem Kalender bestimmt. Beliebt war die sog. „vierzigtägige Klausur des Moses" (*arbaʿūn* [sic, nicht *arbaʿū*] *Mūsā*), bezeugt schon von Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī für die Vergangenheit;[3] sie dauerte den ganzen Monat Ḏū l-qaʿda und die ersten zehn Tage des Ḏū l-ḥiǧǧa,

1 *Fawāʾiḥ*, Einleitung, Index s.v. Klausur. Auch in andern Schriften Kubrās.

2 *ʿAwārif*, Kap. 26–28/übers. Gramlich S. 193–210.

3 *ʿAwārif*, Kap. 28, 163/übers. Gramlich 210. Man sollte gerade hier *arbaʿū* erwarten, da *arbaʿūna Mūsā* ja „vierzig Mosesse" heißen kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000035

also bis zum Opferfest, an dem der Muslim nicht fasten darf. Aber auch der Winter, der Raǧab, Mitt-Šaʿbān, der Geburtstag des Propheten wurden zum Anlaß einer Klausur gemacht. Dies im einzelnen zu belegen würde hier zu weit führen. Man hat auch etwa zwischen der eigentlichen Klausur *(ḫalwa)* und einer leichteren „Zurückgezogenheit, Einsamkeit" *(ʿuzla)* unterschieden. In der eigentlichen Klausur durfte man nicht Koran lesen, in der bloßen „Einsamkeit" *(ʿuzlat)* durfte man.[1] Heute ist die strenge Klausur vielfach zu einer Zeremonie entartet. Die Ḫalwatiyya-Damirdāšiyya in Ägypten führen sie durch, indem gegen Ende Šaʿbān eine ausgewählte Schar in feierlichem Rahmen drei Tage in einer Reihe von Zellen verbringt.[2] Den modernen schiitischen Derwischen in Persien wird die Klausur nur noch in Ausnahmefällen, wenn sich energischere Behandlung aufdrängt, verordnet.[3]

Die Ablehnung der Klausur hat bei den Naqšbandiyya schon in ihrer Vorgeschichte, im Zeitabschnitt ihrer *ḫwāǧagān* im engern Sinne, angefangen. Ḫwāǧa-i Naqšband berichtet das merkwürdigerweise nach einem Ausspruch, in dem er die „Gesammeltheit" des Herzens als eine Perle gerühmt hat, die nur in der Abgeschiedenheit zum Glänzen komme, und führt das anonyme Wort der *ḫwāǧagān* an: „Schließ die Tür der Klausur *(ḫalwat)* und öffne die Tür des Dienens *(ḫidmat)!* Schließ die Tür des Scheichseins und öffne die Tür des Freundseins *(yārī)!* Schließ die Tür der Zurückgezogenheit *(ʿuzlat)* und öffne die Tür des Zusammenseins *(ṣuḥbat)!*"[4] Ḫwāǧa-i Aḥrār im 9./15. Jh. gab dasselbe Wort, das er abge-

1 Simnānī: *Čihil maǧlis*, ed. Māyil-i Hirawī, Teheran 1366, maǧlis 16 und 38/übers. Hartwig Cordt: *Die sitzungen des 'Alā' ad-dawla as-Simnānī*, Zürich 1977, Sitzung 16 und 38. *ʿUzla* als eine leichtere Form der *ḫalwa* findet sich auch im 2. Brief des Aḥmad b. Idrīs (gest. 1253/1837) an Muḥammad b. Maǧḏūb bei Einar Thomassen und Bernd Radtke (Hrsg.): *The Letters of Aḥmad Ibn Idrīs*, London 1993, 128/129.

2 Ernst Bannerth: *Über den Stifter und Sonderbrauch der Demirdāšiyya-Sufis in Kairo*, WZKM 62, 1969, 127, Nr. 53. Ein älteres System der Klausur der ägyptischen Ḫalwatiyya bei Frederick De Jong: *Mustafa Kamal al-Din al-Bakri (1688–1749). Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?* In: Nehemia Levtzion and John O. Voll: *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, New York 1987, 125.

3 Mündlich durch den Niʿmatullāhīscheich Dr. Ǧawād-i Nūrbaḫš. Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, II, 455.

4 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, matn 54/fehlt in der Ausgabe Malik Muḥammad Iqbāl, matn 171! — Der Inhalt der vorgestellten drei Zimmer, deren Türe man öffnen soll, ist so ziemlich der gleiche, denn auch „dienen" *(ḫidmat)* ist im Persischen *(ḫidmat-i)* nahe an „bei jemand sein". Angesprochen ist nicht der Novize, sondern der Scheich, der sich zum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000036

kürzt der gleichen Quelle *(Qudsiyya)* entnahm, dem ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī zu eigen und zitierte es in der Form: „Schließ die Tür des Scheichseins und öffne die Tür des Freundseins! Schließ die Tür der Klausur *(ḫalwat)* und öffne die Tür des Zusammenseins *(ṣuḥbat)*!"[1] Damit käme man vielleicht bis ins 6./12. Jh. zurück. Ein Grund für diese ablehnende Haltung gegenüber der Klausur wird nicht angegeben. Doch läge nahe die Annahme, daß man sich darauf besann, daß es zur Zeit des Propheten und seiner Genossen so etwas wie die Klausur nicht gegeben hatte.[2] Man käme bis in die erste Hälfte des 6./12. Jh. zurück, wenn man die ersten vier Schlagworte der Naqšbandiyya, die den Programmpunkt „Klausur in der Gesellschaft" enthalten, schon auf Ġuǧduwānīs Lehrer Yūsuf-i Hamaḏānī zurückführen dürfte, wie die *Risāla-i Ṣāḥibiyya* 91, 3–4 es tut.[3] Eine skeptische Einstellung gegen die Klausur nahmen auch die Čištiyya im 7./13. Jh. ein. Quṭb ud-dīn Baḫtyār (gest. 634/1236), ein Zeitgenosse Abū Ḥafṣ as-Suhrawardīs und Kubrās, soll seinem Schüler Farīd ud-dīn-i Ganǧ-i šakar (gest. 664/1265) erklärt haben: „Unsere *ḫwāǧagān* (hier Muʿīn ud-dīn-i Čištī und andere, uns unbekannte Autoritäten) haben sich nicht in die vierzigtägige Klausur gesetzt, weil darin das Streben nach Berühmtheit *(šuhrat)* zum Ausdruck kommt." Er befahl ihm dann aber, die sogenannte „weibliche Vierzigtägige" *(čihila-i zanāna)* durchzuführen, die darin bestand, umgekehrt aufgehängt zu bleiben, wie Abū Saʿīd-i Abī l-Ḫayr es vorgemacht hatte.[4] In derselben Befürchtung schärfte dann auch der Suhrawardīscheich Bahā' ud-dīn Zakariyyā Multānī (gest. 666/1267–68) seinen Novizen ein, daran zu denken, daß sie die Klausur (die er nicht verbot) zum Gedeihen der Religion und nicht „zum Erwerb von Berühmtheit *(šuhra)* und Namhaftigkeit *(nāmwarī)*"

Gespräch und zur Anteilnahme an den Sorgen des Novizen und der Menschen überhaupt herablassen soll.

1 *Rašaḥāt* 252, 3–4.

2 In Indien machte man den Klausuristen jedenfalls etwa den ganz verfehlten Vorwurf, Yogipraktiken übernommen zu haben. Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī: *Makātīb-i šarīfa*, 112, 6.

3 Hiervor: S. 25, Anm. 2.

4 Sayyid Muḥammad Akbar-i Ḥusaynī: *Ǧawāmiʿ ul-kalim* (Aussprüche des Gēsūdarāz), lith. Cawnpore 1356, 231, 6–pu. *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 69–70: 22. Anders hiernach S. 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000037

anträten[1]. Man hatte Angst vor der Selbstgefälligkeit, der der Klausurist wegen seiner Leistung und seiner höheren Erlebnisse in der Klausur verfallen könnte.[2] Und man dachte wohl auch an Kubrā, den sein fataler Geltungstrieb und falscher Vorsatz, nach bestandener Klausur darüber zu theologisieren und sich auf der Kanzel vor den Leuten ein Ansehen zu geben, schon am elften Tag aus der Zelle gejagt hatte und der ein andermal unter ähnlichen Umständen nur dank der übersinnlichen Hilfe seines Meisters bis zum Schluß durchgehalten hatte.[3] Šams-i Tabrēzī (verschollen 645/1247–48) sah in der vierzigtägigen Klausur, wie häufig quer, eine Nachäffung des Moses; nachdem man an der Nachfolge Mohammeds keinen Geschmack *(maza)* gefunden und sie darum nicht mehr ernsthaft durchgeführt habe, sei man Moses nachgelaufen.[4] Er hielt die Klausur für eine ketzerische Neuerung.[5] Die berühmte zeitweilige Zurückgezogenheit Mohammeds auf dem Berg Ḥirā' blieb für ihn außer Betracht; sie war Mohammeds Berufung vorausgegangen. Von Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī (gest. 563/1168) berichtet er, die Klausur habe ihn einst in Schwierigkeiten mit seinen Visionen geworfen und er habe beschlossen, einen Scheich zu Rate zu ziehen, den er aber kaum zu finden hoffen durfte. Da habe ihn eine Stimme aufgefordert, die Klausur zu verlassen und sich in der Moschee demütig den Leuten zu zeigen, damit möglicherweise umgekehrt der Gesuchte ihn entdecke.[6]

---

1 Šamīm-i Maḥmūd-i Zaydī: *Aḥwāl u āṯār-i šayḫ Bahā' ud-dīn Zakariyyā Multānī*, Rawalpindi 1974, 94; vgl. 100, 10; 106, 14–15.

2 *Tanwīr al-qulūb* 526, 13: *kibr* und *ta'āẓum*. — Die „weibliche Vierzigtägige" gehört zum Motiv des sogenannten „Männerfastens", besser der „Männerklausur", über die ich einige Angaben in *Abū Sa'īd* 22 gemacht habe. Einen weiteren Beleg liefert die dick auftragende legendäre Vita Multānīs *Ḫulāṣat ul-'ārifīn*, die Frau Šamīm-i Maḥmūd-i Zaydī in ihrem eben zitierten Buch *Aḥwāl u āṯār-i Bahā' ud-dīn Zakariyyā* 125–171 herausgegeben hat. Dort heißt das Kunststück *muǧāhada-i mardāna* „Männer-Vita purgativa". Es bestand darin, daß Multānī zehn Jahre lang jede Nacht eine Kuh vertilgte, ohne — zehn Jahre lang — auf den Abort zu gehen, weil in seinem Leib alles verbrannte wie Holz in einem Ofen (ib. 130). Die „weibliche Vierzigtägige" Quṭb ud-dīn Baḫtyārs wird in der schauerlichen Vita 154, 344 auch Multānī zugeschrieben.

3 *Fawā'iḥ* 124, und 36/Einleitung 20–30.

4 Šams-i Tabrīzī: *Maqālāt*, ed. Muḥammad 'Alī-i Muwaḥḥid, Teheran 1369/1990, 1, 171, 15–17.

5 *Maqālāt-i Šams* 1, 323, 21. Vgl. auch 1, 284, 19–20.

6 *Maqālāt* 1, 179, 13–18. Šams zieht aber an anderer Stelle den unechten Ḥadīṯ heran: ‚Wer vierzig Morgen ausschließlich und aufrichtig Gott dient, dem fließen die Quellen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000038

Die Naqšbandiyya stand seit Ġuǧduwānī und unter dem Einfluß maßgebender späterer Autoritäten auf der Seite der Gegner der Klausur. Dies findet seinen deutlichen Niederschlag in zwei Versen aus dem Verband von vieren, die von Ǧāmī stammen[1] und immer wieder zu zweit, zu dritt oder zu viert zitiert werden.[2] Die beiden Verse lauten:

Die Naqšbandiyya sind wunderbare Karawanenführer:
Sie bringen auf verborgenem Weg die Karawane zum Heiligtum.
Die Anziehungskraft ihres Umgangs reißt aus dem Herzen des Wanderers
die Einflüsterung der Klausur und den Gedanken an die Vierzigtägige.

Die Erleichterung, die der Ausfall der Klausur dem Orden verschafft, wird durch die Forderung des vierten der naqšbandischen Grundsätze allerdings wieder etwas ausgeglichen, denn die Weisung, Klausur mitten in der Gesellschaft zu halten, schmuggelt die Klausur ja wieder ein und kann ihre Durchführung sogar erschweren, da die Abgeschlossenheit in der gewöhnlichen Klausur eigentlich nur die günstigen Bedingungen schafft, die Hindernisse, die einer konzentrierten Arbeit im Wege stehen, zu beseitigen. Die unterschwellige Verschärfung, die in dem Satz von der Klausur in der Gesellschaft liegt, hat später der Čištīscheich Muḥammad b. Ǧaʿfar-i Ḥusaynī-i Makkī (gest. 891/1486) gemerkt und die beiden daraus sich ergebenden Klausuren, die äußere und die innere, nach dem uns bekannten Einteilungsschema in eine „weibliche" und eine „männliche Zurückgezogenheit" *(ʿuzlat-i zanāna* und *ʿuzlat-i mardāna)* geschieden. Die „weibliche", also schwächere Zurückgezogenheit war die äußere Abschließung der gewöhnlichen Klausur, die „männliche" die innere Abschließung unter Belassung des äußeren Verkehrs mit den Menschen.[3]

---

der Weisheit aus dem Herzen über die Lippen' (*Maqālāt* 1, 187, 17–188, 3). Außerdem erzählt er die Geschichte eines Frommen, der vierzig Tage lang am Grab eines Verstorbenen, der von Gottes Gnade ausgesperrt die Welt verlassen hatte, saß, um ihm zu helfen (*Maqālāt* 1, 182, 16–17).

1 *Nafaḥāt* 417, 5–8.

2 Sirhindī: *Maktūbāt*, 1, Brief 1, 168, persisch 1, 279, 14–15/*Muʿarrab* 1, 148, 8–9. Muḥammad Saʿīd b. Aḥmad-i Sirhindī: *Maktūbāt-i saʿīdiyya*, 103, 7–9. ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī: *Al-ḥadāʾiq al-wardiyya fī ḥaqāʾiq aǧillāʾ an-naqšbandiyya*, S. 5, 13–21 (persisch und arabisch), und sonst.

3 Rizvi: *History of Sufism in India*, 1, 245. Meine Umformulierung wird, so hoffe ich, das Richtige treffen. Vgl. hiervor S. 35

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000039

Im übrigen wird später doch auch dem Naqšbandī empfohlen, beim Gottesgedenken zu Hause die Tür zur Familie zu schließen, um nicht gestört zu werden.[1]

Schon ein flüchtiger Blick auf die Berichte zeigt, daß die Grenze zwischen den Naqšbandiyya und der Klausur nie dicht war. Wenige Stichproben genügen, wobei allerdings nicht immer klar ist, ob es sich dabei um regelrechte Klausur oder zufälliges Alleinsein handelt. Ein enger Vertrauter brachte schon Aḥrār (9./15. Jh.) ein Lobgedicht des ʿAlī-i Kāšifī in eine Klausur oder Abgeschiedenheit, in der er sich aufhielt[2]. ʿAbdullāh-i Ilāhī (gest. 896/1490) soll am Grab Naqšbands zur Zeit Aḥrārs sogar neun vierzigtägige Klausuren gehalten haben[3]. Im 10./16. Jh. setzte sich der angehende Naqšbandī zum strengen Gottesgedenken[4] in eine Klausur, auch wenn sie vielleicht keine vierzig Tage dauerte, und es gab Regeln über die Form des Gottesgedenkens und über die bei den Übungen zu sprechenden Gebete[5]. Muḥammad al-Bāqī soll bei seinem Lehrer Ḫwāǧagī-i Imkangī drei Tage in Klausur gesessen haben, — Kišmī spricht unbestimmt von Klausuren[6] — und Tāǧ ud-dīn-ī ʿUṯmānī (gest. 1050/1640) machte ebenfalls eine Klausur durch.[7] Nach Tāǧ ud-dīns eigener Aussage begab sich der Novize nach der Waschung in die

---

1 *Tanwīr al-qulūb* 531, 17–532, 1.

2 *Rašaḥāt* 486, pu.

3 Hamid Algar: *Some notes on the Naqshbandī Ṭarīqat in Bosnia.* In: Die Welt des Islams, N.S., 13, 1971, 170. Über ihn s. Algar in *Naqshbandis* 17–18, und Mustafa Kara in *Naqshbandis* 303–329.

4 Über das „beschränkte", zeitgebundene Gottesgedenken s. *Fawā'iḥ*, Einleitung 202, Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden*, II, 384.

5 Qāsim-i Kātib: Titellose persische Schrift, Hs. Ms. o. 62, 6b–11b der Genfer Universitätsbibliothek.

6 Kišmī: *Zubdat ul-maqāmāt*, 140, 13.

7 Abu-Manneh in *Naqshbandis* 291, Anm. 17. Vom Gentilicium ist mir nur die Silbenstruktur einigermaßen greifbar aus einem arabischen *kāmil*-Gedicht über die Naqšbandīscheiche in Ṣāḥibzādas *Buġyat al-wāǧid* 50, 16: *al-Imkankī/Amkankī*. Vokale und *k-g* sind unklar. Doch kann auch jenes *kāmil*-Gedicht eine falsche Aussprache geben. Rizvi liest *Amkinagī* nach einem wahrscheinlich erfundenen Dorf *Amkina* bei Samarqand; in *Naqshbandis* 157. Diese Lesung ist auch etwa in Naqšbandīhandschriften anzutreffen. A. S. Bazmee Ansari in seinem Artikel *Bāḳī bi-llāh* EI² schreibt *Amkangī*, M. van Bruinessen in Der Islam 67, 1990, 161, Anm. 33, *Amkanagī*, Arthur F. Buehler: *Charisma and Exemplar, Amkanakī*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000040

Klausur, wo er sich sofort das Bild seines Scheichs vergegenwärtigte.[1] Sirhindī (gest. 1034/1624), der die Klausur verpönte, aber immerhin gesagt haben soll: „Obwohl die Klausur nicht zur *ṭarīqa naqšbandiyya* gehört, ist sie doch besser"[2] — Sirhindī nahm einmal einen Jünger, der sich in einen Kameraden verliebt hatte und diese Bindung nicht loswurde, für kurz in ein Alleinsein *(ḫalwatē)*, brachte ihm dort das Gottesgedenken im Herzen bei und bewirkte durch Konzentration auf ihn, daß er das Bewußtsein verlor und am andern Tag von seiner Leidenschaft geheilt war.[3] Ein ʿAlīmallāh b. ʿAbdarrašīd al-ʿAbbāsī al-Ḥanafī an-Naqšbandī al-Lāhawrī (gest. 1176/1762–63) zog sich jedes Jahr zusammen mit einer großen Schar für vierzig Tage auf den Berg Qāsiyūn bei Damaskus zurück.[4] In Čābahār am Golf von Oman verstehen die Naqšbandiyya das Gebot der „Klausur in der Gesellschaft" so, daß sie jedes Jahr im Ramaḍān und an den ersten zehn Tagen des Ḏū l-ḥiğğa gemeinsam, mit Einschluß des Meisters, in Klausur sitzen.[5] Die Tekke von Oglavak in Bosnien besitzt einen eigenen Klausurraum *(ḫalvetgah)*.[6] Aber die Klausur wird in Bosnien nur noch selten durchgeführt.[7] Im Naqšbandīzentrum Babussalam im nördlichen Sumatra hat der Anfänger eine Klausur durchzumachen.[8] Bei den Kurden hat mindestens der Anwärter auf den Rang eines Stellvertreters *(ḫalīfa)* des Scheichs eine *čilla* oder *ḫalwat* aufzuweisen.[9] Muḥammad Amīn al-Kurdī (gest. 1332/1914)

---

1 Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī al-Ḫālidī: *Al-bahğa as-saniyya fī ādāb aṭ-ṭarīqa al-ʿaliyya al-ḫālidiyya an-naqšbandiyya*², Kairo 1319/1901, 44, 26–27. Aus Muḥammad b. Sulaymān al-Ḥanafī al-Baġdādī: *Al-ḥadīqa an-nadiyya fī ādāb aṭ-ṭarīqa an-naqšbandiyya*, am Rand von ʿUṯmān b. Sanad al-Wāʾilī an-Naǧdī: *Asfā l-mawārid min salsāl aḥwāl al-imām Ḫālid*, Kairo 1313/1896, 88, 7–8.

2 In einer arabischen *risāla* eines Širwānī, Sammelhandschr. Basler Universitätsbibl. M VI 102, 98a, 5–7. Vgl. hier S. 129, Anm. 1.

3 Muḥammad Hāšim-i Kišmī: *Zubdat ul-maqāmāt*, lith. Cawnpore 1307/Offset Istanbul 1397/1977 (mit Nachträgen aus der Hs. Fatih 1317), 347.

4 Murādī: *Silk ad-durar*, 4, 261–262.

5 ʿAlī-i Bulūkbāšī: *Čābahār wa balūčhāy-i ān*. In: Maǧalla-i dāniškada-i adabiyyāt wa ʿulūm-i insānī (Teheran) 16, 1347–48, 534. Die Zeitangabe ist vielleicht fehlerhaft.

6 Algar: *Some notes*, WI 13, 1971, 180.

7 J. Šamić in *Naqshbandis* 673.

8 Denys Lombard: *Les tarékat en Insulinde*. In: Popovic et Veinstein: *Les ordres mystiques dans l'Islam*, Paris 1986, 154. Lombard in *Naqšbandis* 713.

9 Maarten Martinus van Bruinessen: *Agha, Shaikh and State*, 313–314/²245/deutsch *Agha, Scheich und Staat*, 325.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000041

erkennt ohne weiteres die vierzigtägige Klausur an.[1] Abū l-Bahā' Ḍiyā' ad-dīn Ḫālid (gest. 1242/1827) hatte sie als Intensivkurs für Novizen betrieben.[2] Ḫālids Schüler Aḥmad az-Zamlakānī setzte Ṣāḥibzāda und sich selbst in eine vierzigtägige Klausur in einer Zelle über dem Grab von Ṣāḥibzādas Vater.[3] Kumušḫānalī (gest. 1311/1893–94), ein bekannter Naqšbandī, zitiert aus nichtgenannter Quelle die *rābiṭa* als 22. von 25 Regeln der Klausur, setzt also die Klausur voraus.[4] Die Bindung des Herzens an den Meister war schon bei al-Muwaffaq al-Ḫāṣī (gest. 634/1236–37), dem direkten Schüler Kubrās, aus einer allgemeinen Regel für Novizen in eine Regel der Klausur *(ḫalwa)* verwandelt worden[5]. Das gleiche läßt sich von dem bekannteren Naǧm-i Rāzī sagen, der sie aber, wie wir gesehen haben, „Beobachtung des Herzens des Meisters" *(murāqabat)* nennt und sich auch sonst von Kubrā etwas entfernt.[6] Nicht anders versteht Simnānī die „acht Regeln" des Ǧunayd als Anweisung für die Klausur.[7] Und so wird die dazugehörige Herzensbindung an den Meister auch von den Naqšbandiyya etwa für die Klausur gefordert, obwohl sie bei ihnen keineswegs an diesen engen Rahmen gebunden ist.

Auch das Gottesgedenken wurde seit alters in zwei Formen geübt: als ungebundenes *(muṭlaq)* und als an bestimmte Anlässe gebundenes *(muqayyad)*,[8] zum Beispiel an die Klausur. Genau diese Zweiteilung kennen auch die Naqšbandiyya, nur daß bei ihnen die Klausur keine Klausur mehr sein sollte! Muḥammad Amīn al-Kurdī beschreibt die Novizen, wie sie gemeinsam ihren stummen *ḏikr*-Übungen obliegen. Sie sitzen beieinander, und jeder arbeitet für sich. Aber es kann zu unerwünschten Gesprächen kommen. In diesem Fall soll der Scheich den Schwätzer etwas „allein" *(bi-ḫalwa)* setzen, „nicht sehr weit, aber auch nicht zu nah, sondern in der Mitte zwischen weit und nah *(bayna bayn)*".[9] Außerdem

1 Muḥammad Amīn al-Kurdī: *Tanwīr al-qulūb fī mu'āmalat 'allām al-ġuyūb*, 9. Aufl. Kairo 1372, 493–495; 526.

2 Abu-Manneh in *Naqšbandis* 291.

3 Ṣāḥibzāda: *Buġyat al-wāǧid fī maktūbāt Mawlānā Ḫālid*, 44, apu.–pu.

4 Kumušḫānalī: *Ǧāmi' al-uṣūl*, 209.

5 *Der unbekannte schriftsteller al-Muwaffaq al-Ḫāṣī*, Der Islam 66, 1989, 325.

6 Hiervor S. 19.

7 *Opera minora* 46, 97, 120–126, 230.

8 *Fawā'iḥ*, Einl. 202. Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, II, 384.

9 *Tanwīr al-qulūb* 526, 1–3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000042

soll der Scheich eine Zelle *(ḫalwa)* für sich allein und eine andere, in der die Novizen mit ihm zusammenkommen können, besitzen.[1] Es schiene mir daher nicht ausgeschlossen, daß das alte Schlagwort „Klausur in Gesellschaft" im Lichte dieser jüngeren Nachricht auch so verstanden werden könnte, daß die Arbeit des zeitlich gebundenen Gottesgedenkens, das üblicherweise in der Klausur stattfand, in der geschilderten Form hätte „offen" vor sich gehen sollen, daß also Klausur in dieser Form zugelassen gewesen wäre, ja die Regel hätte werden sollen. Wir hätten es dann von allem Anfang an nicht mit einer abgeschafften, sondern mit einer reformierten Klausur zu tun, was anzunehmen ihre Bezeichnung ja ohne weiteres zuließe.[2] Und siehe da, nach einer Überlieferung soll Ġuǧduwānī das Gottesgedenken in Gemeinschaft laut und in der Einzelabsonderung *(infirād)* still haben durchführen lassen. Nach seinem Tod habe er dann aber auf übersinnliche Weise Naqšband die stille Durchführung auch in der Gemeinschaft befohlen. Er hätte also wenigstens in diesem Sinn nachträglich die Klausur tatsächlich in die Gesellschaft gezogen.[3] Doch s. hiernach S. 204.

Schulungswege

Die *rābiṭa* nun ist bei den naqšbandischen Theoretikern einer von drei, vier oder fünf sogenannten „Wegen" *(ṭuruq*, Sg. *ṭarīq* oder *ṭarīqa)* zu Gott und zum Entwerden *(fanā')*, wobei deren Reihenfolge in den verschiedenen Aufzählungen wechselt und keine besondere Bedeutung hat. Die Bezeichnungen der Wege sind allesamt aus der Sicht des Schülers und

1 *Tanwīr* 526, 14–16.

2 Das würde auch stimmen zu der Beobachtung, daß das Gottesgedenken in Gemeinschaft bei Naqšband das stille Gottesgedenken des Herzens war. Ruspoli: *Réflexions sur la vie spirituelle des Naqshbandī*, in *Naqšbandis* 105, apu.–ult.

3 Ṣāḥibzāda: *Al-fuyūḍāt al-ḫālidiyya wa-l-manāqib aṣ-ṣāḥibiyya*, am Rand von Ṣāḥībzādas *Nūr al-hidāya*, Kairo 1311, 7: Die Mitglieder dieser *ṭā'ifa* pflegten in der Gemeinschaft das Gottesgedenken laut und in der Einzelabsonderung still durchzuführen, dies von der Zeit ʿAbdalḫāliq al-Ġuǧduwānīs bis zu Schah Naqšband. Ihm wurde mit göttlicher Zunge vom Geist Ġuǧduwānīs die stille Durchführung sowohl in der Gemeinschaft als auch in der Einzelabsonderung befohlen, und so ist es unter den *sāda* (Naqšbandiyya) bis heute geblieben. — *Anǧuman* heißt ja auch heute oft „Verein, Vereinigung" zu einem gemeinsamen Zweck: *anǧuman-i ḥimāyat-i ḥaywānāt* „Tierschutzverein".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000043

nicht des Lehrers gewählt. Es geht dabei also nicht um die Pflichten des Lehrers, sondern um die Möglichkeiten des Schülers, das Ziel seines Strebens zu erreichen. Diese Wege sind laut einigen jüngeren naqšbandischen Quellen die folgenden:

1) *rābiṭa* „Herzensbindung an den Meister"
2) *ṣuḥba/ṣuḥbat*. Darunter ist zu verstehen der Unterricht und die konkrete Gegenwart bei dem Lehrer, dem man sich als Schüler anschließt, die Schülerschaft
3) *murāqaba* und *tawaǧǧuh*, fast Synonyme. *Murāqaba* heißt Beobachtung, *tawaǧǧuh* Hinwendung, Zuwendung. Gemeint ist mit der Beobachtung zunächst die innerliche Konzentration auf das Herz des Meisters, ein Lauern auf etwas, was sich dort tut und den Schüler angeht (vgl. hiervor S. 19). *Tawaǧǧuh* ist die Aufmerksamkeit, die man jemand zuwendet, erwartend oder beeinflussend. Sie kann sich auf den Lehrer oder sonst auf Autoritäten richten, auch auf verstorbene, aber auch vom Meister auf den Schüler gehen. Sie kanalisiert eine Empfangsbereitschaft oder ein Wirkenwollen. *Murāqaba* hat den Beiklang des Sichvertiefens und Sicheingrabens, der Versenkung. *Tawaǧǧuh* ist mehr die Orientierung. Der Gegenstand beider kann der Meister oder, vor allem bei *murāqaba*, Gott sein[1]
4) *ḏikr*. Das ist das Gottesgedenken, d. h. das Hersagen von *allāh* oder des Glaubensbekenntnisses „es gibt keinen Gott außer Gott" oder anderer Formeln, die der Scheich befiehlt. Schon seit den Zeiten vor Naqšband gab es in der Linie des Ġuǧduwānī ein Schwanken oder ein Nebeneinander zwischen dem von Ġuǧduwānī inaugurierten und dann von Naqšband erneuerten stummen Gottesgedenken im Herzen und dem lauten Gottesgedenken mit der Zunge. Die beides gestatteten und miteinander verbanden, wie Maḥmūd-i Anǧīr-Faġnawī (gest. 715/1315) und Amīr Kulāl (gest. 772/1370), hießen *ʿalāniya-ḫwānān* „Lautrezitierende",[2] die Späteren oft *ǧahriyya*, denn der laute *ḏikr* war der *ḏikr-i ʿalāniya*, der stumme *ḏikr-i ḫufya*. In der ehemaligen Sowjetunion nennt man die Naqšbandiyya als solche die „Murmler", obwohl sie ihrem

1 Eine auch für die Naqšbandiyya zutreffende Darstellung der *murāqaba* findet man bei Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, II, 424 ff.

2 *Rašaḥāt* 59–60; 95, 14–16. *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000044

ḏikr gelegentlich sogar Gesänge einverleiben.[1] In China schlugen noch im 18. Jh. Naqšbandiyya, die für den lauten ḏikr eintraten, und Naqšbandiyya, die nur den stillen ḏikr gelten ließen, einander die Köpfe ein.[2] Zur Erhaltung oder zum Wiederaufkommen des lauten Gottesgedenkens bei den Naqšbandiyya trug vielfach die Nachbarschaft anderer Orden, wie zum Beispiel der Qādiriyya, bei. Auch die Mitgliedschaft in mehreren Orden zugleich wird feste Abgrenzungen oft illusorisch gemacht haben. Das Auf und Ab und die Mischungen und Entmischungen der beiden ḏikr-Arten bei den Naqšbandiyya erinnern an ihre schwankende Einstellung zur Klausur. Ihr Unterscheidungsmerkmal hielt nicht ganz, was es versprochen hatte, oder erwies sich nicht in allen Fällen und unter jedem Gesichtspunkt als tunlich.[3] Schließlich behaupten die Naqšbandiyya, das stumme Gottesgedenken habe Mohammed den Abū Bakr, das laute den ʿAlī gelehrt,[4] und erkennen damit beides an. Die zwei Linien werden oft gezogen.[5] Für

1 Chantal Lemercier-Quelquejay: *Les tariqat au Caucase du Nord.* In: Popovic-Veinstein (ed.): *Les ordres mystiques dans l'Islam*, 42, 44–45. Alexandre Bennigsen und Fanny E. Bryan in *The Encyclopedia of Religion* 7, 363a (s.v. Islam in the Middle Volga). Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush: *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union.* London 1985, 7.

2 Joseph Fletcher: *Les «voies»* (ṭuruq) *soufies en Chine.* In: *Les ordres mystiques dans l'Islam* 20–21. Morris Rossabi in *Encyclopedia of Religion* 7, 385 (s.v. Islam in China). Später, bis ins 20. Jh., hatten sich die „Lauten" *(ǧahriyya)* in erster Linie gegen die chinesische Regierung zu behaupten. Françoise Aubin: *En Islam chinois: quels Naqshbandis?* In: *Naqshbandis* 491–572. Raphael Israeli: *The Naqshbandiyya and Factionalism in Chinese Islam*, ib. 575–587.

3 Auskunft über einige feststellbare Praxisänderungen erteilt Hamid Algar in seinem Aufsatz *Silent and vocal dhikr in the Naqshbandī order.* In *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. Albert Dietrich, Abh. Ak. Wiss. Göttingen, Philologisch-historische Kl., Dritte Folge, Nr. 98, 1976, 39–46. *A Brief History*, in *Naqshbandis* 42. Vgl. auch *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 59. Algar erwähnt auch einen Ṣūfī-i Islām (gefallen 1222/1807), der in Karōḫ bei Herat lebte und den „Lauten" *(ǧahriyya)* zugehörte, was er für diesen Fall auf den Einfluß der Yasawiyya zurückführt (*Silent and vocal dhikr* 44–45. *A Brief History*, in *Naqshbandis* 39–40. *Some notes*, WI 13, 195, Anm. 2).

4 Algar: *Silent and vocal dhikr* 41.

5 Übersichtlich bei Marijan Molé: *Autour du Daré Mansour*, REI 1959, 65. Muʿīniyāns *Rašaḥāt*-Ausgabe, muqaddama, Tabelle gegenüber S. 50. In beiden Ausgaben von Pārsās *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, Tabelle nach der muqaddama/ed. Malik Muḥ. Iqbāl, Tabelle vor den fahāris.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000045

den stummen *ḏikr* sprach sich auch Naqšbands Zeitgenosse ʿAlī-i Hamaḏānī (gest. 786/1385) aus. Nicht selten wird das technische Verfahren beim Aussprechen und Verinnerlichen der Formeln genau beschrieben, worauf wir aber nicht eintreten wollen

5) *yāddāšt*. Muḥammad Amīn definiert das Schlagwort *yāddāšt* als die dauernde Präsenz des Herzens bei Gott in allen Zuständen, ohne Künstlichkeit und ohne Anstrengung im Sinne der Vita purgativa, was erst nach allen Wegstationen des mystischen Lehrgangs zu erreichen sei. Er stellt *yāddāšt* im Unterschied zu andern an die letzte Stelle der elf Schlagworte und gibt ihm den Rang eines fünften Wegs nach *ḏikr*, *murāqaba*, *ṣuḥba* und *rābiṭa*.[1] *Yāddāšt* wird man in diesem Zusammenhang vielleicht mit „Innesein" (nämlich der Nähe Gottes) übersetzen können.[2] Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī übersetzte schon im 3./9. Jh. das arabische *ḏikr* im Sinne des Gedenkens und Vor-Augen-Habens Gottes richtig mit *yāḏ-dāšt*.[3] Bei den Naqšbandiyya stoßen sich die beiden Sprachen in diesem Begriff

---

1 *Mawāhib sarmadiyya* 92–93. Vgl. J. ter Haar: *Follower and Heir*, 109.

2 Beispiele für die Aufzählung von 3 Wegen:
Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, Nr. 286: *ḏikr, tawaǧǧuh-murāqaba, ṣuḥbat.*
Ǧalāl-i Harawī: *Risāla-i rāhnumāy-i ʿuqdagušāy*, 286–289: *ḏikr, tawaǧǧuh, rabṭ.* (Teil *rabṭ* ungenügend übersetzt von S. Ruspoli in *Naqshbandis* 101).
ʿAbdullāh-i Dihlawī: *Makātīb-i šarīfa*, 129–130: *ḏikr, ṣuḥbat, tawaǧǧuh-murāqaba* (mit Einschluß der *rābiṭa*).
Ib. 93–94: *ḏikr, murāqaba-tawaǧǧuh, ṣuḥbat* (mit *rābiṭa*).
Kumušḫānalī: *Ǧāmiʿ al-uṣūl*, 77, 1–6/Gramlich: *Derwischorden*, II, 250, Anm. 1305: *ḏikr, murāqaba, rābiṭa.*
Muḥ. Amīn al-Kurdī: *Mawāhib sarmadiyya*, 297: (Buße), stummes Gottesgedenken, *murāqaba, rābiṭa.*
Derselbe, ib. 313: *ṣuḥba, ḏikr, murāqaba.*
Beispiele für die Aufzählung von 4 Wegen:
Ḥadīqa nadiyya 86–91: *ṣuḥba, rābiṭa, ḏikr, tawaǧǧuh-murāqaba.*
Bahǧa saniyya 39–50: *ṣuḥba, rābiṭa, ḏikr, tawaǧǧuh-murāqaba* (Bearbeitung der *Ḥadīqa nadiyya*), Kumušḫānalī 72–73: Liebe zum Scheich, *rabṭ, ḏikr, tawaǧǧuh-murāqaba* (ausdrücklich nach *Ḥadīqa nadiyya*).
Beispiel für 5 Wege:
Muḥammad Amīn al-Kurdī: *Mawāhib sarmadiyya*, 92–93: *ḏikr, murāqaba, ṣuḥba, rābiṭa, yāddāšt.*

3 Bernd Radtke: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ: Das Buch vom Leben der Gottesfreunde. Ein Antwortschreiben nach Saraḫs. Ein Antwortschreiben nach Rayy*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert. Erster Teil: Die arabischen Texte. Bibliotheca Islamica 35a. Beirut-Stuttgart 1992, 184, 21 (im Brief nach Ray).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000046

Ich habe die drei bis fünf Wege absichtlich in dieser Reihenfolge zusammengestellt, um leichter die randständige Nr. 5, das *yāddāšt*, als überzählig verabschieden und die verbleibenden vier Wege 1–4, ohne zu springen, bequem einteilen zu können. Diese zerfallen in zwei Gruppen: Die ersten zwei Wege, *rābiṭa* und *ṣuḥba*, führen nur bis zum Scheich. Das Hendiadyoin oder Tandem Nr. 3, *murāqaba* und *tawaǧǧuh*, kann sich sowohl auf den Scheich als auch auf Gott richten; man kann sich sowohl dem einen als auch dem andern aufmerksam zuwenden. Nr. 4, *ḏikr*, geht ausschließlich auf Gott, denn es heißt *ḏikr allāh* „Gottesgedenken". Wenn ein Autor nur drei der vier Wege erwähnt, ist der nicht erwähnte vierte oft stillschweigend darin enthalten oder wird in einem der drei aufgezählten Wege, sogar im *ḏikr*, noch genannt. Die Aufzählung der Wege verfolgt meist nicht den Zweck, sie dem Leser oder Novizen gewissermaßen zur Auswahl zu stellen. Sie bilden eher alle zusammen ein Bündel oder stehen einer auf dem andern und spähen, wie die Bremer Stadtmusikanten, alle in die gleiche Richtung. So wenig *murāqaba* „Versenkung" von *istiġrāq* „versinken, ertrinken" immer scharf zu trennen ist, so wenig ist *tawaǧǧuh* vom Akt des Gottesgedenkens immer zu scheiden. Das eine enthält vielfach das andere oder etwas vom andern. Man kann auch fast beliebig das eine dem andern unterordnen. Man kann die Aufzählung mit einem offenen Fächer vergleichen, der breit entfaltet, was sonst ineinanderliegt.

Durch die *rābiṭa* nun, die Bindung des Herzens an den Meister, erhoffte man sich eine negative und eine positive Wirkung. Die negative sah man darin, daß durch die alles beherrschende Aufmerksamkeit, die man dem Scheich schenkte, der Einfall anderer Gedanken und die Einflüsterungen des Satans verhindert und die Gleichgültigkeit vertrieben würden.[1] Man suchte damit zwei Fliegen mit einem Schlag zu treffen: die Gleichgültigkeit zu überwinden und die siebente Klausurregel Kubrās, die dauernde Abwehr der fremden Einfälle, und auch das siebente Naqšbandīschlagwort, das „Aufpassen" *(nigāhdāšt)*[2], mitzuverwirklichen. Hier bietet sich gleich die Gelegenheit zu zeigen, daß die Wege sich sogar so überlagern können, daß sie fast zusammenfallen, eben weil der eine

1 Ǧāmī: *Nafaḥāt*, 407/*Rašaḥāt* 169. Dawsarī 221, 232, ult. *Baḥǧa saniyya* 41, 43. Kumušḫānalī 209.

2 *Rašaḥāt* 46. *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 60–62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000047

oft auch Transporte übernehmen kann, die sonst Sache eines andern sind. Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī (gest. 1240/1824), der die drei Wege *ḏikr*, *murāqaba* und *ṣuḥbat* lehrte, schreibt die eben genannte Aufgabe, ablenkenden Gedanken den Zutritt zu verwehren, der *murāqaba* zu, indem er sagt: „Das (die *murāqaba*) ist die Bewahrung des Herzens vor Einfällen und die Erwartung *(nigarānī)* der göttlichen Ausgießung, ohne Vermittlung des *ḏikr* und ohne die *rābiṭa* zum Erzieher"[1]. Dabei steht *murāqaba* für *tawaǧǧuh* zu Gott, nicht zum Scheich, was ja, wie wir wissen, beides möglich ist. Die *rābiṭa* unterstellt er dem Weg der *ṣuḥbat*, dem dritten seiner Wege. Dazu kam als negativer Erfolg die Selbstverneinung. Auf der Haben-Seite ergaben sich durch die *rābiṭa* aus der Vertreibung der Gleichgültigkeit die geistige Präsenz für das, was aus der Richtung des Scheichs kommen sollte, wiederum kaum zu unterscheiden von der sogenannten „Gesammeltheit" *(ǧamʿiyya)*,[2] und aus der Selbstverneinung die Bejahung des Scheichs, in dessen Willen man untergehen wollte.[3] Die *rābiṭa* ist demnach in gleicher Weise zweiteilig wie das monotheistische Glaubensbekenntnis „es gibt keinen Gott außer Gott", bestehend aus einer Verneinung und einer Bejahung, oder ein Analogon dazu für das Gefühl und äußerlich beschränkt auf den Meister, der Gott vertritt.

Übertragung von Eigenart und Errungenschaften auf den Schüler

Das erste, was sich der Novize vornehmen mußte, war der feste Glaube, daß sein Meister der Ort, und zwar der einzige Ort sei, an dem für ihn Gott erscheine *(maẓhar)*. Spätere Ausschau nach anderen Meistern hätte zur Folge gehabt, daß ihm die Tür zu Gott verschlossen geblieben wäre. Doch wurden Ausnahmen geduldet.[4] Der Meister war für ihn der bestimmte Punkt, wo Gott sich ihm durch Mohammed und dessen „apo-

1 *Makātīb-i šarīfa* 94, 14–15.

2 *Mawāhib sarmadiyya* 92–93; 314. Dawsarī 226–228; 231, 238.

3 *Bahǧa saniyya* 41. Dawsarī 268. Kišmī: *Zubdat ul-maqāmāt*, 42 (s. folgendes langes Zitat).

4 J. ter Haar: *Follower and Heir*, 78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000048

stolische[1] Sukzession" über die früheren Naqšbandīscheiche zu „Ausgießungen" *(ifāḍa, ṣabb)* herablassen sollte.[2] Zum Empfang dieser Gnade hatte er sich in eine Bereitstellung zu versetzen, die vielfach als „Entsprechung" *(munāsaba)*[3] bezeichnet wird, worunter man sich zunächst ein physisches „Platznehmen gegenüber" dem Meister *(muǧālasa,*[4] *muqābala,*[5] *muḥāḍāh*[6]*)* und eine gleichzeitige innere Ausrichtung auf ihn zu denken hat, zu der der Meister auch das Seinige beitrug, indem er von der andern Seite sein Herz dem Herzen des Novizen „gegenüberstellte".

Waren auf seiten des Schülers die uneingeschränkte Zuwendung und die Empfänglichkeit für das, was vom Scheich kam, hergestellt und alle Vorbehalte gegen die Natur des Scheichs, wie es sich gehörte, beseitigt, so war nach der Vorstellung der Naqšbandiyya die Voraussetzung erfüllt für eine durchschlagende Einwirkung des Scheichs auf den Schüler. Nicht nur sollten seine Worte bei ihm auf fruchtbaren Boden fallen, sondern auch die Züge des Vorbilds selbst sollten sich, wie man erwartete, im Schüler abbilden. Man behauptete, die Großen hätten gesagt: „Der vollkommene Gefolgsmann *(tābiʿ)* hat von allen Dingen seines Vorbilds *(matbūʿ)* einen Funken und ein Stück in sich".[7] Man sprach von abfärben, sich einzeichnen, abdrücken, spiegeln, übertragen *(inṣibāġ, irtisām, inṭibāʿ, inʿikās, sirāya)* u. ä. und verstand darunter und vor allem auch die Weitergabe dessen, was der Scheich seinerseits vom Propheten und von Gott erfuhr und erlebte oder wofür er den Brennspiegel bildete, mit dem er den Adepten verbrenne. Sirhindīs Lehrer Muḥammad al-Bāqī (gest. 1012/1603) schreibt: „Hast du zu jenem Derwisch (d. h. zu deinem Lehrer), in dessen Abwesenheit sein Bild deine Vorstellungskraft mit seiner

---

1 Zayn ad-dīn Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad al-Ḫwāfī (gest. 838/1435): *Al-waṣāyā l-qudsiyya*, zitiert bei Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 44, 4 v. u. –45, 12. Zu Ḫ(a)wāfī s. Brockelmann GAL S 2, 285.

2 *Nūr al-hidāya* 26, 9; 45, 12: u. a.

3 *Nūr al-hidāya* 90, 19; 91, 6.

4 *Nūr al-hidāya* 89, 15.

5 *Nūr al-hidāya* 47, 11.

6 *Nūr al-hidāya* 72, ult. Zum Ganzen vgl. Algar: *Devotional Practices of the Khālidī Naqshbandīs of Ottoman Turkey*. In: Raymond Lifchez (ed.): *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*. University of California Press 1992, 215, unten.

7 Kišmī: *Zubdat ul-maqāmāt*, 12, 13–14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000049

Gegenwart beehrt, Liebe gefaßt und ist dir der *ṭarīq-i rābiṭa* zuteil geworden, ‚Licht auf Licht', so mußt du das Betreiben des *ṭarīq-i rābiṭa* wählen, aber aufpassen, daß nichts geschieht, wodurch Mißstimmung zwischen dir und dem gesegneten Gemüt dieses Derwischs aufkommt. Du mußt deinen Willen aufgeben und darfst außer seinem Willen keinen andern mehr gelten lassen, damit du zum letzten Ziel gelangst. Kurz, bei diesem *ṭarīq* geht es um die Verknüpfung beider Seiten *(irtibāṭ-i ğānibayn)*. Das Herz eines jeden, den Abneigung *(karh)* erfaßt, verschließt sich vor einer Ein- oder Ausgießung *(fayḍ)*. Dein Inneres und der Derwisch (Meister) verhalten sich zueinander wie Spiegel und Sonne. Wie der Spiegel bei der Gegenüberstellung die Hitze der Sonne empfängt, so gewinnt dein Inneres bei der Verknüpfung *(irtibāṭ)* die Wärme des Innewerdens *(āgāhī)* Gottes, die (dazwischenliegenden) Schleier der Zeichnungen *(nuqūš)* und Bilder (*ṣuwar*, des Irdischen) werden verbrannt, und über den Weg ihrer Zwischenweltlichkeit *(barzaḫiyyat)* erreicht das Auge deines Innersten *(sirr)* jetzt die Höhe des Derwischs (=des Lehrers). Das Feuer der Liebe wird entflammt, und das Stroh des Daseins beginnt sich zu entzünden. Jetzt verhalten sich du und der Derwisch (Lehrer) wie Baumwolle und ein Spiegel, in den die Sonne scheint (=Brennspiegel)".[1] Oder, gedämpfter, bei Aḥmad b. Ibrāhīm b. ʿAllān aṣ-Ṣiddīqī (gest. 1033/1624): „So leuchtet, wenn die Sonne auf eine Mauer scheint, eine dieser gegenüberliegende Mauer ebenfalls auf wegen ihres Gegenüberliegens *(muwāğaha)*."[2] Oder wie Sirhindīs dritter Sohn Muḥammad Maʿṣūm (gest. 1079/1668) schreibt: „Lehren und Lernen in der *ṭarīqa* unserer Großen geschehen durch Spiegelung *(inʿikāsī)* und Abfärbung *(inṣibāġī)*. Der ehrliche Novize, der in der *rābiṭa* der Liebe zum Scheich als Vorbild ... (?) hat, nimmt Stunde für Stunde dessen Farbe an und reißt in Anwesenheit und Abwesenheit durch die Anziehungskraft dieser Liebe die verborgenen Geistigkeiten des Scheichs an sich, ob er das weiß oder nicht, aber Anwesenheit und Zusammensein haben dabei die noch stärkere Wirkung".[3] Die Spiegelung, Abfärbung oder Einprägung findet also, in dieser Sicht, nicht im Scheich, sondern im Schüler statt. Die Eigenschaften

1 Kišmī: *Zubdat ul-maqāmāt*, 41–42.

2 Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 51, 19–20.

3 *Muntaḫabāt az Maktūbāt-i maʿṣūmiyya-i ḥaḍrat-i Ḫwāğa Muḥammad Maʿṣūm*, lith. 1340/1921–22/repr. Istanbul 1979, 195, 1–4. Textverderbnis.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000050

des vollkommenen Scheichs spiegeln sich im Schüler und treten damit in gewisser Weise auf ihn über, allerdings ohne den Scheich wirklich zu verlassen (was gerade mit Spiegelung am allerbesten wiedergegeben wird).[1] Es kommt aber auch vor, daß die Ausdrücke, die diesen Vorgang beschreiben, wörtlich genommen und in eine Skala zunehmender Wirkungsgrade gesetzt werden. Dann ist die Spiegelung der flüchtigste Eindruck, der mit dem Wegtreten des Scheichs wieder verschwindet, die Abfärbung schon nachhaltiger und eine Einprägung oder Einzeichnung geradezu eine Veränderung des Schülers, in der sich dieser den Scheich gewissermaßen anverwandelt und seine Züge angenommen hat. Oder wie viel später ein anderer sagt: „Der Erzieher ist wie eine Dachrinne: die göttliche Ausgießung kommt auf dich hernieder aus dem Ozean (Gottes), und indem du sie festhältst, verwirklichst und beeigenschaftest du dich mit den Descriptiva des Scheichs und seinen Zuständen samt den Eigenschaften, die er hat, nach dem Satz ‚man ist mit dem, den man liebt'".[2] Oder wie Ḥüseyin-i Ḥamdī b. Ḥüseyin 1287/1870 in seinen naqšbandischen Ordensregeln schreibt: „Mit der Dauer der *rābiṭa* tritt der Zustand des Scheichs in den Novizen über *(müride sirayet edüb)* nach Maßgabe von dessen Fähigkeit und Bereitschaft, er wird Ausgießung spendend".[3]

Im einzelnen schwankten die Vorstellungen über den Vorgang, solange die Verehrer Naqšbands selbständig dachten. Eine Szene bei Kāšifī zeigt uns die drei Meinungen des Sa'd ud-dīn-i Kāšġarī, des Bahā' ud-dīn 'Umar-i Ǧaġāra'ī, dessen Todesdatum 857/1454 auch den Terminus ad quem festlegt[4], und Aḥrār. Unterwegs nach Ǧaġāra (bei Herat) seufzt Kāšġarī zu Aḥrār: Wir brauchten einen Erzheiligen *(quṭb)*, der durch eine

1 Kirchenväter hatten sich so auch etwa die „Entstehung" des Sohnes aus dem Vater vorgestellt. Der Sohn Gottes als Wort, bei dessen Aussprache der Vater nichts verlor. Harry Austryn Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers.* Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge Mass. 1956, 299.

2 *Mawāhib sarmadiyya* 315. Kürzer *Ḥadīqa nadiyya* 87/*Bahǧa saniyya* 40.

3 *Ḥasbiḥāl as-sālik fī aqwam al-masālik*, lith. ohne Ort 1287 (?), 22, 1–2. (*aqwām al-masālik* im Titel ist Druckfehler).

4 Aṣīl ud-dīn: *Maqṣad ul-iqbāl-i sulṭāniyya*, ed. Salǧūqī in seiner *Risāla-i mazārāt-i Hirāt*, 1. Teil, Kabul 1344/1965, 1, 97, Nr. 200/ed. Māyil-i Hirawī, Teheran 1351, 88. Sein Konvent und sein ehemaliges Grab liegen in Ǧaġāra, südlich von Herat. Salǧūqī ib. 2, 108. Salǧūqī: *Ḥiyābān*, Kabul 1343, 79–80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000051

Machtausübung *(taṣarruf)* in uns etwas bewirkt und uns erlöst. Ǧaġāra'ī empfängt die Ankömmlinge mit dem Einwurf: Was wollt ihr mit der Machtausübung? Machtausübung ist bei uns nichts anderes, als daß einige Schleier und Hindernisse, die der Bereitschaft (oder Fähigkeit) eines Menschen im Wege stehen, durch den Umgang *(ṣuḥbat)* mit uns beseitigt werden und seine Bereitschaft dann etwas als Gabe (von oben) entgegennimmt. Man empfängt also durch die Bereitschaft (oder Fähigkeit) das, was man erstrebt. Aḥrār sah es anders, er erklärte später: Ǧaġāra'ī hat Kāšġarī nicht richtig verstanden. Er hatte es anders gemeint. Ich würde sagen: In der *ṭarīqat-i ḫwāǧagān* gibt es eine Machtausübung der Art, daß man sich mit dem Herzen konzentriert dem Innern des Schülers zuwendet, daß dieser dann über diese Hinwendung eine Verknüpfung *(irtibāṭ)* und eine Verbindung *(ittiṣāl)* mit dem Herzen des andern (des Lehrers) erhält und eine Einswerdung *(ittiḥād)* zwischen seinem eigenen Herzen und dem Herzen des andern zustande kommt. Durch Spiegelung *(in'ikās)* fällt dann aus dem Herzen des andern ein Strahl auf das Innere des Schülers, und dies ist dann eine (neue) Eigenschaft, die aus der Befähigung des andern stammt und auf dem Spiegel der Befähigung des Schülers sichtbar wird. Dazu darf man aber nicht eine eigene Befähigung anstreben, sondern wenn die genannte Verknüpfung zusammenhängend wird, nimmt das, was durch Spiegelung entstanden ist, von selbst die Eigenschaft der Dauer an. Kāšġarī — so schloß Aḥrār — strebte fälschlich nach etwas, was er von außerhalb seiner Befähigung erwerben wollte, statt danach, daß einfach das, was in der Befähigung des Lehrers liegt, (in ihm) zutage trete.[1] — Ich habe um der Klarheit willen leicht umformuliert. Verdeutlichend würde ich den Sinn etwa so wiedergeben: Kāšġarī wünschte sich (und für jedermann) einen starken Heiligen, der durch einen wirksamen Eingriff die Seele des Suchers so umschüfe, daß sie mit Gott verbunden bliebe. Ǧaġāra'ī meinte, dieser Eingriff bestehe bei den Naqšbandiyya in der Beseitigung der Schleier, die den Sucher nicht sehen ließen, was er sehen könnte. Eine bezeichnende Antwort für Ǧaġāra'ī, der zu den „Hinangezogenen", also nicht schulmäßig Unterrichteten, gerechnet wurde.[2] Aḥrār sieht die Lösung in der Verbindung des

1 *Rašaḥāt* 463, 7–464, 8. Chodkiewicz in *Naqshbandis* 72–73. Vgl. auch hier meine zweite Abhandlung S. 285–286.

2 *Rašaḥāt* 45, 13–15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000052

Herzens des Meisters mit dem Herzen des Schülers und in der dadurch ermöglichten Übertragung der Züge des Meisters auf den Schüler oder, anders gesagt, in der Ausleerung der Eigenschaften und Errungenschaften des Meisters in den Schüler, der aber dafür empfänglich sein muß.[1]

Der Name Naqšband

Es liegt wohl nahe anzunehmen, daß die seit dem 13./19. Jh. besonders gut belegbare Pseudetymologie des Beinamens des „Ordensgründers" Naqšband und des Namens seiner Gefolgschaft Naqšbandiyya mit dieser Kopierung des Scheichs im Schüler irgendwie zusammenhängt. So behauptete Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī im Jahr 1253/1837, das persische *naqšband* heiße arabisch *rabṭ an-naqš* „Anheftung des Bildes", d.h. des Bildes der inneren Vollkommenheit des Scheichs an das Herz des Schülers. Durch die vollständige Verinnerlichung des Gottesgedenkens *(ḏikr)*, die der Geist des toten Ġuǧduwānī dem Bahāʾ ud-dīn-i Naqšband anbefohlen habe, sei von diesem ganz im Innern gebliebenen, nicht mehr ausgesprochenen Gottesgedenken eine besonders starke Wirkung *(taʾṯīr)* ausgegangen, gleichsam ein Bild im Herzen entstanden, wie wenn ein Stempel auf Wachs gedrückt werde und der Druck hafte.[2] Es wird ʿAbdalġanī an-Nābulusīs Kommentar *Miftāḥ al-maʿiyya* zur sog. *Tāǧiyya* des Tāǧ ad-dīn b. Zakariyyā l-ʿUṯmānī (gest. 1050/1640)[3] zitiert, wonach in dieser Weise auch Gott seine Eigenschaften dem Menschen eingeprägt habe und einpräge, so daß sie ihm anhafteten und zu eigen seien, auch wenn sie oft von der Übermacht seiner tierischen Seite ausgelöscht würden. Wer aber die Prägung zu behalten vermöge, sei *naqšband* zu nennen,

---

1 S. hiernach meine zweite Abhandlung S. 285–286.

2 *Bahǧa saniyya* 12, 9–15/*Ḥadīqa nadiyya* 15–16. *Buġyat al-wāǧid* 41, 13–17. *Tanwīr al-qulūb* 539, unten. *Anwār qudsiyya* 6, unterer Abschnitt. Persische Übersetzung in der muqaddama Muʿīniyāns zu *Rašaḥāt* 38–39. Bei ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī: *Ḥadāʾiq wardiyya*, 8, apu.–9, 3, ist *rabṭ an-naqš* so viel wie Anhaftung des Bildes *(ṣūra)* der metaphysischen Vollkommenheit im Herzen des Novizen, oder die Wirkung des dauernden Gottesgedenkens auf das Herz.

3 Brockelmann GAL 2, 419. Muḥibbī: *Ḫulāṣat al-aṯar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿašar*, 1, 464–470.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000053

d.h. einer, dem das Bild erhalten und angeheftet bleibe *(lāzim an-naqš wa-marbūṭ an-naqš)*. Dies gelte auch für andere Übertragungen.[1] Auch hier also die Lehre von einer Übertragung durch Abdruck. Wir stellen somit fest, daß innerhalb der Naqšbandiyya das Prinzip der Spiegelung oder des Abdrucks für die Übertragung von Eigenschaften höher gestufter Träger an niedriger eingestufte Empfänger, ohne daß dabei das Höhere Substanz verliert, über drei Stockwerke verlaufen und Gott die Causa exemplaris werden kann: Gott gibt sich dem Menschen, der Mensch seinem Herzen und der Meister seinem Schüler.

Die sprachliche Ableitung macht aber Schwierigkeiten. *Naqš bastan* heißt aktiv „etwas mit einem Bild verzieren" oder auch „etwas auf etwas abbilden". Naqšband ist also einer, der etwas bebildert oder etwas abbildet, aber nicht jemand, der ein Bild an oder in sich trägt. Es gibt zwar auch *band kardan/sāḫtan* „binden, fesseln" *(=bastan)* und dazu das Passiv *band šudan* „gebunden/gefesselt werden", wie folgender *hazağ*-Vers zeigt:

zabānam z-īn talaffuẓ gar-či band ast
saram bē-ḫwāst ṣayd-i īn kamand ast
Obwohl mir die Zunge vor dieser Aussage gebunden ist,
ist doch mein Kopf unwillentlich eine Beute dieses Fangseils.[2]

Aber *band* ist in diesem Fall Substantiv des zusammengesetzten Tätigkeitswortes *band būdan* „gebunden sein" und kann nicht noch mit *naqš* zusammengesetzt werden, also kein *naqšbasta* mehr bilden. Geläufig ist für *naqš bastan* allerdings auch die reflexive Bedeutung „sich abbilden, sich abzeichnen", so daß man sagen kann: *ḫarfhā āsān dar ḏihn-i šinawanda naqš mī-bast* „die Worte prägten sich leicht im Geist des Hörers ein". Aber ein solches *naqšband* „sich einprägend" könnte nur von den Bildern oder Worten gesagt werden, nicht vom Betrachter oder Hörer, dem sie sich einprägen. Daran ändert sich auch nichts, wenn das Bild eine Schrift, nämlich der Namenszug Gottes, ist, der sich dem Herzen

1 *Ḥadā'iq wardiyya* 9, 3–9. *Baḥğa saniyya* 12, 15–22/*Anwār qudsiyya* 6, unterer Abschnitt. *Buġyat al-wāğid* 41, unten–42, 4. Vgl. *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 45–46. Weiteres Halkawt Hakim: *Confrérie*, 35.

2 Kišmī: *Zubdat ul-maqāmāt*, 11, 13–14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000054

Naqšbands eingeprägt hätte, wie ebenfalls behauptet worden ist,[1] oder gar ein Handabdruck des Propheten, den Naqšband während einer Versenkung *(murāqaba)* im Herzen erhalten habe.[2] Man fragt vielleicht: Aber es gibt doch die Possessivcomposita *rāh-i arrāba-raw* „für Wagen befahrbarer Weg", das Substantiv *buz-raw* „Geißenweg", die *kabūtarhāy-i dil-ḫwāh* „Tauben, die das Herz sich wünscht", die *maḥallāt-i faqīr-nišīn* „Wohnviertel, wo die armen Leute sitzen"? Dazu ist zu sagen: *Naqš* in *naqšband* ist Teil des Verbums *naqš bastan* und nicht Subjekt des Verbums wie Wagen, Geißen, Herz und arme Leute. Die Angabe neuerer Lexikographen, daß *naqš bastan* auch passiv „bemalt oder mit Zeichnung versehen werden" bedeuten könne,[3] bezieht sich auf Niẓāmī: *Maḫzan ul-asrār*, ed. Dastgirdī, Teheran 1313, 12, 1, wo aber ganz gut mit dem Reflexivum „sich abzeichnen" auszukommen ist: „Die erste Tafel, auf der sich das *alif* abzeichnete". Zwar gibt es noch ein intransitives *bastan*, etwa in *šīr bast* „die Milch gerann, wurde fest", wozu auch *bastanī* „Süßeis" gehört, aber dies in *naqšband* hineinzulesen und „einen mit einem sich verfestigenden (oder verfestigten) Bild" herauszuholen würde nur noch tiefer ins Gestrüpp führen.[4]

Um so verführerischer scheint es angesichts dieser Unwegsamkeiten, an einen Zusammenhang mit der Vorschrift von Sirhindīs Sohn Muḥammad Maʿṣūm zu denken, sich im Herzen den Meister oder genauer dessen Bild *(ṣūrat aš-šayḫ)* vorzustellen,[5] wovon später die Rede sein wird. *Naqšband* wäre dann einer, der sich im Inneren das Bild seines Meisters vor Augen hält. Damit kämen wir der Sache zwar etwas näher, und sprachliche Einwände könnten kaum dagegen erhoben werden. Aber die Lösung des Rätsels ist viel einfacher: Bahā' ud-dīn hieß Naqšband schon von Hause aus, und diese Benennung hat nichts mit seinem inneren Weg zu tun, sondern bezeichnet seinen Beruf. Er war Bildsticker auf Stoff, denn nichts anderes als diese Abart von „Maler" und „Zeichner" bedeu-

---

1 *Tanwīr al-qulūb* 539, ult.–540, 1. Hamid Algar: *The Naqshbandī order: A preliminary survey of its history and significance*, Studia Islamica 44, 1976, 137. Algar: *A Brief History of the Naqshbandī Order*, in *Naqshbandis* 12.

2 *Tanwīr al-qulūb* 540, 1–2.

3 Ānandrāǧ und *Burhān-i qāṭiʿ*, ed. Muʿīn, Bd. 4, 2158, Anm. 8 (mit unpassendem Verweis auf Dastgirdīs *Ganǧīna-i Ganǧawī* 141, wo nichts darüber steht).

4 Weitere Phantastereien in Pārsās *Qudsiyya*, ed. Iqbāl, 82–84.

5 *Muntaḫabāt az Maktūbāt-i maʿṣūmiyya* 233, 7; 235, 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000055

tet dieser Name bei ihm, wie Aḥmad-i Ṭāhirī-i ʿIrāqī (gest. 1370 š/1991) an anderen, auch türkischen Beispielen gezeigt hat.[1] Wir dürfen uns aber sehr wohl erlaben an dem seltsamen Zufall, daß der Stifter eines Ordens, der so viel mit dem Vorstellungsbild des Meisters und mit der Abbildung, Abfärbung, Abzeichnung und Spiegelung der Eigenschaften des Meisters im Herzen des Novizen arbeitet oder gearbeitet hat,[2] Bildsticker war und danach so hieß. Die Vorstellungskraft selbst kann als Bildstickerin oder Malerin bezeichnet werden, wie etwa in dem *muǧtatt*-Vers:

An der Malerin Vorstellungskraft *(naqšband-i ḫiyāl)* gefällt mir das,
daß sie (immer wieder) ein Bild malt von der Gestalt meines Herzräubers
/meiner Herzräuberin.[3]

Wir können dies als Gedächtnisstütze zur Charakterisierung der Naqšbandiyya benutzen, müssen uns aber hüten, die Verhältnisse umzukehren und den Namen Bahāʾ ud-dīns und seines Ordens von dieser Eigenart seiner Mystik herzuleiten.

Rābiṭa ausserhalb der Naqšbandiyya

Obwohl die Naqšbandiyya sich etwas auf die geschilderte Übertragungslehre zugute tun, darf man doch nicht glauben, sie hätten sie auch erfunden oder seien die einzigen gewesen, die sie anerkannt hätten. Sie ist älter. Schon Abū Saʿīd-i Abī l-Ḫayr (gest. 440/1049) glaubte zu wissen, daß sich im Schüler nur die Charakterzüge des Meisters zu erkennen gäben.[4] Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī (gest. 632/1234) drang darauf, daß der

1 Pārsās *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 45–49. Ḥusayn-i Karbalāʾī: *Rawḍāt ul-ǧinān wa ǧannāt ul-ǧanān*, ed. Ǧaʿfar-i Sulṭān ul-qurrāʾī, Teheran 1344–49, 1, 582, 18, im Kommentar des Herausgebers. Eine Parallelbildung zu *naqšband* „Bildanbringer" ist *naʿl-band* „Hufeisenanbringer, Hufschmied".

2 ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī: *Ḥadāʾiq wardiyya*, 4, 1–3, bezeichnet die Naqšbandiyya direkt als den „Weg der Abfärbung und der Spiegelung durch ihre Liebesverbundenheit zusammen mit dieser verborgenen reinen Vita purgativa, in deren Strahlungsempfang alt und jung und in deren Belehrung Lebendige und Tote gleich sind".

3 Ṣāʾin ud-dīn-i Turka (gest. 835/1432): *Aṭwār-i ṭalāṭa*, ed. Ḥusayn-i Dāwūdī, in der Zs. Maʿārif 9, 1371/1992, 192, Zeile 319.

4 *Asrār ut-tawḥīd*, ed. Šafīʿī-i Kadkanī, 1, 316, 4–6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000056

Novize streng zu seinem Scheich halte und sich nicht den geringsten Seitenblick auf einen andern erlaube, sonst sei er nicht genug dafür gerüstet, daß der Zustand des Scheichs in sein Inneres übertrete. Je überzeugter der Novize von der Einzigkeit seines Lehrers in der Erziehung sei, um so stärker werde seine Liebe zu ihm. Liebe und Vertraulichkeit bildeten aber das Zwischenglied zwischen Adept und Scheich, und nach Maßgabe der Liebe geschehe dann der Übertritt des Scheichzustandes in den Adepten, denn die Artverwandtschaft ziehe dem Novizen den Zustand des Scheichs oder einen Teil davon zu.[1] Den Passus samt dem wichtigen Wort für Übertritt, Übertragung, Ansteckung *sirāya/sirāyat* übernahm schon gegen Ende des 7./13. Jh. der Schriftsteller Saʿīd ud-dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Farġānī in seine umfassende Glaubenslehre *Manāhiğ ul-ʿibād ilā l-maʿād* und betonte gleich auch, daß die willenlose Einheit *(yagānagī)* und Verbundenheit *(irtibāṭ)* des Novizen mit dem Scheich die Vorbedingung sei für den Übergang *(sirāyat)* der Zustände und Wirkungen des Scheichs auf den Novizen.[2] Schon Suhrawardī hatte das Verhält-

1 *ʿAwārif* 287/übers. Gramlich: *Die Gaben der Erkenntnisse*, 356.

2 Istanbul 1988, 178. Druck auf Grund einer Ausgabe von Hüseyin Hilmi Sa'id İstanbuli 1987. Die Schrift ist ein in persischer Sprache verfaßter Abriß der Dogmen des Islams nach den vier sunnitischen Rechtsschulen unter Einbezug der Grundsätze und Regeln der Ṣūfik. John T. Walbridge: *A Sufi Scientist of the Thirteenth Century. The Mystical Ideas and Practices of Quṭb al-Dīn Shīrāzī*, in Leonard Lewisohn (ed.): *The Legacy of Mediæval Persian Sufism*, London–New York 1992, 326, Anm. 2, erwähnt eine arabische Übersetzung des Werks durch Abū l-Faḍl Muḥammad b. Idrīs al-Bidlīsī unter dem Titel *Madāriğ al-iʿtiqād*. Farġānī und seine Werke (arabische und persische) sind nahezu unbekannt. Angaben über ihn finden sich zum Beispiel bei Kâtib Çelebi: *Keşf-el-zunun*, 1846 *(Manāhiğ)* und 1858 *(Muntahā l-madārik)*, sowie 1552 *(Laṭāʾif al-iʿlām)*. Zeyil 2, 484 *(Mašāriq ad-darārī)*. Ismāʿīl Bāšā: *Hadiyyat al-ʿārifīn*, 2, 139–140. *Rayḥānat ul-adab* 2, 201. Dānišpažūh: *Cat. Bibl. Centrale*, Bd. 12, Nr. 3664. Munzawī: *Fihrist-i Miškāt*, 2, 95. Munzawī: *Fihrist-i nusḫahāy-i ḫaṭṭī-i fārsī*, 2, 1, 1386 und 1425–1426. Kaḥḥāla 8, 307. Ğāmī: *Nafaḥāt ul-uns*, 558–560. *Catalogue of Mss. in the Köprülü Library*, Vol. II, p. 478. Brockelmann GAL 1, 450 (im Artikel über Qōnawī). Quṭb ad-dīn Maḥmūd b. Masʿūd aš-Šīrāzī (gest. 710/1311) übernahm ohne Namensnennung die Darstellung Farġānīs in seine persische Enzyklopädie *Durrat at-tāğ li-ġurrat id-Dubāğ* (Flügel: *Arab., pers., türk. Hss. Wien*, Nr. 24. Brockelmann GAL S 2, 296–297). Walbridge bespricht sie im obengenannten Beitrag zu Lewisohns *Legacy* 323–340. William C. Chittick handelt über Farġānī in seinem Beitrag *Spectrums of Islamic Thought. Saʿīd al-Din Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness* zur selben Sammlung *(Legacy)* 203–217. Farġānīs Todesdatum ist unbekannt, liegt am ehesten etwas vor 700/1300. Kâtib Çelebi gibt 691/1292. Walbridge 326 sagt 695/1295 (sic). Ismāʿīl Bāšā schreibt 699/1299–1300, dem sich Chittick 206 und Giuseppe Scattolin: *Al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000057

nis des ehrlichen Novizen zum Meister mit einer Lampe verglichen, die sich an einer andern Lampe entzünde, und hatte das Übergehen von Wort und Zustand des Meisters auf den Schüler zur Voraussetzung gemacht, daß zwischen ihnen eine Art Vermischung entstehe, wodurch dann der Schüler auch Gott näherrücke. Die Verleihung des Flickenrocks an den Novizen leitet bei Suhrawardī diese innere Einheit mit dem Meister ein.[1] Etwas weiter geht Farġānī. Er sieht in der Verleihung des Flickenrocks ein äußeres Zeichen für den bereits erfolgten und noch anhaltenden Übergang der Eigenschaften und der Weisheiten des Meisters auf den Schüler. Die Einkleidung vervollständige äußerlich den Transport *(naql)* und den Übergang *(sirāyat)* des inneren Zustandes an den Schüler. Farġānī weiß so gut wie Suhrawardī, daß es eine Flickenrockverleihung zur Zeit des Propheten noch nicht gegeben hat, glaubt sie aber der Sache nach in einer Legende mit Abū Hurayra vorgebildet zu finden. Abū Hurayra habe über sein schlechtes Gedächtnis geklagt. Da habe Mohammed gesagt: Keiner von euch hat je das Gewand ausgebreitet, in das ich meine Worte hätte hineinsprechen können und das er dann nur hätte zusammennehmen müssen, um alles zu behalten. Abū Hurayra habe den Wink befolgt und sich das Tuch dann eng an die Brust gedrückt und nie mehr etwas vergessen. Farġānī schließt mit dem Satz: „Genau so wird der Übergang *(sirāyat)* des Zustandes und der Eigenschaft des Meisters zum Jünger durch den Flickenrock vollkommener".[2] Farġānī war so

---

Mystical Poem al-Tā'iyyat al-Kubrā, MIDEO 21, 1993, 334, anschließen. Ǧalāl ud-dīn-i Āštiyānī in den Einleitungsworten zu seiner Ausgabe von Farġānīs persischem Kommentar zur *Tā'iyya* des Ibn al-Fāriḍ *Mašāriq ud-darārī*, Mašhad 1398/1978, auf der ersten Seite, hat sich für das Jahr 700/1300–1301 entschieden. *Rayḥānat ul-adab* nennt 730/1329–30 als Terminus a quo. Kâtib Çelebi 1552 gibt nach einer Handschrift im Widerspruch zu sich selbst als Todesdatum 720/1320 an. Beides scheint zu spät, denn Farġānī bezeichnet sich in *Manāhiǧ* 181, 10; 182, unten, und 183, 15 als Schüler des Naǧīb ud-dīn ʿAlī b. Buzġuš in Schiras, der 678/1279–80 gestorben ist (*Šadd al-izār* 337, 6), 184 auch als Schüler des Muḥammad b. as-Sakrān al-Baġdādī, der 667/1268–69 (Ibn al-Fuwaṭī: *Ḥawādiṯ ǧāmiʿa*, 364) und des Ṣadr ad-dīn al-Qōnawī, der 672/1273–74 (oder ein Jahr später) starb. Vgl. Ǧāmīs *Nafaḥāt* 558–560. Unser Farġānī ist nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Muḥammad b. Aḥmad al-Farġānī aus der Umgebung des alten Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī. Über diesen letzteren Farġānī s. Ibn al-Mulaqqin: *Ṭabaqāt al-awliyā'*, 241–242. Richard Gramlich: *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum*, Analytischer Index, 596.

1 *ʿAwārif* 70, 15–pu./übers. Gramlich: *Die Gaben der Erkenntnisse*, 101.

2 Farġānī: *Manāhiǧ ul-ʿibād*, 180–181.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000058

erfüllt von dem Gedanken und wahrscheinlich sogar von der persönlichen Erfahrung eines Hinüberwanderns des Scheichs in den Novizen, daß er sich auch den Akt der sogenannten Einpflanzung (*talqīn*, Vorsagung) des Gottesgedenkens durch den Scheich nicht anders vorstellen mochte. „Wenn der Status der Lichthaftigkeit, Lauterkeit und Geistigkeit den Scheich beherrscht", schreibt er, „und alle seine Teilchen und Hauche *(anfās)* durchdringt *(sārī)*, geht diese Lauterkeit und Lichthaftigkeit des Gottesgedenkens durch die Einpflanzung des Gottesgedenkens naturgemäß aus dem Hauch (*nafas*, oder der Seele, *nafs?*) des Scheichs in den Hauch (oder die Seele?) des Novizen über *(sirāyat)*, und dadurch wird das Gottesgedenken im Sinn einer Erhellung des Herzens und einer Lauterkeit des Inneren des Novizen wirksam".[1] Er weiß auch hierfür eine Anekdote zu berichten, eine, die er von seinem Lehrer ʿAlī b. Buzġuš erfahren hatte: Šams ud-dīn Muḥammad b. Ṣafī (gest. 642/1244),[2] der Imam der Freitagsmoschee von Schiras, habe eines Tages zugesehen, wie sich ihm das Gottesgedenken aus dem Mund löste und zu Boden fiel. Da habe er sich gesagt: Das verheißt nichts Gutes und wird etwas damit zu tun haben, daß ich das Gottesgedenken nie eingepflanzt bekommen habe. Darauf habe er dies bei einem Jünger des Rōzbihān-i Baqlī (gest. 606/1209) nachgeholt und noch in derselben Nacht in der Vision gesehen, wie es in Form eines Lichtes aufstieg[3]. Farġānī spricht an der Stelle (180, 11) nur von der *rābiṭa-i irādat* „der Bindung des Noviziats" und meint damit nichts anderes als eben das Noviziat. Aber seine Ausführungen und vielleicht ähnliche anderer können doch die Vorstellung, die die Naqšbandiyya später von ihrer *rābiṭa* und von ihrer eigenen *ṣuḥbat* hatten, vorausgenommen und vorbereitet haben. Zweifellos steckte schon hinter dem alten Verbot, willkürlich den Lehrer durch einen andern zu ersetzen, die Befürchtung, jeder Wechsel verunstalte und zerstöre die Zeichnung des Vorgängers.

Auch andere Seiten der naqšbandischen *rābiṭa* sind außerhalb der Naqšbandiyya anzutreffen. Ein Beispiel aus der frühen Epoche der Mu-

1 Farġānī 182, 18–21.

2 Ǧunayd aš-Šīrāzī: *Šadd al-izār fī ḥaṭṭ al-awzār ʿan zuwwār al-mazār*, ed. Muḥammad-i Qazwīnī, Teheran 1328. Zarkūb-i Šīrāzī: *Šīrāznāma*, ed. Bahman-i Karīmī, Teheran 1310, 121–122/ed. Ismāʿīl-i Wāʿiẓ-i Ǧawādī, Teheran 1350, 165.

3 Farġānī 182–183.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000059

ğaddidiyya, aber aus der Qādiriyya: Als Mullā Šāh (gest. 1069/1658–59) von Badaḫšān nach Lahore kam, erlebte er bei Miyānğīw (gest. 1045/1635) einen ähnlichen Empfang wie Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzī (gest. 304/916–17) bei Ḏū n-Nūn al-Miṣrī am Nil, der ihn nach der Legende mehrere Jahre hatte warten und zappeln lassen, bevor er sich seiner annahm.[1] Miyānğīw kehrte sich drei Jahre lang nicht an Mullā Šāh, bis er ihn endlich an die geistliche Arbeit setzte. Und es wird berichtet, daß beide es dann so hielten, daß sie sich ihren Novizen gegenüber immer zuerst als „Geliebte" *(maʿšūq)* gaben und die Novizen zu „Liebenden" *(ʿāšiq)* machten, dann aber umgekehrt sich selber in Liebende verwandelten und die Jünger als Geliebte behandelten. Sie wollten sich damit, wie es heißt, Ungeeignete, die sich von der Ṣūfik ein falsches Bild machten, vom Leibe halten.[2] Auch im äußersten Westen der islamischen Welt, der von anderen Ṣūfiyya so dicht bewirtschaftet war, daß die Naqšbandiyya dort kein Plätzchen mehr fand — es sei denn, daß der eine oder andere Pilger aus dem Westen sich im Osten auch in die Naqšbandiyya einweihen ließ, wie das zum Beispiel bei dem gelehrten Berber Abū Sālim al-ʿAyyāšī (gest. 1090/1679) der Fall war[3] und wie es 1241/1825–26 auch der spätere Emir ʿAbdalqādir al-Ḥasanī al-Ǧazāʾirī und sein Vater Muḥyī d-dīn bei ihrem Aufenthalt in Damaskus hielten[4] — auch im Westen, sage ich, wurde die Liebe zum Scheich nicht verkannt. Ein Beispiel, das zeigt, welchen Rang ihr gerade auch weniger intellektuelle Novizen zuweisen konnten, bietet ein Berber aus dem Süden Marokkos, namens Ibrāhīm al-Qāʾid ar-Ruknī (gest. 1337/1918–19). Er rühmte sich seiner Macht über die Menschen und

1 ʿAṭṭār: *Taḏkirat ul-awliyā*, 1, 317, 5–14.

2 Dārāšukōh: *Sakīnat ul-awliyā*, 39, 7–18.

3 ʿAyyāšī berichtet sogar einiges aus der Lehre der Naqšbandiyya und bringt ins Arabische übersetzte Partien aus Kāšifīs *Rašaḥāt*. Er vergißt auch die *rābiṭa* nicht. Abū Sālim ʿAbdallāh b. Muḥammad al-ʿAyyāšī: *Ar-riḥla al-ʿayyāšiyya Mā' al-mawā'id*, lith. Fes, Offset ed. Muḥammad Ḥaǧǧī, Rabat 1977, 1, 205ff, 213–224, 336–344. — Bennigsen und Wimbush: *Mystics and Commissars*, 7, reden von Naqshbandi groups all over the Muslim world, from Morocco to Indonesia. Das erweckt falsche Vorstellungen. Einige Ausnahmen, darunter solche aus seiner Familie und Ibn as-Sanūsī, den Gründer der Sanūsiyya, erwähnt Kittānī: *Fihris al-fahāris*, ed. Iḥsān ʿAbbās, 187/481, 927, 1041, 1054, 1161/1163. Wie es mit den Besuchen steht, die gegen 1818 Ḫālid an-Naqšbandī aus Libyen, Tunesien und Algerien erhalten haben soll (Halkawt Hakim 143), weiß ich nicht.

4 *Bahğa saniyya*, Nachwort des Sohnes des Verfassers, auf der letzten Seite des Druckes von 1319/1901.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000060

ǧinn. Sein Scheich, ein Darqāwī, forderte ihn auf, den Gebetsruf erschallen zu lassen. Er rief statt dessen zum Gebetsantritt *(iqāma)*. Der Scheich tadelte ihn: Jetzt bist du schon so lange hier und kannst nicht einmal den Gebetsruf! Der Jünger erwiderte: Ich mache nur den Anspruch, euch zu lieben, nicht viel Werke zu tun und viel zu wissen. Der Scheich sagte, lang hingezogen: Allāh[1]. Das „euch" wird hier allerdings heißen: euch, die ganze Ṣūfigesellschaft, denn Ruknī war kein strammer Ṣūfī. Gerade auf solche bezog man meist den Satz des Anas b. Mālik: „Man ist mit dem, den man liebt"[2], und als ein marokkanischer Qā'id sich einmal nach jemand erkundigte, der als Heiliger galt, antwortete der Gefragte: Das nicht, aber er liebt die Heiligen, und sie lieben ihn. Ich sage: Die Liebe zu Heiligen ist schon selbst Heiligkeit.[3] Doch haben die Ḫalwatiyya und andere Orden die *rābiṭa* von den Naqšbandiyya gelernt.[4]

Man darf also nicht alles, was nach *rābiṭa* aussieht oder auch *rābiṭa* ist, als Angelegenheit der Naqšbandiyya auffassen. Die naqšbandische *rābiṭa* hat ihre Vorläuferinnen und Ausläuferinnen und ihre Parallelerscheinungen, die sich nicht aus naqšbandischen Wurzeln entwickelt zu haben brauchen. Eine ganz junge naqšbandische Stimme behauptete kurzweg, die *rābiṭa* sei der Grundpfeiler aller Orden (hiernach S. 127). In andern Fällen werden es Ableger oder eindeutige Übernahmen aus der Naqšbandiyya sein, so gewiß bei Ismā'īl al-Walī b. 'Abdallāh al-Kurdufānī (Kordofānī, gest. 1863), der als Schüler von Muḥammad 'Uṯmān al-Mīrġanī (gest. 1268/1851) im nilotischen Sudan einen Orden Ismā'īliyya gründete, in dem Elemente der Naqšbandiyya, darunter auch die Vergegenwärtigung des Bildes des Scheichs beim Gottesgedenken *(ḏikr)*, eingesprengt sind, was am mystischen Stammbaum seines Lehrers Mīrġanī liegen kann.[5] Das alles und vieles andere mehr wäre noch zu untersuchen. Hier wollen wir bei der naqšbandischen *rābiṭa* bleiben.

---

1 Muḥammad al-Muḫtār as-Sūsī: *Munyat al-mutaṭalli'īn ilā man fī z-zāwiya al-iliġiyya min al-fuqarā' al-munqaṭi'īn*, Tetuan o.J. (nach 1381/1961–62), 32, 6–10.

2 Hiervor S. 49.

3 Sūsī: *Munyat al-mutaṭalli'īn*, 112, pu.–ult.

4 Butrus Abu-Manneh: Khalwa *and* rābiṭa *in the Khālidī suborder*, in *Naqshbandis* 299–300.

5 Bernd Radtke: *Lehrer — Schüler — Enkel: Aḥmad b. Idrīs, Muḥammad 'Uṯmān al-Mīrġanī, Ismā'īl al-Walī*. Oriens 33, 1992, 112, 115, 127, 129, 130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000061

Man sagt für „*rābiṭa* machen mit jemand oder jemandes Bild“

- arabisch: *ʿamila r-rābiṭa bi-, faʿala r-rābiṭa, taṣawwara r-rābiṭa* (sich das Bild des Scheichs vorstellen), *ištaġala bi-r-rābiṭa bi-, rābaṭa bi-* (auch *fī*) oder *rābaṭahū*. Infinitive *rabṭ, murābaṭa, irtibāṭ.*
- persisch: *rābiṭa kardan bā* oder *rābiṭa warzīdan bā* (oder *ba*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000062

3. Die *rābiṭa* allein

Das Gefühl bei der Wahl des Lehrers

Die drei oder vier „Wege", die der naqšbandische Novize beschreiten kann, bilden — so sahen wir — zusammen eine Einheit und finden diese Einheit vielleicht sogar in einem fünften Weg, dem *yāddāšt*, dem Innesein der Gegenwart Gottes. Die Hauptsache für den Novizen ist aber der Meister, der so hoch darüber steht, daß er für die Erziehung frei über die Möglichkeiten verfügt und je nach der Art des Schülers das oder jenes befiehlt und anderes wegläßt. Daher schildert Muḥammad Amīn al-Kurdī, im Unterschied zu seinen Vorgängern, die drei Wege, die er aufzählt, als Alternativen: entweder *ṣuḥba* oder Gottesgedenken oder *murāqaba*,[1] also nicht sowohl als auch, sondern entweder oder, was aber nicht so zu verstehen ist, als sei immer nur einer gangbar, sondern so, daß der Meister bestimmt, was zu geschehen hat. Sirhindī verdeutlicht das in den Sätzen: „Wenn der Meister, als Vorbild, sieht, daß das der Fähigkeit des Novizen Angemessene *(munāsib)* das Gottesgedenken ist, befiehlt er ihm das. Wenn er sieht, daß Hinwendung *(tawaǧǧuh)* und Versenkung *(murāqaba)* angemessen sind, verordnet er dies. Wenn er in der *ṣuḥbat* allein Genüge findet, befiehlt er ihm das. Mit andern Worten, mit der Erlangung der *ṣuḥbat* des Meisters ist die Notwendigkeit des Gottesgedenkens keine Bedingung des Weges, sondern der Meister befiehlt alles, was er für geeignet hält für den Schüler. Kommt es bei den oder jenen Regeln zu Unzulänglichkeiten, so macht das Zusammensein *(ṣuḥbat)* mit dem Meister sie wieder gut, und seine (des Meisters) Hinwendung *(tawaǧǧuh)* renkt alles wieder ein".[2] Damit rückt aber die *rābiṭa* als die von Liebe getragene Einstellung des Schülers zum Lehrer an die Spitze der genannten Wege, denn daß der Schüler am Lehrer hängen soll, wird hier eindeutig zur unabdingbaren Voraussetzung. Auf den Lehrer allein kommt es an, und die

1 *Mawāhib sarmadiyya* 313, unten.

2 Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 286, pers. 1, 547, 7–11/arab. 1, 313, apu.–314, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000063

rābiṭa führt direkt zu ihm. Auch das haben schon vor den eigentlichen Naqšbandiyya andere behauptet, auch wenn sie den Begriff *rābiṭa* nicht gebrauchten. Ein Zeitgenosse Naqšbands, der Hagiograph des Čištī-scheichs Niẓām ud-dīn Awliyā (gest. 725/1325), Muḥammad b. Mubārak-i ʿAlawī-i Kirmānī (gest. 770/1368), schreibt unmißverständlich: „Der angehende Mystiker muß von Liebe, Sehnsucht und Minne brennen nach der Schönheit der Heiligenschaft des Meisters, damit er um so rascher mit wenig Arbeit und viel Bedürftigkeit an das eigentliche Ziel gelangt, das die Strebenden dieses Pfades erreicht haben. Wenn er auf diesem Feld keine Begabung hat und ihm in der Natur in diesem Punkt etwas fehlt, kann er sich jahrelang in Arbeit abrackern, muß sich mit Fasten und Nachtwachen, Andachtsleistungen und Vigilien quälen, mit dem Blut seiner Leber auf diesem Weg daherrennen und aufrichtig und selbstlos sein, bis ihm nach langer, langer Zeit eine Helle aus jener andern Welt entgegenschimmert. Die Auszeichnung mit dem Kummer und der Seligkeit der Traurigkeit und Liebe wird nicht jedermann verliehen".[1] Unter den Naqšbandiyya gab es Leute, die die *rābiṭa* aus dem Verband der andern Methoden der Novizenerziehung sogar lösten und erklärten, sie könne auch allein zum Ziele führen. Ḫālid an-Naqšbandī al-Muǧaddidī (gest. 1242/1827) schreibt: „Unter unsern *sāda* (Herren) gibt es solche, die sich ganz auf sie (die *rābiṭa*) beschränken beim Schreiten und Leiten auf dem mystischen Pfad. Andere befehlen anderes, aber mit der Feststellung, daß sie der kürzeste Weg zum Entwerden im Scheich sei, das ja seinerseits die Vorstufe zum Entwerden in Gott ist".[2] Diese Mitteilung bestätigt sich durch Nachrichten schon über ʿUbaydullāh-i Aḥrār (gest. 895/1490). Aḥrār nahm den Unterricht auseinander und schickte je nach Begabung den einen auf diesen, den andern auf jenen Weg. Die Wahl ergab sich manchmal von selbst, zur Zufriedenheit von Lehrer und Schüler. Aḥrār sprach von der spontanen Liebe *(maḥabbat-i ḏātiyya)* und sagte: „Das ist bei den Ṣūfiyya eine Verbundenheit *(irtibāṭ)* und Verliebtheit *(taʿaššuq)* in Gott, ohne daß man eine Ursache kennte oder einen Grund angeben könnte, es ist einfach eine Neigung und eine Hinangezogenheit *(inǧiḏāb)* da, die sich nicht vertreiben läßt".[3]

---

1 ʿAlawī-i Kirmānī: *Siyar ul-awliyā*, 463.

2 *Bahǧa saniyya* 45, 12–14. Hiernach S. 90–91. Chodkiewicz in *Naqshbandis* 77.

3 *Rašaḥāt* 635, 2–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000064

Vom Schüler her gesehen gibt es zwei schöne Beispiele aus der Umgebung von Taschkent von Jungen, die mit Aḥrār in Beziehung traten. Der eine blieb immer in einer gewissen Entfernung vom Zirkel Aḥrārs sitzen und lauschte mit gekrümmtem Hals. Als ihn Aḥrār fragte, was er wolle, gestand er, es selber nicht zu wissen, aber er spüre einen Zug *(kašiš)* und eine Neigung zu Gott und fühle sich frei von allen Bedürfnissen, wenn er hierher komme. Wenn er wieder weggehe, verliere er jedesmal die Wonne, die ihm hier das Herz erfülle. Der andere Knabe, der sich unter die Schüler Aḥrārs gemischt und mit seinem außergewöhnlich schönen Gesicht Unruhe unter sie gebracht hatte, sollte sich auf Aḥrārs Befehl entfernen. Aber er ging nicht und sagte weinend: Was habt ihr davon, wenn ich nicht mehr komme und mich draußen die Leute belästigen, während mein Herz in das Hin und Her der Bedürfnisse fällt und ich diese innere Präsenz und Gesammeltheit, die mir in diesem Kreis zuteil wird, nicht mehr finde? Man ließ ihn, und mit der Zeit wurde er von dem „höheren Bezug" *(nisbat*[1]*)* so überwältigt, daß er mehrmals den Weg

1 *Nisbat* „Beziehung, Bezug, Verhältnis, Zugehörigkeit" war schon ein beliebter Ausdruck des Schriftstellers Mīr Ḥusaynī-i Sādāt (gest. 718/1316 oder später) im heutigen Afghanistan, jedenfalls in seinem Werk *Ṭarab ul-maǧālis*. Besonders häufig kommt es nun bei den Naqšbandiyya vor, die es als eine Art Fachwort für innere Zustände verwenden, die jemand anwandeln oder erfüllen, die man sucht oder verliert, bald vergebens anstrebt, bald loswerden will, die jemand um sich verbreitet oder von einem anderen spürt. Es kann ein mystisches Erlebnis sein, die Erhebung in ein zweites Sein, ein belebendes Gefühl, eine Ergriffenheit, Angerührtheit, Faszination, kann vorübergehend und zart, aber auch verletzlicher oder robusterer Besitz sein. Gewöhnlich strebt man danach wie nach einer Seligkeit, nach einem Erlebnis oder höheren Lebensgefühl und sucht es (manchmal verzweifelt) allein oder beim Lehrer oder in Versammlungen bei einem Redner. Aḥrār rät allerdings einmal davon ab, Versammlungen nur deswegen zu besuchen (*Rašaḥāt* 484, 3–7), und verlangt völlige Entleerung von allen *nisbathā* und *kayfiyyathā*, wenn man an einem Grab die *nisbat* des Verstorbenen erfahren will (*Rašaḥāt* 469, 1–6). Bei einem Abschied aber erinnerte er ʿAlī-i Kāšifī, daß ihn einer seiner eigenen Lehrer beim Abschied ermahnt habe, die bestimmte religiöse Seligkeit *(nisbat)*, die er hatte, eine erste Strecke lang treu festzuhalten, dann sie eine zweite Strecke zu erneuern und so weiter, bis sie ihm als Habitus fest anhafte (*Rašaḥāt* 456, pu.–457, 3). Man kann sich eine Übersicht über die verschiedenen Bedeutungsschattierungen des Wortes noch auf folgenden weiteren Seiten der *Rašaḥāt* verschaffen: 192, 194, 253–254, 266, 332, 333, 338, 391, 417, 442, 451, 457, 460, 474, 477, 480, 498, 506, u. a. Erfreulicherweise gibt ʿAlī-i Kāšifī: *Rašaḥāt*, 202, 12–14, folgende Definitionen: „Manchmal meinen die *ḫwāǧagān* mit *nisbat* einfach die *ṭarīqa* und die besondere und gewohnte Zuständlichkeit *(kayfiyyat)* dieser hohen Kongregation, manchmal die beherrschende Eigenschaft *(ṣifat-i ġālib)* und den Habitus *(malaka)* der Seele einer Per-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000065

nach Hause nicht mehr fand. Aḥrār gab ihm gewisse Aufträge auszuführen. Der Junge wollte auch später nicht mehr fort und sagte: Ich habe keinen andern Wunsch, als von Zeit zu Zeit das Gesicht Aḥrārs zu sehen. Man ließ ihn gewähren, und es wurde ihm die *ṭarīqa-i rābiṭa* zuteil. Das muß heißen: Aḥrār erlaubte oder riet ihm, die Herzensbindung an ihn systematisch zu betreiben. Dieser Junge war Nūr ud-dīn-i Tāškandī, der später, als Aḥrār an der Pest erkrankte, nach naqšbandischer Manier die Pestbeule seines Meisters — diesmal also eine äußere und krankhafte Besonderheit des Scheichs — auf sich gezogen haben und stellvertretend für seinen Meister 840/1436–37 daran gestorben sein soll. Als Aḥrār einmal erfuhr, daß ein anderer dem Nūr ud-dīn vorgehalten hatte, sich wenigstens beim Ritualgebet des liebenden Gedenkens an Aḥrār zu entschlagen und nur Gott vor Augen zu haben, entgegnete Aḥrār giftig: Eher ist einer, der beim Ritualgebet seinem Besitz, den Sklaven und Tieren nachhängt (wie du), ein Ungläubiger als einer, der sein Herz mit einem Gläubigen verknüpft *(murtabiṭ)*.[1]

Hier mögen zwei Einschübe Platz finden: Daß es mit der Liebe der beiden Jungen zu Aḥrār seine Richtigkeit haben kann, legt ein Parallelfall nahe, den Šams-i Tabrēzī erzählt: Ein noch kleiner Junge, der den Eltern fortlief, war von Šams so fasziniert, daß er immer bei ihm bleiben wollte. Er fürchtete, Šams könne das Problem merken und ihm entschwinden. Er legte den Kopf auf die Knie und

---

son" — einerseits also die standardisierte Erwartung des Ordens, anderseits die individuelle Erfülltheit eines Ordensmitglieds von einem bestimmten religiösen Gefühl oder Impuls. Mit einem einzigen deutschen Wort alle Implikationen von *nisbat* auch nur annähernd wiederzugeben, ist mir nicht gelungen. Ich beschränke mich daher grundsätzlich auf die abstrakte Übersetzung „der höhere Bezug" und weiche bei Bedarf auf andere Wörter aus, die mir der Zusammenhang nahelegt. Ein Beispiel aus dem 32. Brief Ḫālids in Ṣāḥibzādas *Buġyat al-wāǧid* 151, 1–2 (auch in Ṣāḥibzādas *Fuyūḍāt ḫālidiyya* 9): „Gelangt die Zahl des gesprochenen Gottesgedenkens zwischen zwei Atemzügen zu 21, so zeigt sich das Ergebnis: es ist die gewohnte *nisba* des Gedankenverlustes *(ḏuhūl)* und des Untergehens *(istihlāk)*." Es ist der gewohnte höhere Zustand, höhere Bezug u. ä., der sich da einstellt. In zeitlicher Dimension ausgedrückt, kann anderwärts, wie es scheint, dafür auch *waqt* „der Nu" stehen. Man vergleiche Šihāb ud-dīn Aḥmad-i Samʿānī (gest. 534/1140): *Rawḥ ul-arwāḥ fī šarḥ asmā' il-malik il-fattāḥ*, ed. Naǧīb Māyil-i Hirawī, Teheran 1368, 75, 11–12: Wer seinen Werken, Zuständen und Worten eine Bedeutung beimißt, dessen Nu *(waqt)* schmeckt nie die Süße des Gehorsams (gegen Gott). Gemeint ist der hohe Augenblick eines inneren Kontakts oder Glücks.

1 *Rašaḥāt* 635–638. Ohne die letzte Mitteilung Ǧāmī: *Nafaḥāt*, 415.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000066

schmiß den Eltern Sachen nach, aber sie konnten ihn nicht halten. Manchmal wenn der Junge an Šamsens Tür war, hörte dieser, wie er die zwei Verse wiederholte:

In deine Gasse kommen die Liebenden und gehen wieder.
Sie lassen das Wasser ihrer Leber aus den Augen fließen und gehen wieder.
Nur ich bleibe an deiner Tür wie der Staub für immer zurück.
Die andern, wie der Wind kommen sie und gehen wieder.

Wenn Šams ihn bat, die Verse zu wiederholen, schlug er es ab. Der Junge starb mit achtzehn Jahren[1]. Eine gleichwertige Zuneigung packte auch den erwachsenen Mawlānā zu Šams-i Tabrēzī. Aber schon Abū ʿAlī-i Fārmaḏī (gest. 472/1082) in Nischapur war als Junge von der Schönheit Abū Saʿīd-i Abī l-Ḫayrs so stark angezogen gewesen, daß er ihm überallhin folgte und schließlich sein Schüler wurde.[2]

Das zweite, worauf ich aufmerksam machen möchte, ist das Abwandern der Gedanken im Ritualgebet, das oft angeprangert wird. Schon Aḥmad al-Ġazzālī soll seinen größeren Bruder Muḥammad al-Ġazzālī einmal ertappt haben, wie er beim Ritualgebet im stillen die Rechnung des Lebensmittelhändlers überprüfte.[3] Und der Dichter Farīd ud-dīn-i ʿAṭṭār (gest. 618/1221) erzählt die Geschichte von einem hellsichtigen Irren oder Narren, der hinter einem Vorbeter, der an die Kühe seines Dorfes und an einen Kuhkauf denkt, zu muhen beginnt[4]. Ein Ḥasan-i Afġān, Schüler des Suhrawardīscheichs Bahāʾ ud-dīn Zakariyyā Multānī (gest. 661/1262), der den sechsten Sinn hatte, sagte einmal zu einem Vorbeter: „Als du mit dem Ritualgebet begannst und ich mich dir anschloß, gingst du (im Geist) zuerst von hier nach Delhi und kauftest dort Sklaven, kehrtest dann zurück und brachtest diese Sklaven nach Ḫurāsān, kehrtest wieder um nach Mul-

1 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī*, ed. Muwaḥḥid, 1, 209, 19–210, 3.

2 *Asrār ut-tawḥīd*, ed. Šafīʿī-i Kadkanī, 118, 15–119, 12.

3 Zakariyyā l-Qazwīnī: *Āṯār al-bilād*, ed. Wüstenfeld 2, 278, 10–12.

4 *Ilāhīnāma*, ed. Hellmut Ritter, Bibliotheca Islamica 12, Leipzig 1940, S. 99/übers. John Andrew Boyle: *The Ilāhī-nāma or Book of God of Farīd al-Dīn ʿAṭṭār*, Manchester 1976, 95. Ritter: *Meer der seele*, 291. Ritter und Boyle irren, wenn sie die Geschichte nach Ray verlegen. Im ersten Vers der Geschichte ist nach den Reimgesetzen *ahl-i rāzē* (nicht *ahl-i rāzī*) zu lesen, worunter eine Gruppe von Geheimniskennern gemeint sein muß, falls nicht der Dichter einen Fehler gemacht hat. Der zweite Halbvers heißt: „Er machte nichts als etwa mal allein ein Ritualgebet". Ritter konjiziert richtig *ǧuz tanhā* (statt *tanhā ǧuz*). Der Irre, den religiösen Verpflichtungen enthoben, verrichtete nur ab und zu mal für sich ein Ritualgebet. Jetzt hatte er sich zur Ausnahme bewegen lassen, in der Gemeinschaft daran teilzunehmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000067

tān und kamst in die Moschee, ich immer hinter dir her. Was ist das für eine Art zu beten?"[1]

Gerade dieses Hängen an etwas, was einem am Herzen liegt, oder, wie der Naqšbandī umgekehrt sagt, das Hängen des Herzens *(taʿalluq al-qalb)* an etwas, was einen nicht losläßt und sich dann zur Unzeit, wie im Ritualgebet, einstellen und einen von der Andacht ablenken kann, gerade dies ist etwa auch zur Verteidigung der *rābiṭa* herangezogen worden, um den Kritikern begreiflich zu machen, daß die *rābiṭa* sich besonders eigne, andere, von der richtigen Bahn ablenkende Gedanken bei der Konzentration auf Gott fernzuhalten und zu ersetzen. Unter diesem Gesichtspunkt gewährleistet gerade die Liebe zum Meister den Schutz vor Störungen und die Öffnung der Tür zu Gott, auch wenn zugegeben wird, daß beim Ritualgebet der Scheich aus dem Spiel bleiben sollte. Die aufschlußreiche Stelle lautet: „Siehst du nicht, daß wenn du die *takbīrat al-iḥrām* (die Weihung zum Ritualgebet) verrichtest, du *rābiṭa* machst mit dem Gouverneur, dem Muftī und dem Kaufmann, der dir einen Almosensteuerbetrag oder eine Almosengabe gibt, oder mit deiner Frau oder deinem Besitz oder mit sonst etwas? Vielleicht betreibst du diese *rābiṭa* sogar bei allen deinen Verbeugungen im Gebet, so daß dir Gott überhaupt nicht in den Sinn kommt, bis du mit dem Gebet fertig bist. Schämst du dich nicht vor dem, vor dem du stehst, während du dich anderem zuwendest, als seist du nicht mit dem zufrieden, was du hast. Deine Zunge spricht ‚Dich beten wir an', während dein Inneres mit anderem beschäftigt ist. Dabei verbeugt sich dein Äußeres vor ihm und fällt vor ihm nieder. Wüßte ich doch: Leugnest du das oder gibst du dir Rechenschaft und gestehst du dir ein, was sich da tut? Wenn du (fremder Kritiker) dieser *ṭarīqa* beiträtest und den Weg ihrer Übertragenheit *(maǧāz)* bezogen auf die Wirklichkeit (also den Weg ihres Analogieverfahrens) beschrittest, würdest du wahr und falsch auseinanderhalten und zwischen Schmuck und Entblößung unterscheiden. Was aber das betrifft, daß etwas, woran das Herz hängt, bewirkt, daß man es sich vergegenwärtigt, so ist es bei den Vertretern unseres Faches eben so, daß sie sich angesichts des Herzens, das sich an etwas hängt, die Vergegenwärtigung des Bildes des Meisters auferlegt sehen. Sobald sie das Angestrebte erreichen, bemühen sie sich, alles, was nicht der (oder das) Geliebte ist, abzustreifen. Von sich aus sind sie nicht in der Lage, das Nichtgöttliche zu tilgen und die feinen Erkenntnisse und Lichter zu fassen oder die vollkommenen Moralqualitäten zu verwirklichen, sondern brauchen die *rābiṭa*, obwohl eigentlich niemand sich

1 Amīr Ḥasan-i ʿAlāʾ-i Siǧzī: *Fawāʾid ul-fuʾād*, ed. Muḥammad Laṭīf Malik, Lahore 1966, 5. ʿAlawī-i Kirmānī: *Siyar ul-awliyā*, 403, 3–11. Rizvi: *History of Sufism in India*, 1, 203–204. Davon ist später eine ähnliche Geschichte von Multānī selbst abgeleitet und noch mit einem Vierzeilervers *darūn-bērūn* (hiernach S. 115) vermengt worden; *Ḫulāṣat ul-ʿārifīn*, bei Šamīm-i Maḥmūd-i Zaydī: *Aḥwāl u āṯār-i Bahāʾ ud-dīn Zakariyyā Multānī*, 168, 2–8. Die zugrunde liegende Geschichte von Ḥasan-i Afġān wird dort sogar im Original nochmal vorgebracht; 169, 4–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000068

ihrer bedienen darf in Riten wie dem Ritualgebet, sondern man sich dort allein Gott vergegenwärtigen soll so, als ob man ihn sähe. Das Zeichen, daß es nicht gelingt, sich ein Bild von etwas anderm zu vergegenwärtigen, als woran das Herz hängt, ist keinem, der Verstand hat, verborgen. Du siehst doch, daß wenn du dich zum Ritualgebet weihst, dir die Bilder deiner Interessen, an denen dein Herz hängt, erscheinen und sich im Spiegel deiner Vorstellung abzeichnen, wobei du damit zufrieden bist, als gäbest du ihnen mit stummer Zunge noch deinen Segen. Wie kannst du dir solche Mängel bewilligen und für andere ablehnen, was ihnen das Kostbarste ist (nämlich die *rābiṭa*)? Ist das Objektivität"?[1] Kürzer Maḥmūd al-Ālūsī (gest. 1270/1854): „Zur Abwehr der Einfälle gibt es viele Mittel. Eines ist die Vergegenwärtigung des Bildes des Scheichs in der Weise, die man *rābiṭa* nennt. Sie soll eines der wirksamsten Mittel sein. Dann gehört dazu die anhaltende Betrachtung einer einzigen Sache, denn das bewirkt Gedankenverlust *(ḏuhūl)*, und darin liegt die Absperrung der Pforte der Einfälle".[2]

Saʿdī tadelte 656/1258 die leidige Zerstreutheit und Gedankenabwanderung bei den Ṣūfiyya nicht im Ritualgebet, sondern in Zeiten ihrer frommen Zurückgezogenheit und rühmt die alten Zeiten, in denen sie umgekehrt auch in der Welt und bei ihren Geschäften Gott vor Augen gehabt hätten.[3]

Druck als Erziehungsmittel

Aḥrār warnte, wie später Muḥammad al-Bāqī (hiervor S. 48), vor Spannungen mit dem Scheich auf dieser Linie.[4] Aber es sind uns Stücke überliefert, die zeigen, daß gerade bei ihm dann und wann eine gewitterhafte Atmosphäre herrschte. Ein Abū Saʿīd-i Ōbahī, der von seinem theologischen Studiengang nicht befriedigt war und den Weg zu einem Einsiedler suchte, wurde unterwegs zu Aḥrār verschlagen. Aḥrār konnte ihm, ohne ihn gekannt zu haben, sagen, wer er war, und bewillkommnete ihn mit einem Dichtervers. Ōbahī verspürte eine Zuneigung zu Aḥrār, die immer stärker wurde, und genoß nach einem Jahr auch eine gewisse Aufmerksamkeit, die dieser ihm schenkte. Doch unversehens verschloß sich ihm Aḥrār wieder. Ōbahī war verzweifelt. Aḥrār sagte zu ihm: Wir glaubten, etwas für dich zu tun, aber jetzt, da dir das mißfällt und du den Tod

1 Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 66, 20–67, 8. 2 *Nūr al-hidāya* 48, pu.–49, 1.

3 *Gulistān*, ed. Muḥammad ʿAlī-i Furūġī, Teheran 1316, 69–70 (im 2. Buch). Angeblicher Ausspruch eines Scheichs aus Syrien oder Damaskus. Zwei Verse von Saʿdī.

4 *Rašaḥāt* 499, 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000069

oder die Ferne von mir suchst, sei diese Übung abgebrochen! Von da an fühlte sich Ōbahī gelöst und befreit.[1] Die Haltung Aḥrārs läßt keinen Zweifel, daß es sich um eine gezielte Maßnahme handelte, vielleicht um Ōbahī nach einer Verzweiflung die Erlösung besonders stark fühlen zu lassen. Vielleicht um ihm stellvertretend einen Vorgeschmack vom Umgang Gottes mit den Menschen zu geben?

Parallelen hatte man längst gesehen. Als ein Knabe aus der Schule ausriß, heißt es in einer Geschichte, schickte der Lehrer die andern aus, ihn wider seinen Willen wieder einzubringen. Ein Pīr (Scheich) kam dazu, wurde verzückt und sagte: Mit Härte nimmt er (Gott) ihn fort, um ihn seine (sc. Gottes) Eigenschaften kennen zu lehren.[2] Man hatte die Novizen auch darauf gefaßt gemacht, daß der Scheich manchmal „Heimtücke" *(makrhā)* anwende und „Prüfungen" *(imtiḥānhā)* anstelle.[3] Ibrāhīm ad-Dasūqī (gest. 676/1277) hatte seinen Zöglingen eingeschärft, die Grobheiten ihres Scheichs tapfer auszuhalten, da er sie manchmal mit guter Absicht prüfe, um sie zur Erkenntnis Gottes zu führen.[4] Šams-i Tabrēzī hatte die Schüler Mawlānās davor gewarnt, sich mit seiner schönen Erscheinung und seinen netten Worten zufrieden zu geben, und sie aufgefordert, bei ihm dahinter zu sehen.[5] Er befürwortete Freundlichkeit *(lutf)* und Härte *(qahr)*, beides, jedes zu seiner Zeit, gegen die Schüler[6] und sah in Abū Bakr das erste und in ʿUmar das zweite verwirklicht.[7] Ein andermal verteidigte er (der selbst keine Novizen annahm[8]) ausdrücklich die grobe Behandlung der Schüler, weil sie die Wahrheit über sich erfahren müßten und nicht immer geschont oder mit Umschreibungen angefaßt werden dürften. „So lassen wir denn", sagte er, „damit sie (die Jünger) nicht (allzusehr) auf die äußere Nachfrage und Rücksichtnahme vertrauen, (etwa auch) Zorn und Grobheit gegen Freunde walten. Diese fragen sich zwar: Mit den Fremden Huld und mit den Freunden Härte? Aber wir antworten in unseren Gedanken: Siehst du denn nicht

---

1 *Rašaḥāt* 621–623.

2 Šihāb ud-dīn Aḥmad-i Samʿānī (gest. 534/1140): *Rawḥ ul-arwāḥ fī šarḥ asmā' il-malik il-fattāḥ*, ed. Nağīb Māyil-i Hirawī, Teheran 1368, 33, 14–15.

3 Šams ud-dīn Ibrāhīm-i Abarqūhī: *Maǧmaʿ ul-baḥrayn* (verfaßt zwischen 711/1311 und 714/1314), ed. Nağīb Māyil-i Hirawī, Teheran 1364, 497, 2–4.

4 Šaʿrānī: *Ṭabaqāt*, 1, 178, 16–19.

5 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 1, 104, 18–20.

6 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 2, 17, 12–18, 9.

7 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 2, 18, 14–19, 2.

8 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 1, 226, 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000070

die Huld, die schon im Umgang *(ṣuḥbat)* mit uns liegt, die den Freunden zuteil wird und bis in alle Ewigkeit währt, ja die so ist, daß die von Gott gesandten Propheten, wenn sie noch lebten, bei all ihrer Machtvollkommenheit sich gerade diesen Umgang wünschten und sagen würden: O könnten wir uns einen Augenblick zu ihnen setzen! Die Grobheit ist nämlich dazu da, den Freund mit der Wahrheit vertraut zu machen und von der Heuchelei zurückzutreiben. In meiner Anlage ist keine Heuchelei. Ich will auf jede mögliche Weise die Wahrheit sagen, und zwar so, daß der Finsteres sinnende Feind die Verschleierung des Umdeutens abstreift und weiß, wie es wirklich (um ihn) steht, denn ich habe reichlich Huld und Barmherzigkeit, halte es aber nicht für richtig, den wirklichen Zustand des andern zu verdecken, er soll vielmehr losgelassen und frei sein."[1] Šams-i Tabrēzī weiß, daß man bei den Menschen sonst nur mit Heuchelei durchkommt und mit der Wahrheit ins Gebirge und in die Wüste laufen muß.[2] Männer packte er von Anfang an hart *(qahr)* an, um ganz ihr Mann zu sein, da sie seine Standhaftigkeit und Führerqualitäten kennen müßten, um ihm zu folgen. Er gestand aber, daß man mit fünfjährigen Buben zart *(lutf)* umgehen solle.[3] Doch nahm er gegenüber Kindern eine zwiespältige Haltung ein. Einerseits zeigte er Verständnis für ihre Unart und Unreife,[4] anderseits kannte er als Schulmeister bei Schwererziehbaren kein anderes Mittel als gnadenloses Zuschlagen, scheute auch die Bastonade nicht und verbuchte damit Erfolg und den Dank der Eltern.[5] Mawlānā entschuldigte vor seinen Anhängern „das klein bißchen Unangenehme und die Grobheit", die sie von Šams erführen.[6] Šams behauptete: „Mit jedem, den wir gern haben, sind wir grob. Für das kleinste Vergehen strafen wir hunderttausendfältig."[7] Der späte

1 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 1, 136, 1–12. Er wollte „die Siegel brechen" (ib. 2, 17, 5–7).

2 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 1, 139, 9–15.

3 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 1, 279, 10–17.

4 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 1, 302, 10–14.

5 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 1, 291–294. Auch in der Irrenanstalt scheint man Verrückte gefesselt und geschlagen zu haben, um sie zu Verstand zu bringen (ib. 2, 154, 17–18). Kubrawīscheiche sollen ihren Novizen die Bastonade verabreicht haben, wenn sie drei Tage lang nichts von sich hören ließen. Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 223. J. ter Haar: *Follower and Heir*, 78 (nicht Suhrawardīscheiche).

6 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 1, 325, 16–18.

7 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 2, 161, 15–16. Sayyid ʿAlī-i Hamaḏānī (gest. 786/1385) nannte seinen Zorn gar Barmherzigkeit und sagte, er sei dem Schüler förderlich; Parwīz-i Aḏkāʾī: *Murawwiǧ-i islām dar Īrān-i ṣaġīr* (=Kaschmir). *Aḥwāl u āṯār-i Mīr Sayyid ʿAlī-i Ha-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000071

Naqšbandī Muḥammad Amīn al-Kurdī (gest. 1332/1914) kennt die groben Eingriffe der Scheiche und verteidigt sie als eine Maßnahme, die Ernsthaftigkeit des Novizen zu prüfen und ihm allfällige Reste falscher Interessen auszutreiben. Er schreibt: „Der erkennende Scheich verkehrt mit seinen Schülern manchmal recht ungescheut. Fühlt er bei ihnen Ehrlichkeit und Eifer, so verfährt er mit ihnen streng, wendet sich etwa von ihnen ab und ist unfreundlich mit ihnen, damit ihre Triebseele den Lusttrieben abstirbt und in der Liebe zu Gott entwird. Manchmal prüft er sie (auf diese Weise) auch, ob sie ihm gegenüber ehrlich sind".[1]

Wie war es nun bei Aḥrār? Hatte er die gleiche innere Natur wie Šams? Oder wollte er vielleicht mit berechneter Unberechenbarkeit den Zögling in die äußersten Gegensätze seiner Gefühle werfen? Aḥrār gab einmal eine andere Erklärung, die aber nicht für alle Fälle zu gelten braucht. Er soll gesagt haben, Gott zeige seinen Freunden gern die harte Seite, hinter der Huld stecke, und seinen Feinden die huldvolle Seite, hinter der sich aber die Härte verberge. Das erste geschehe zur Loslösung seiner Freunde von den Bindungen an die irdischen Dinge, das zweite zu stärkerer Fesselung seiner Feinde an das Diesseits, so daß sie erst recht der höheren Genüsse verlustig gingen — die bekannte Falle, Gottes List des *istidrāǧ* „des unmerklichen Ins-Verderben-Treibens". Aḥrārs Schüler und Schwiegersohn ʿAbdulawwal[2] (gest. 905/1500) wollte das Verhalten Aḥrārs in diesem Licht sehen. Er hatte jahrelang unter seinen Grobheiten gelitten und war sich schließlich wie ein vom Wurm zerfressener, unbrauchbar gewordener Zahn vorgekommen.[3] Das muß gleich am Anfang gewesen sein, als er von Nischapur nach Samarqand gekommen war, an Aḥrār

---

madānī, Hamadan 1370, 61. Er selbst hatte in Simnān von seinem Lehrer ʿAlī-i Dōstī für eine Frage nach dem Sinn des sinnlosen Steine-hin-und-her-Schleppens, das er befohlen hatte, einen Schuh auf den Nacken erhalten und dachte noch später gern an das Sausen dieser Keule zurück; Aḳkā'ī ib. 38. Karbalā'ī: *Rawḍāt ul-ǧinān*, 2, 276, unten.

1 *Tanwīr al-qulūb* 531, 3–5.

2 Er ist der Verfasser einer der Viten des Aḥrār, die den Titel trägt *Maǧālis-i ʿUbaydullāh-i Aḥrār*. Jo-Ann Gross: *Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of a Political and Religious Authority*, in: *Naqshbandis* 113. Jo-Ann Gross: *Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karāmāt Stories of Khwāja ʿUbaydullāh Aḥrār*, in: Leonard Lewisohn (ed.): The Legacy of Mediaeval Persian Sufism, 160–161.

3 *Rašaḥāt* 607, 12–608, 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000072

Feuer gefangen und *rābiṭa* mit ihm zu treiben begonnen hatte.[1] Dann folgte eine freundlichere Periode, in der ihn Aḥrār ohne Worte, auf innerem Weg, machtvoll förderte und ihm einen „höheren Bezug" *(nisbat)* eröffnete, in dem ihm das Herz aufging. Hierauf aber wechselte Aḥrār wieder unvermittelt und ohne ersichtlichen Grund von der wortlosen Freundlichkeit in eine Phase, die von lautem Zorn und Tadel angefüllt war, und trieb ihn mit seinen Grobheiten zur Verzweiflung. ʿAbdulawwal sagte zwar nichts, nahm sich aber vor, Aḥrār dereinst an der Auferstehung danach zu fragen. Er meldete sich aber trotzdem bei Aḥrār, und dieser überraschte ihn mit der Frage, wofür er ihn denn am Jüngsten Tag zur Rechenschaft ziehen wolle. Er habe ja seinen Weg selbst gewählt. Der Novize müsse absolutes Vertrauen zum Scheich haben und wissen, daß der Scheich über alles im Bilde sei, aber nicht alles ausspreche. Dann folgt ein Satz, von dem man nicht weiß, wen er angeht: „Er muß ohne Vermittlung von Rede und Sprache Antwort erhalten."[2] Wer muß? der Meister oder der Schüler? Wenn es der Meister ist, hatte Aḥrār endlich einmal eine wortlose Antwort auf seine wortlose Rede oder auf seine Behandlung erwartet, und der Schüler hatte sich nicht geregt. Ist der Schüler gemeint, so hätte er etwas verstehen sollen, was ihm der Meister auf übersinnlichem Wege hatte zu verstehen geben wollen, aber er hatte es nicht wahrgenommen oder nicht begriffen. Zu letzterem hätten wir einen ungefähren Parallelfall bei dem zweihundert Jahre älteren Kubrā-schüler Sayf ud-dīn Saʿīd-i Bāḫarzī (gest. 659/1261 oder ein Jahr früher). Dieser ärgerte sich einmal so sehr über die Unfähigkeit eines Dieners *(ḫādim)*, seine unausgesprochenen Wünsche zu erraten, daß er — und das ist der Unterschied — nicht mehr mit ihm sprach.[3] Nur paßt auf ʿAbdulawwal nicht ganz, daß er hätte Antwort erhalten sollen. Also wird Aḥrār sich doch eher darüber beklagen, daß umgekehrt ʿAbdulawwal ihm eine erwartete wortlose Antwort schuldig geblieben war und dann die Auseinandersetzung mit ihm auf den Jüngsten Tag verschoben hatte.

Wir befinden uns hier also wohl bei dem Bemühen des Scheichs, im Novizen die Fähigkeit auszubilden, wortlose und unsichtbare Winke aus-

1 *Rašaḥāt* 607, 13–14: *ba warziš-i ṭarīq-i rābiṭa mašġūl gaštam.*

2 *Rašaḥāt* 605–606.

3 *Awrād ul-aḥbāb* 2, 90, 14–20/*Du risāla-i ʿirfānī dar ʿišq*, ed. Īrağ-i Afšār, Teheran 1359, 113–114.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000073

zusenden und zu empfangen, innere, übersinnliche Wahrnehmungen zu machen und Willenskundgebungen wortlos und auch über Entfernungen an andere zu übermitteln. Das erfordert zum Aussenden eine besondere Stärke und zum Empfangen eine besondere Empfindlichkeit. Die seelische Stärke, die vom Novizen verlangt wird, ist das „ehrliche Streben", das eben, wie der deutsche Name sagt, aus „Ehrlichkeit" *(ṣidq)* und „Streben" *(himmat)* zusammengesetzt ist. Yaḥyā Bāḫarzī (gest. 736/1336), der Enkel des genannten Saʿīd-i Bāḫarzī, kommt mehrfach auf diese Fragen zu sprechen, am eindeutigsten da, wo er dem Novizen verbietet, ohne Not die Klausur zu verlassen. Gehe der Novize aus seiner Zelle, nur um mit dem Meister seine mystischen Zustände zu besprechen, so müsse dieser ihn zurückweisen und auf den Weg der übersinnlichen Kommunikation drängen. Er müsse ihm versichern, daß Ehrlichkeit und wahrhaftes Streben oder das Wirkungsvermögen genüge, den Meister in Bewegung zu bringen und an sich heranzuziehen. Auf diese Weise werde das Wirkungsvermögen des Novizen zum Wachsen gezwungen und der Novize genötigt, Wirkungsvermögen und Ehrlichkeit zu aktivieren und eben damit auch etwas zu bewirken.[1] Dabei kommt der Lehrer nicht immer ohne Gewaltsamkeiten aus. Er kann unter Umständen so weit gehen, dem Novizen die Nahrung in der Zelle zu sperren, damit er sich auf übersinnliche Hilfe und auf das Wirkungsvermögen des Lehrers angewiesen sieht,[2] oder der Novize steht vor einer Schwierigkeit der Erkenntnis, zu deren Überwindung er die Unterstützung des Scheichs braucht; die Antwort des Scheichs kann er nur wieder durch unentwegte Hinwendung zum Scheich oder auf dem Umweg über das Gebet übersinnlich hervorlocken.[3] Wenn der Scheich dem Novizen beim Musikhören ekstatische Bewegungen verbietet, so tut er das auch, um seine nüchterne Präsenz zu stärken und sein Wirkungsvermögen zu steigern.[4] Anderseits setzte der Mystiker alles daran, die davorliegende Schwelle zum inneren Erlebnis höherer Art möglichst leicht zu überschreiten, mußte dabei aber Sorge tragen, daß er nicht die Treppe nach unten ins Kellergewölbe der alltäglichen Erregungen, sondern die nach oben in ein Stockwerk religiöser Er-

1 *Awrād ul-aḥbāb* 2, 72, 8–16.
2 *Awrād* 2, 73, 9–17.
3 *Awrād* 2, 82, 15–83, 15.
4 *Awrād* 2, 87, 14–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000074

hebung oder Zerknirschung erwischte. Dazu sollte ihm die religiöse Phantasie verhelfen, durch die er die sinnlich gemeinten Worte der vorgetragenen anakreontischen Gedichte und Liebeslieder auf seine Beziehung zu Gott übertrug, um in einen erlaubten, nicht in einen verbotenen Rausch zu verfallen. Darum wurde für die Teilnahme an diesen Veranstaltungen, die für die Naqšbandiyya nicht in Betracht kamen, eine gewisse Reife vorausgesetzt. Der Ṣūfī sollte fähig sein, den vom Dichter oder Sänger gemeinten Sinn zu überhören und den gehörten Worten einen eigenen, anderen Geist einzuhauchen. Beispiele für eine Übersetzung in der Dichtung häufig vorkommender Ausdrücke und Wendungen in die frömmere Sprache der Ṣūfiyya gab schon Muḥammad al-Ġazzālī,[1] aber das waren bloß Anregungen, keine Vorschriften. Der Mystiker blieb frei und damit auf sich selbst angewiesen. Naṣrullāh-i Pūrǧawādī hat auf eine Stelle im 25. Brief ʿAyn ul-quḍāt-i Hamaḍānīs (hingerichtet 525/1131) aufmerksam gemacht, in der zwei Vierzeiler vom Mystiker eine Anstrengung verlangen, wenn er mit ihnen zurechtkommen soll. Der schwierigere der beiden lautet:

Ich sagte mir: Ich will die Lockenspitzen meines Götterbildes zählen,
um alle einzeln herauszuholen.
Ein Härchen deiner Lockenspitzen, Herzliebste(r),
krümmte sich, und kaputt war mein Tun.

Die Gedichte sollten, so fährt ʿAyn ul-quḍāt fort, nicht vom Dichter aus verstanden werden, sondern ein Spiegel des Zuhörenden sein. Du weißt doch, schreibt er, daß der Spiegel in sich kein Bild hat, sondern daß jeder, der hineinsieht, sein eigenes Bild darin finden kann. Genau so, wisse, hat auch das Gedicht in sich keinen Sinn, sondern jeder kann darin das erkennen, was seinem augenblicklichen Zustand und dem, was ihn erfüllt, entspricht. Wenn du sagst, das Gedicht bedeute das, was der Dichter sagen wollte, und die anderen legten einen andern Sinn von sich aus hinein, so ist das so viel, wie wenn man sagte, das Bild im Spiegel sei das des Spiegelmachers, dessen Bild der Spiegel als erstes zeigte. Dies, so schließt ʿAyn ul-quḍāt, müßte allerdings noch erklärt werden und hat einen dunklen Hintergrund, den jetzt zu durchleuchten mich aus meiner

1 *Der Derwischtanz.* Asiatische Studien 8, 1954, 122–123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000075

Bahn würfe.[1] Mit dieser Ausflucht entzieht sich ʿAyn ul-quḍāt der Pflicht, seine einseitige Übertreibung zu rechtfertigen oder zurecht zu rücken. Denn Gedichte sind natürlich nicht nur Spiegel der Hörer oder Leser.

Weiter gilt auch die Ergebnislosigkeit einer vierzigtägigen Klausur als Zeichen mangelhafter Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit im Streben.[2] Und nichts anderes bezweckt auch die Verwerfung von intellektuellen Streitgesprächen über Religion. Der Novize soll so weit gebracht werden, daß er nur noch auf Grund von höheren Erfahrungen redet, nicht abstrakt argumentiert.[3]

Außerdem aber könnte der undurchsichtige Zwang, mit dem ein Scheich seinen Novizen in eine hilflose Lage drängt, den doppelten Zweck verfolgen, den Kadavergehorsam, zu dem dieser verpflichtet ist, zu erproben und im gleichen Zug den Schüler dem Irrationalen zuzuführen. Liest man doch etwa auch, daß der Novize dem Scheich ergeben zu folgen habe wie Moses dem Ḫaḍir (Sure 18, 65–82) und mit der Kritik warten müsse, bis Gott ihm den Sinn des Unverständlichen im Tun des Meisters enthülle.[4]

Yaḥyā Bāḫarzīs Zeitgenosse Simnānī, Kubrawī wie er, lobte rückblickend die Umstände, die ihn daran gehindert hatten, nach Bagdad zu Isfarāyinī Kasirqī in die Schule zu gehen. Dadurch sei er in die Zwangsla-

---

1 ʿAlīnaqī-i Munzawī und ʿAfīf-i ʿUsayrān: *Nāmahāy-i ʿAyn ul-quḍāt-i Hamadānī* [Bd. 1], Beirut 1969, 216, 5–18. Naṣrullāh-i Pūrǧawādī: *Bāda-i ʿišq* (2), Našr-i dāniš 12, 1370/1991–1992, 8–9. In dem Aufsatz *Masʾala-i taʿrīf-i alfāẓ-i ramzī dar šiʿr-i ʿāšiqāna-i fārsī*, Maʿārif 8, 1370/1992, 240–277, hat Pūrǧawādī die Undeutbarkeit der Beschreibungen der schönen Gestalt Gottes und seiner anakreontischen Paraphernalia in den ṣūfischen Gedichten dargestellt. Man dürfe und könne hinter Gottes Gesicht, Wange, Schönheitsmal, Brauen, Augen, Locken, Hand, hinter Wein, Weinhaus, Schenke, Sänger, Becher, Krug und Keller nichts Bestimmtes suchen und keine Gleichungen zwischen der Sprache in ṣūfischen Gedichten und bestimmten metaphysischen Wirklichkeiten aufstellen. Diese Klärung ist von großer Wichtigkeit. Aber manche trugen kein Bedenken, Deutungen zu suchen und vorzuschlagen.

2 *Awrād* 2, 294, 3–12.

3 *Awrād* 2, 67, ult.–68, ult.

4 Dies legt ein Gedankengang nahe, den Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 47, 15–pu., der Schrift *Al-ḥabl al-matīn al-muwaṣṣil liṭ-ṭālib ilā riḍā rabb al-ʿālamīn* eines ʿAlī b. ʿAbdannabī al-ʿUšāqī entnommen hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000076

ge geraten, mit Kasirqī übersinnlich zu verkehren, am Tag sei er von ihm durch Eingebungen, nachts durch Träume unterrichtet worden.[1]

Beide, Yaḥyā Bāḫarzī und Simnānī, befanden sich somit an der Tür zur *rābiṭa*, vereint in Kubrās Herzensbindung an den Meister. „Schon durch die bloße Vergegenwärtigung des Scheichs (Kasirqī) flieht der Satan vor mir", frohlockt Simnānī.[2] Deutlicher Yaḥyā Bāḫarzī: Der Mystiker versteht zuerst die Visionen nicht und muß den Scheich fragen. Ist der Scheich nicht da, so muß er ihn sich vorstellen, als ob er da sei, und muß ihn innerlich fragen und das Streben (oder Wirkungsvermögen) ganz auf das Begreifen der Antwort richten, bis ihm Gott die Antwort eingibt, und muß sich diese dann so lange wiederholen, bis er sie versteht.[3] „Bindung des Herzens an den Scheich in der Klausur: Der Novize muß sein Herz an den Scheich binden und auf diesen innerlich hinblicken, sich von ihm seine Probleme erklären und seine Visionen deuten lassen. Der Klausurist muß einen Scheich haben mit Wirkungsvermögen und Hellsicht in die Gedanken, der ihn (den Novizen) aus sich selbst wegholt und ihn nicht wieder sich selbst zurückgibt, sondern ihn in die Faust Gottes wirft" usw.[4]

Die Versuche, den Novizen durch Pressungen und Notlagen auf das Gleis eines irrationalen oder okkulten Ausweges zu zwingen, wären ein genaueres Studium wert. Das Grollen und Schmollen Aḥrārs in der *rābiṭa* scheint diesen oder jedenfalls auch diesen Sinn gehabt zu haben.

Es wird uns berichtet, daß der heute lebende hinduistische Heilige Sathya Sai Baba (geb. 1926) mit seinen Besuchern und Anhängern ebenfalls widersprüchlich, unberechenbar, launisch und verletzend umspringen kann. Seine Stimmung kann von Freundlichkeit und Leutseligkeit in spürbare Unansprechbarkeit und stummen Trotz umschlagen, ohne daß

---

1 Hermann Landolt: *Correspondance spirituelle échangée entre Nuroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple 'Alaoddawleh Semnani (ob. 736/1336)*, Bibliothèque Iranienne 21, Teheran-Paris 1972, pers. Teil 3–4. Meier: *Ein briefwechsel zwischen Šaraf ud-dîn-i Balḫī und Maǧd ud-dīn-i Baġdâdî*, in *Mélanges offerts à Henry Corbin*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Teheran 1977, 326.

2 Landolt: *Correspondance*, pers. Teil 4, 5–6.

3 *Awrād* 2, 304, 8–11.

4 *Awrād* 2, 317, 11–14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000077

der Grund immer ersichtlich wäre.[1] Er kann auch eine Trennung absichtlich inszenieren und sagt den wahren Grund erst später.[2] Verborgen gehaltenes Wissen und Wollen scheint bei ihm oft nicht deutlich von Getriebenheit unterscheidbar zu sein. Berechneter Schein von Unberechenbarkeit und Grobheit liegt auch der merkwürdigen Gewohnheit ʿAbdalqādir al-Ǧīlānīs zugrunde, einem Faqīr, der bei ihm vorzusprechen wünschte, nur kurz einen Flügel der Tür zu öffnen und sich für einen Fremden ausgiebig Zeit zu nehmen (hiervor S. 17). Die Herzensbindung zum Gleichgesinnten enthebe ihn äußerer Höflichkeitsbezeugungen. Auf diese Weisheit beruft sich Ḫālid an-Naqšbandī, wenn er aus einer Schrift ʿAbdalġanī an-Nābulusīs (gest. 1143/1741) den Satz ʿAbdalqādirs zitiert, daß der Mystiker mit den Gottesfreunden in einer Herzensverbindung stehe, daher von ihnen innerlich lerne und keine äußerlichen Freundlichkeiten *(ikrām)* benötige, im Unterschied zu den erforderlichen Formen im Umgang mit Fremden.[3] Hier wird also ein wortloses inneres Verständnis zwischen den Fuqarāʾ postuliert, das sie im Verkehr miteinander hinter die andern zurücksetzt und in den Augen beider Parteien ungehobelt wirken kann.

Ungezwungene Reifung des Schülers in der *rābiṭa*

So bewundernswert der mächtige Grundherr und Politiker Aḥrār seine Mystik und seine Scheichschaft in Herat, Taschkent und Samarqand handhabte, so leicht kann doch auch das eine oder andere Mal seine Erziehungskunst versagt haben, zumal wenn man bedenkt, wie wetterwendisch und wie vielbeschäftigt er war. Es heißt, daß sich gerade ihm, nachdem er immer mehr mit Machthabern zu tun bekommen hatte, die *rābiṭa* als Erziehungsmethode vorgedrängt habe. Er habe zu wenig Zeit gehabt, die Novizen zum Gottesgedenken und zu Konzentrationen *(tawaǧ-*

1 Erlendur Haraldsson: *Sai Baba — ein modernes Wunder*, deutsch, Freiburg i. Br. 1988², 131, 145–146.

2 Haraldsson 116.

3 Ḫālid an-Naqšbandī: *Risālat ar-rābiṭa*, Hs. Berliner Staatsbibliothek Ms. or. oct. 2762, 5a, 1–6/Göttingen Cod. Arab. 259, 7a, 11–7b, 7/*Ḥadāʾiq wardiyya* 297, 1–4. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 55, 21–25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000078

ğuhāt u murāqabāt) anzuhalten.[1] Nach Sirhindī kommt einer, der sich zwar einem Scheich anschließt und das Gottesgedenken pflegt, aber ohne sich dem Scheich wirklich „zuzuwenden", nur schwach voran und einer, der den Scheich gar ablehnt oder ärgert, überhaupt nicht. Wer sich jedoch umgekehrt in Liebe dem Erzieher ergibt, ist auch dann auf gutem Weg, wenn er sich nicht auf den Scheich konzentriert und kein Gottesgedenken treibt.[2] Nach Sirhindī ist der Meister völlig frei, einem Novizen je nach dessen Fähigkeit das Gottesgedenken oder die Hinwendung und Versenkung oder den schulmäßigen Umgang mit ihm, worunter man die *rābiṭa* mitverstehen kann, zu verordnen. „Die Notwendigkeit des Gottesgedenkens beim Zusammensein mit dem Scheich", so haben wir gelesen, „ist keine Bedingung des *ṭarīq*, sondern der Scheich befiehlt einfach alles, was er für geeignet hält für den Schüler", usw. (hiervor S. 61). Schon Sirhindīs Lehrer Muḥammad al-Bāqī hatte die Novizen, in denen er besonders viel Liebeskräfte entdeckte, gleich an die *rābiṭa* verwiesen, obwohl auch bei ihm normalerweise zuerst mit dem Gottesgedenken gearbeitet wurde.[3] Kumušḫānalī behauptet, wie andere auch, daß Gottesgedenken ohne *rābiṭa* und ohne Entwerden im Scheich nicht zum Ziel führe, wohl aber die *rābiṭa* allein unter Beobachtung der Regeln des Zusammenseins mit dem Scheich.[4] Voller noch Sirhindīs Sohn Muḥammad Maʿṣūm: „Man sagte: Das Entwerden im Scheich ist die Vorstufe zum wirklichen Entwerden (d. h. zum Entwerden in Gott). Das Gottesgedenken ohne die geschilderte *rābiṭa* und ohne das Entwerden im Scheich führt nicht hin, auch wenn sonst das Gottesgedenken ein Mittel dazu ist. Überwiegend ist es an die *rābiṭa* der Liebe zum Scheich und an das Entwerden in ihm gebunden. Ja, diese *rābiṭa* mit Berücksichtigung der Regeln des Zusammenseins *(ṣuḥba)* und mit Hinwendung und Zugewandtheit des Scheichs führt auch allein, ohne das Servitut des Gottesgedenkens, zum Ziel. Beim bewußt gewählten Schreiten und schrittweisen Geführtwerden auf einem andern Weg dreht sich dagegen alles um Offizien, Litaneien, Gottesgedenkensformeln, um einen Aufbau der Arbeit vom Boden der Exerzitien und der vierzigtägigen Klausur aus, und der Novize kann gar

1 *Rašaḥāt* 601, 2–6.

2 Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 260, pers. 1, 452/arab. 1, 254 (Schluß des Briefes).

3 Kišmī: *Zubdat ul-maqāmāt*, 17.

4 *Ğāmiʿ al-uṣūl* 77/Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden*, II, 250, Anm. 1305.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000079

nicht in jener Weise auf den Scheich der *ṭarīqa* zurückgreifen. In unserer *ṭarīqa*, die die *ṭarīqa* der Prophetengenossen ist, geschehen Lehren und Lernen in Form einer Spiegelung *(in'ikāsiyyān)*. Es genügt das Zusammensein mit dem Scheich als Vorbild unter Berücksichtigung der Regeln. Die Offizien der Gottesgedenkensformeln und Gehorsamstaten treten dann noch nachhelfend *(mumiddāt)* und stützend *(mu'āwināt)* hinzu. Das Zusammensein mit dem Propheten unter der Vorbedingung des Glaubens, der Ergebung und des Gehorsams genügte zum Erwerb der Vollkommenheiten"[1]. Man sagte auch: „Dieser *ṭarīq* führt rascher und leichter zum Ziel als der *ṭarīq* des *ḏikr* und der *ṭarīq* der *murāqaba*. Man nennt ihn *ḏikr-i rābiṭa*"[2]. Aber ähnliches behaupteten die meisten Orden von ihren Methoden auch, und der Mißerfolg bewog viele zum Ordenswechsel oder, gegen die Regeln, auch bloß zum Lehrerwechsel, denn ausschlaggebend waren vor allem die Persönlichkeit des Lehrers, seine Behandlung der Schüler und natürlich auch die Art des einzelnen Schülers. Sirhindī warnt vor einer unstatthaften Überschätzung des Meisters in dem Sinn, wie die Schiiten ihre Liebe zu der Familie des Propheten *(ahl-i bayt)* und die Christen zu Jesus übersteigerten, aber sonst, sagt er, sei es nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht, den eigenen Lehrer allen andern voranzustellen, wobei diese Verehrung jedoch nicht willentlich und künstlich hochgetrieben werden dürfe, sondern von selbst wachsen müsse.[3]

Obwohl der *ṭarīq-i rābiṭa* bei den Naqšbandiyya als der billigste Weg zu Gott galt, war er doch schon bei Aḥrār auch der beste. Sirhindī bricht in den Ruf aus: „Wie glücklich ist einer, der diese Auszeichnung erfährt!" Er zitiert Aḥrār, der in seinen *Fiqarāt*[4] geschrieben habe: „Der

---

1 Arabische Übersetzung des persischen Grundtextes bei Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 46, 6–15. Vgl. J. ter Haar: *The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order*, in Leonard Lewisohn (ed.): *The Legacy of the Mediaeval Persian Sufism*, 321.

2 Ġulām 'Alī 'Abdullāh-i Dihlawī: *Makātīb-i šarīfa*, 94, 4 v. u.–apu. Ähnlich *Maqāmāt-i maẓhariyya* 99, 4–7. *Aqrab-i ṭuruq* u. ä. ist nicht der Weg, der näher an Gott heranführt als andere (wie ter Haar in *Naqšbandis* 87 meint), sondern der kürzeste oder, wie wir auch im Deutschen sagen, der nächste Weg.

3 *Mabda' u ma'ād* 71, 9–ult.

4 Das sind Aḥrārs Briefe an einige seiner Getreuen. Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 290, pers. 1, 592, apu.–ult./arab. 1, 337, 3–6. Die *Fiqarāt* sind in Taschkent 1328/1910 lithographiert worden (mir nicht zugänglich). Eine arabische Übersetzung ist am Rand von Sirhindīs *Mu'arrab al-Maktūbāt* 1, 281–353, abgedruckt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000080

Schatten des Führers ist besser als das Gedenken Gottes im Hinblick auf den Nutzen"[1], und interpretiert, der Schatten des Führers sei besser für den Novizen als seine Beschäftigung mit dem Gottesgedenken, denn eine so vollkommene Beziehung zum Gegenstand des Gedenkens, also Gott, habe der Novize noch nicht, daß er aus dem Gottesgedenken viel Nutzen zu ziehen vermöchte.[2] In der *rābiṭa* überspielt die persönliche Beziehung zum Meister die Bedeutung der technischen Kleinarbeit, die eine Seelenführung in der gewöhnlichen Novizenerziehung vom Lehrer wie vom Schüler verlangt. Das „Wissen", wie man sagte, wird in den Hintergrund gedrängt, und die beiden Partner (Lehrer und Schüler) stehen einander mit ihren Gefühlen gegenüber. Der Schüler bekommt die Eigenschaften des Lehrers zu spüren, von denen er glaubt, daß sie die göttlichen widerspiegeln. Sirhindī erörtert einiges: „Das Beschreiten dieses hohen Weges erfolgt durch die *rābiṭa* der Liebe zum Scheich als Vorbild, der diesen Weg als ein (von Gott) Gewollter (=Geholter) gegangen und durch die Kraft des Hinangezogenwerdens mit diesen Vollkommenheiten gefärbt worden ist." Gar oft, sagt er, wüßten die Novizen nicht einmal den Ursprung ihrer Rechtleitung und Führung und kämen trotzdem zu den Vollkommenheiten des Meisters und führten dann ihrerseits eine ganze Welt, denn die Kenntnis der mystischen Zustände und Standplätze werde nicht jedermann geschenkt. Unterrichtet werde der Novize unter diesen Umständen durch Spiegelung *(in'ikās)* und Abfärbung *(inṣibāġ)* der Zustände des Scheichs in ihm dank seiner Liebe zu ihm. „Wie sollte er unter diesen Voraussetzungen das Wissen von den Zuständen brauchen zum Lehren und Lernen? Die Melone wird doch Stunde um Stunde reifer einfach durch die Wärme der Sonne und erreicht so ihre Vollkommenheit im Fortgang der Tage. Woher sollte die Melone ein Wissen um ihren Reifungsprozeß nötig haben? Und woher sollte die Sonne wissen, daß sie es ist, die sie zum Reifen bringt? Zum willentlichen mystischen Schreiten und Führen mag das Wissen notwendig sein, aber das

1 Der Satz wird etwa mal zitiert, so *Muntaḫabāt az Maktūbāt-i ma'ṣūmiyya* 85, 4 v.u.; 111, 8; 233, 8. Er steht aber nicht in der am Rand von Sirhindīs *Mu'arrab al-Maktūbāt* 1, 281–353 abgedruckten arabischen Übersetzung der *Fiqarāt*. Dort (1, 346–348) ist nur die Rede von Jüngern, die stark von ihrem Partner beeindruckt werden und schon durch einen Blick von der Welt loskommen. Den Satz erwähnt auch J. ter Haar: *Follower and Heir*, 76.

2 Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 187, pers. 1, 301/arab. 1, 160.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000081

hängt an den anderen Lehrerketten. In unserer Methode, die die Methode der Prophetengenossen ist, ist das Wissen vom Schreiten und Führen absolut unnötig, auch wenn das Vorbild, der Scheich, der diese Methode wie ein Hirt[1] überwacht, mit vollkommenem Wissen und der ganzen Fülle der Erkenntnis ausgestattet ist. So sind bei dieser Methode Lebende und Tote, Knaben und Greise, Junge und Erwachsene gleich schnell am Ziel, da sie alle, sei es durch die *rābiṭa* der Liebe, sei es durch die Zuwendung *(tawaǧǧuh)* eines ausgezeichneten Scheichs hingelangen. ‚Dies ist die Güte Gottes; er gibt sie, wem er will, und Gott ist von überschwenglicher Güte' (Sure 57, 21). Aber man hat zu wissen, daß einer, der zum Ende gelangt ist, auch wenn er kein Wissender ist, doch das Erscheinen von Wundern *(ḫawāriq)* aufweisen muß. Manchmal hat er dabei keinen freien Willen, ja oft hat er nicht einmal ein Wissen von ihrem Erscheinen, sondern die Menschen sehen von ihm diese Wunder, während er nichts davon weiß. Wenn ich sagte, der ans Ziel Gelangte könne auch ohne Wissen sein, so ist mit dem Nichtwissen das Nichtkennen der Einzelheiten der Zustände gemeint, nicht das absolute Nichtswissen in dem Sinn, daß er von seinen Zuständen nichts verstünde. Das erwähnte Licht seiner Rechtleitung geht auf seine Novizen über entweder ohne Zwischeninstanz oder über eine oder mehrere Zwischeninstanzen, solange seine besondere Methode nicht durch den Schmutz von Veränderungen und Umwandlungen verdreckt und durch Zusätze von Erfindungen und Neuerungen verdorben ist".[2]

Nicht alle gingen so weit wie Sirhindī, den naqšbandischen Novizen mit einer unbewußt reifenden Melone zu vergleichen. Der schon zitierte Ibn ʿAllān aṣ-Ṣiddīqī, ein Zeitgenosse Sirhindīs, definiert die *rābiṭa* als den Anblick des Gesichts des Scheichs *(ruʾyat waǧh aš-šayḫ)* und schreibt ihr die größere Wirksamkeit zu als dem Gottesgedenken. Sie entspreche der Erziehung der Prophetengenossen, die aus dem bloßen Anblick Mohammeds mehr Nutzen gezogen hätten als andere aus dem Gottesgedenken.[3] Aḥmad b. Sulaymān al-Arwādī aṭ-Ṭarābulusī (gest. um 1275/1858)[4]

---

1 Persischer Text verderbt: *hamču bānī-i-*. Ich lese *hamču čōbān-i*. Arabisch *rāʿī*.

2 Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 260, pers. 1, 448, ult.–451, 5/arab. 1, 252, 27–253, 23. In *Baḥǧa saniyya* 40 wird darauf Bezug genommen. Vgl. J. ter Haar: *Follower and Heir*, 79.

3 Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 51, 21–25.

4 Ziriklī 1, 130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000082

will bei den Aḥmadiyya (=der Rifāʿiyya oder einer besonderen Naqšbandīgruppe aus der Schule Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawīs[1]) die gleiche Unterrichtsmethode der bloßen „Gegenüberstellung" *(muḥāḍāh)* des Schülers mit dem Lehrer beobachtet haben wie bei den Ḫālidiyya, in der der Schüler nicht einmal bewußt mitzuhören brauche, was der Lehrer sage. „Ich war bei der Lehrveranstaltung des Ḫālid Ḍiyāʾ ad-dīn vollständig in ihn versunken und sah und hörte nichts. Als aber ein Gelehrter mich später fragte, was Ḫālid in der Stunde vorgetragen habe, hatte ich alles und noch mehr (!) im Kopf und konnte es ihm auswendig sagen"[2]. Immerhin also eine Art unbewußtes Hineingleiten der Worte in den vom Scheich faszinierten Hörer. Man könnte sich aber auch an den islamischen Schulbetrieb mit seinen besinnungslosen Repetitionen erinnert fühlen und zu dem gewagten Tropus verführen lassen, der Schüler lerne in der *rābiṭa* den Lehrer so lange „auswendig", bis er in ihm „sitze".

Man hat für die stille, aber für unausweichlich gehaltene Übertragung der Eigenschaften des Scheichs auf den Novizen auch das Prophetenwort herangezogen, daß der Geruch eines Menschen auf einen anderen übergreifen könne; wer Moschus austrage, mache sich mit einem guten Duft, wer vom Blasebalg des Schmieds herkomme, mit Rauchgestank bemerkbar, und ebenso gehe es beim engen Kontakt mit den Moralqualitäten eines guten oder schlechten Menschen. Der Zustand des Meisters übertrage sich *(yasrī)* bei dessen Zuwendung *(tawaǧǧuh)* in diesem Sinn oft schweigend auf den Schüler, der das auf dem verborgenen Weg des Erlebens *(ḏawq)* wahrnehme. „Eure Guten sind die, bei deren (bloßem) Anblick man Gottes gedenkt", habe der Prophet gesagt[3]. Das bedeute, daß das Gedenken Gottes, in dem ein beobachteter Frommer begriffen ist, sich im Herzen des Beobachters „abbilde" *(yantaqiš)*, wie Ṣāḥibzāda, einem Naqšbandī vielleicht naheliegend, sonst aber eher daneben, behauptet.[4]

---

1 Martin van Bruinessen: *The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia*, Der Islam 67, 1990, 165–166.

2 *Nūr al-hidāya* 47, 6–14.

3 *Concordance et indices de la Tradition musulmane* 2, 179a (ḏkr).

4 *Nūr al-hidāya* 90, 8–91, 10. Ein Ulk persischer Sprachschöpfung ist, daß *sarā yasrī* im Persischen auch mit *tasarrī kardan* wiedergegeben werden kann, was im Arabischen „sich eine zur Konkubine *(surriyya)* nehmen" heißen würde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000083

Die „Hinanziehung"

Muḥammad al-Bāqī in Delhi war für seine Schönheit berühmt. Viele wurden schon von seinem bloßen Anblick hingerissen. Einmal erblickte ihn der Freitagsprediger von der Kanzel aus. Er schrie auf und fiel herunter. Ein Diener Sirhindīs, der ihm nachts ein süßes Eisgetränk bringen sollte, war nachher gänzlich verstört, ebenso der Knecht, der einem Soldaten das Pferd hielt und mehrfach vom Blick Bāqīs gestreift wurde. Nicht anders erging es einer Amme, die sich vergeblich um ein Noviziat bei ihm bemüht hatte.[1] Muḥammad Ṣāliḥ-i Kūlābī (gest. 1038/1628–29) erlag beim ersten Anblick Sirhindīs dessen Anziehung, gelangte aber erst später zu einer inneren Eröffnung, als er Sirhindīs Waschwasser trank.[2]

Aus diesen Angaben ist ersichtlich, daß die Naqšbandiyya in ihrer Novizenbehandlung der sogenannten Anziehung *(ǧaḏb, ǧaḏba, inǧiḏāb, kašiš)* den Vortritt gab vor dem sogenannten Schreiten *(sulūk)*, also der Passivität vor der Aktivität und der Arbeit (*kōšiš*, kein eigentliches Fachwort der Naqšbandiyya). Man begann nicht mit einer Reinigung der Seele und dem Erwerb von Tugenden *(maqāmāt)*[3], sondern setzte sich zuerst Reizen aus und überließ sich dem Zug. „Dieser Zug *(inǧiḏāb)* und die Liebe sind in allen menschlichen Individuen, aber sie sind zugedeckt", schreibt Kišmī (58, 16–17), „Die Mitglieder dieser Silsila-i ʿaliyya-i naqšbandiyya kultivieren eben dieses Gezogenwerden." Der späte Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī (gest. 1240/1824) polarisiert den Gegensatz in den beiden Wegen der „Hinangezogenen" und des „Gottesgedenkens", des Hauptmittels und ersten Erfordernisses bei den herkömmlichen Ṣūfiyya, und die Naqšbandiyya fallen in alte Bahnen, wenn sie von „Hinangezogenen" und „Schreitenden" und ihren Mischungen sprechen: „Hinangezogene, die dann auch schreiten" *(maǧḏūbān-i sālik)* und „Schreitende, die dann auch hinangezogen werden" *(sālikān-i maǧḏūb)*. Sie meinen damit aber gar nicht die Anziehung durch einen Scheich, sondern durch Gott, ganz wie der ṣūfische Hauptharst; *bā ḫudā būdan* „bei oder mit

1 Kišmī 17–19. Hiernach S. 164.
2 Kišmī 370–371.
3 Kišmī 59, pu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000084

Gott sein" ist das Ziel auch der Naqšbandiyya.[1] In diesem Sinn gaben Sirhindī und sein Sohn Muḥammad Saʿīd (gest. 1070/1660), wie schon Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī,[2] den ersten Platz den „Hinangezogenen, die dann auch schreiten".[3] Ein Gezogenwerden offensichtlich von Gott hatte auch Abū Saʿīd-i Abī l-Ḫayr an den Anfang gesetzt. Er verstand darunter keineswegs nur die Notwendigkeit, daß Gott bei allem den Anfang mache, sondern das Gefühlserlebnis, aus dem eigenen Willen herausgezogen zu werden. Man erhebe sich oder wachse, sagt er, ohne zu wollen, und füge nachträglich dann seine eigene Bemühung (das *kōšiš* nach dem *kašiš*) noch hinzu, so daß die Blickrichtung einheitlich auf Gott hingelenkt bleibe.[4] Anderseits wußte er sich gerade in diesem Punkt seinem Zeitgenossen Abū Aḥmad al-Muẓaffar b. Aḥmad b. Ḥamdān unterlegen, weil dieser über Gott, das heißt durch Schau, zur Vita purgativa und nicht wie er selber, Abū Saʿīd, durch Vita purgativa zur Schau gelangt sei.[5] Auch Qušayrī waren Ṣūfiyya bekannt, die das hohe Erlebnis gleich zu Beginn hätten und die Arbeit der Selbstläuterung dann nachholen müßten — er nennt sie „die (von Gott) Gewollten" *(murād)* — und andere, die erst durch Arbeit zum Erlebnis kämen — er nannte sie die „Wollenden" *(murīd)*, die sich um Gott bemühen müßten[6]. Genau diese Unterscheidung hatte aber auch schon die ḥanbalitische Ṣūfik von Isfahan gemacht. Ihr erst neuerdings ans Licht getretener Repräsentant Abū Manṣūr Maʿmar b. Aḥmad b. Ziyād al-Iṣfahānī (gest. 418/1027) hatte sich das folgendermaßen zurechtgelegt:

---

1 *Makātīb-i šarīfa* 122, 123.

2 *ʿAwārif* 65/übers. Gramlich 94.

3 J. ter Haar: *Follower and Heir*, 92–93, 108, 108–109. *Maktūbāt-i saʿīdiyya* 93, 103. Friedmann in *Naqšbandis* 212. Vgl. *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî sempozyum bildirileri*, Istanbul 1992, 182–183; 177.

4 *Asrār ut-tawḥīd*, ed. Šafīʿī-i Kadkanī, 314, 3–7/Abū Rawḥ Luṭfullāh b. Abī Saʿīd Saʿd: *Ḥālāt u suḫanān-i šayḫ Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr-i Mayhanī*, ed. Afšār, Teheran 1341, 94. Ich fasse das *ḫāst* im Wortspiel mit *ḫwāst* als „Entstehen", bei dem kein Wollen mitwirkt, auf. Mein *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 93.

5 Ǧullābī-i Huǧwīrī: *Kašf ul-maḥǧūb*, ed. Valentin Shukovski, Leningrad 1926/Repr. Muḥ. ʿAbbāsī, Teheran 1336, 212, 16–18. Übers. R.A. Nicholson: *The Kashf al-Mahjúb. The Oldest Persian Treatise on Ṣúfiism*, London 1936, 170. *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 23.

6 Qušayrī: *Ar-risāla al-qušayriyya*, Kairo 1318 (bāb al-irāda), 111/übers. Richard Gramlich: *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum*, Wiesbaden 1989, 290. *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000085

Der Kern der Ṣūfik ist einerseits Ereignis *(wāqi')* und anderseits Erwartung *(mutawaqqa')*. Das Ereignis ist Geschenk und Rechtleitung, die Erwartung ist Streben und Beachtung des Gesetzes *(ri'āya)*. Da haben wir einerseits einen Wollenden *(murīd)*, anderseits einen Gewollten *(murād)*, also einen Strebenden *(ṭālib)* und einen Erstrebten *(maṭlūb)*, einen Anzielenden *(qāṣid)* und einen Angezielten *(maqṣūd)*.

Der Wollende, Strebende, die Ṣūfik durch ehrliches Hinwollen Anzielende befindet sich im Zustand der Bemühung und Beharrlichkeit. Ist er wahrhaftig und bemüht er sich um Aufrichtigkeit (im Streben), so wird er finden. Gott sprach durch Offenbarung zu Moses: O Moses, wer mich erstrebt, findet mich. Der Wollende ist ein Erwartender *(mutawaqqi')*, Wartender *(muntaẓir)*, Begehrender, Bedürfender, Erinnernder, dienstbeflissener Verehrer. Er folgt mit seiner Tat äußerlich und läßt sich dann von seinem Erlebnis (Finden, *waǧd*) führen innerlich. Er beachtet sein Herz in Furcht, und sein Erlebnis (Finden) ist die Frucht seiner Bemühung.

Der Gewollte, Erstrebte, von der Ṣūfik Angezielte erhält zuerst in seinem Herzen die Liebe Gottes. Diese bewegt ihn zu den Gehorsamstaten und hält ihn zurück vor dem Verbotenen, und er befindet sich im Zustand der Zufriedenheit und Liebe. Erfüllt er die Forderung der Liebe durch Entsprechung und die der Zufriedenheit durch Zurückhaltung und heilige Scheu, so erschließt er sich das Erlebnis (Finden). Der Gewollte ist ein Erstrebter, dem dies durch vorausgehend erwiesene Gunst und Gabe im Herzen zugefallen ist. Seine Bemühung ist dann die Frucht seines Erlebens (Findens).

Der Wollende arbeitet und findet dann. Der Gewollte findet und arbeitet dann.[1]

Etwas weiter gefaßt und auf die gewöhnlichen Gläubigen und auf die eifrig arbeitenden und die erwählten Ṣūfiyya bezogen, berücksichtigt ein Spruch Ma'mars über die „Erkenntnis" auch die Gefahren einer Verirrung oder Anfechtung bei diesen drei Gruppen:

---

1 Abū Manṣūr Ma'mar b. Aḥmad b. Ziyād al-Iṣfahānī: *Al-minhāǧ bi-šāhid as-sunna wanahǧ al-mutaṣawwifa wa-l-masā'il wa-l-waṣiyya*, Hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī (Schiras) Nr. 83, 206–207. *Ein wichtiger handschriftenfund zur sufik*, Oriens 20, 1967, 79–80. Teiledition von Naṣrullāh-i Pūrǧawādī: *Du aṯar-i kūtāh az Abū Manṣūr-i Iṣfahānī. Kitāb al-minhāǧ wa Ḏikr ma'ānī t-taṣawwuf.* In: Ma'ārif 6, 1368/1989–1990, 271. Darstellung der hier wiedergegebenen Textstelle ib. 249. Kleine Unzulänglichkeiten der Teiledition 206–207 habe ich stillschweigend verbessert. Auch meine eigenen Mißverständnisse im eben genannten Aufsatz (Oriens 20) sind stillschweigend richtiggestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000086

> Erkenntnis *(maʿrifa)* gibt es auf drei Ebenen: Erkenntnis durch Urveranlagung, Erkenntnis durch eigenes Dazutun *(ziyāda)* und Erkenntnis durch besondere Auszeichnung *(ḫuṣūṣiyya)*. Die Erkenntnis durch Urveranlagung ist allgemein *(maʿmūma)*, soweit es um die Anerkennung der Einzigkeit Gottes geht. Die Erkenntnis durch eigenes Dazutun kommt zustande *(maṯbūta)* durch Aufrichtigkeit in der Bemühung und Anstrengung. Die Erkenntnis durch besondere Auszeichnung ist direkte göttliche Großzügigkeit, der die Bemühung folgt. Die Gefahr für die Erkenntnis durch Urveranlagung ist das Nachdenken über das (unerforschliche) Wesen Gottes. Die Gefahr für die Erkenntnis durch eigenes Dazutun ist das Unterlassen der Bemühung, die schiere Großzügigkeit Gottes zu sehen, denn das wäre das reine Wunschdenken. Die Gefahr für die Erkenntnis durch besondere Auszeichnung liegt in dem Anspruch, das Entwerden des Ichs vernachlässigen zu können.[1]

Partei für die anderen, die „Schreitenden, die dann auch hinangezogen werden", ergriff Simnānī und hatte nicht zuletzt darum Nūr ad-dīn ʿAbdarraḥmān al-Isfarāʾinī al-Kasirqī (gest. 717/1317) in Bagdad zum Lehrer gewählt, weil dieser ein Fachmann im „Schreiten" und Führen war und, wie Simnānī behauptete, allein noch überhaupt das Schreiten richtig lehrte.[2]

Wenn die Naqšbandiyya also über Anziehung und Schreiten theoretisieren, ist fast immer dieses bekannte Angezogenwerden von Gott und das mühsame Schreiten zu Gott, nicht zu einem Scheich, gemeint, und sie sagen es auch. Aber es läßt sich leicht auf das Verhältnis zwischen Scheich und Novize ausdehnen, und dies um so leichter, als zwischen

---

1 Abū Manṣūr Maʿmar al-Iṣfahānī: *Nahǧ al-ḫāṣṣ*, Hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī Nr. 83, 127. Eine kürzere Variante unserer Stelle in ʿAbdullāh-i Anṣārī: *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*, ed. ʿAbdulḥayy-i Ḥabībī, 543. *Handschriftenfund*, Oriens 20, 1967, 72–74.

2 Simnānī: *Opera minora*, 180, 232/*Čihil maǧlis*, ed. Māyil-i Hirawī, 140, 255–256/Cordt: *Die sitzungen des 'Alā' ad-dawla as-Simnānī*, 107, 221/Ḥusayn-i Karbalāʾī: *Rawḍāt ul-ǧinān*, 2, 297–298. — Kasirqī muß Ṣūfiyya gekannt haben, die das Gottesgedenken und die Klausur vernachlässigten und ohne die Arbeit des Schreitens auszukommen wähnten. Er bekämpfte diese Einstellung in einem Brief an Simnānī; Landolt: *Correspondance spirituelle*, pers. 10–11, Brief III. Es ist nicht anzunehmen, daß dies Proto-Naqšbandiyya *(ḫwāǧagān)* aus der Gefolgschaft Ġuǧduwānīs waren, da dieser zwar *ḫalwat dar anǧuman* empfohlen, aber keineswegs das Gottesgedenken aufgehoben hatte; *Rašaḥāt* 42–50. Kasirqī befürwortete das Gottesgedenken und soll eine besonders wirksame Form (rasches Hinundherwerfen des Kopfes) entwickelt haben; *Fawāʾiḥ*, Einl. 247. Außerdem forderte er die Klausur; Landolt: *Le révélateur des mystères*, 102–107.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000087

ihnen nicht nur das gleiche Spiel gespielt wird, sondern der Scheich für den Novizen ja auch Gott vertreten oder wenigstens markieren soll (s. hiervor S. 28). „Der Scheich ist wie die Kaʿba" sagen die Naqšbandiyya. „Man fällt in der Richtung zu ihr nieder, aber der Fußfall gilt Gott."[1] Aḥrār vergleicht die unberechenbare Anziehung, die Gott auf einen Menschen ausüben kann, mit etwas, was geschehen kann, wenn ein Mann unter einem Balkon vorbeigeht und sich darauf plötzlich eine Schönheit zeigt, zu der er sofort eine Neigung und einen Zug verspürt.[2] Genau das oder, sagen wir, etwas, was zwischen dem Entzücken über eine solche Schönheit und dem Gefesseltwerden von Gott liegt, ist den Leuten widerfahren, die sich auf den ersten Blick von einem der genannten Naqšbandīscheiche einnehmen ließen und in die *rābiṭa* mit ihnen verstrickt wurden. Und wie bei den Naqšbandiyya die Anziehung von Gott dem Schreiten voranzugehen pflegt und der Hinangezogene, der auch schreitet, den Spitzenplatz erhält,[3] so steht bei ihnen auch die Anziehung durch einen Scheich vor dem Schreiten im Noviziat, die *rābiṭa* vor dem Gottesgedenken und andern Arbeiten des Schreitens. Ǧāmī soll es mit Kāšġarī erlebt haben. „Kurz nachdem er mit dem Fuß ehrlicher Intention und aufrichtiger Absicht den Pfad des Novizentums bei Kāšġarī betreten hatte, raffte ihn eine starke Sehnsucht hinweg und ergriff ihn eine mächtige Hingerissenheit, so daß einer der Großen, der ihn auf diesem Weg begleitete, verwirrt und verwundert sagte: Der *ṭarīq* der *ḫwāǧagān* hat ihn erstaunlich rasch von hinnen gerissen".[4]

Praktisch fällt dadurch, daß in dieser Anziehung schon gleich am Anfang, wie die Naqšbandiyya immer wieder betonen, das Herz des Strebenden mitgerissen wird, für den Blick des Mystikers die Mühe mit dem Leib dahin. Er hat sich nicht erst durch die Askese den Weg von außen nach innen zu bahnen, sondern beginnt gleich zu innerst, beim Herzen. Er erhält gleich am Eingang schon ein Erlebnis, das ihn erfüllt, einen

---

1 *Mawāhib sarmadiyya* 313. Wollte man die *rābita* mit dem Scheich ablehnen, so müßte man auch die Moscheen und Gebetsnischen in Frage stellen. Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief II, 30. J. ter Haar: *Follower and Heir*, 84. Hiernach S. 106.

2 *Rašaḥāt* 483, 4–6.

3 *Maktūbāt-i saʿīdiyya* 93, an Ibrāhīm al-Ḥiyārī, gest. 1083/1672, den Verfasser des Reisebuchs *Tuḥfat al-udabā' wa-sulwat al-ġurabā'*, Brockelmann GAL 2, 394 (wo das Todesdatum und Sultan Mehmed IV. zu korrigieren sind).

4 ʿAbdulġafūr-i Lārī, bei ʿAlī Aṣġar-i Ḥikmat: *Ǧāmī*, 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000088

„höheren Bezug" *(nisbat)*, der ihn erhebt, und diese Vorausnahme von etwas, was er auch nachher wieder sucht und findet, hält der Naqšbandī für ein Kennzeichen seines Ordens. Er nennt es „die Verschlungenheit des Endes in den Anfang" *(indirāǧ an-nihāya fī l-bidāya)* und kann es nicht hoch genug rühmen.[1] Er gelangt damit freilich erst zu einem Vorgeschmack *(čāšnī)*[2] dessen, was er später zu erreichen hofft, zu einem Schattenbild oder Phantom *(šabaḥ)* des Bildes *(paykar)*, das er später sehen soll.[3] Man unterschied ein Suchen Gottes im „Außen" *(āfāq)* und ein Suchen Gottes im „Innen" *(anfus)* und nannte das erste die „äußere Reise" *(sayr-i āfāqī)*, das zweite die „innere Reise" *(sayr-i anfusī)*. Auf die Frage, was genau darunter zu verstehen ist, gibt Sirhindī eine nur schwer verständliche Auskunft (am verständlichsten noch in *Maktūbāt*, Brief 1, 260, pers. 1, 438, pu.–439, apu./arab. 1, 245, 16–246, 4). Um ein deutlicheres Bild zu gewinnen, greife ich unorthodoxerweise auf eine vor-naqšbandische Darlegung zurück, die zwar die Begriffe *āfāqī* und *anfusī* nicht enthält, aber das, was dahinter liegt, besser sichtbar macht. Das ist die „Vierte Abhandlung" *(Risāla-i čahārum)* des keinem Ṣūfīorden angehörigen[4] Dichters Saʿdī (gest. 691/1292).[5] Er bekennt sich darin zu der Ansicht, daß der mystische Weg so oder so vor der Erreichung Gottes in der Verzückung *(waǧd)* und der Liebe *(ʿišq)* ende. Für den Weg dahin brauche es

---

1 Vgl. Chodkiewicz in *Naqšbandis* 73 und ter Haar in *Naqšbandis* 86–88 und *Follower and Heir* 108, 138. *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî sempozyum bildirileri*, Istanbul 1992, 181. Halkawt Hakim 177.

2 Aḥrārs *Fiqarāt* arabisch am Rand von Sirhindīs *Muʿarrab al-Maktūbāt* 1, 299. Vgl. J. ter Haar: *Follower and Heir*, 79.

3 Sirhindī: *Mabdaʾ u maʿād*, 10, 14.

4 Badīʿ us-zamān-i Furūzānfar: *Saʿdī wa Suhrawardī*, in der Zeitschrift Taʿlīm u tarbiyat 7, 1316, Nr. 11–12, 704–706.

5 *Kulliyyāt-i Šayḫ-i Saʿdī*, ed. Muḥammad ʿAlī-i Furūġī, Teheran 1337, 43–46. Saʿdīs Gesamtwerke in der Rezension von ʿAlī b. Aḥmad b. Abī Bakr-i Bēsutūn/Bīsutūn aus den Jahren 726/1326 und 734/1334. Die Vierte Risāla gilt als echt. Wilhelm Bacher: *Saʿdī-Studien*, ZDMG 30, 1876, 85. E.A. Bayer in seiner Ausgabe von Friedrich Rückerts Übersetzung von *Saadis Politischen Gedichten*, Berlin 1894, 37. Henri Massé: *Essai sur le poète Saadi*, Paris 1919, 107–108. A.J. Arberry: *Kings and Beggars. The First Two Chapters of Saʿdīs* Gulistān. Translated with Introduction and Notes. London 1945, 25. Die persischen Handschriftenkataloge von Wien (Flügel 1, Nr. 530), British Museum (Rieu 2, S. 595), Berlin (Pertsch S. 781). Hermann Ethé: *Neupersische Litteratur*, in Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn (Hrsg.): *Grundriß der iranischen Philologie*, II (Straßburg 1896–1904), 294.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000089

die Lampe der Vernunft (oder des Verstandes, *ʿaql*), mit deren Hilfe man wisse, was gut oder böse ist, die Gefahren des Weges erkenne, die guten Eigenschaften zu erwerben vermöge, also die Vita purgativa durchzumachen und in sich die nötige Lauterkeit herzustellen imstande sei. Dann aber werde das unerläßliche Wissen (*ʿilm*, anderwärts zu den gewohnten Vorkehrungen *rusūm* gerechnet[1]) einmal zum Hindernis und überlasse der Verzückung und der Liebe das Feld, was als Erkenntnis *(maʿrifat)* bezeichnet wird. Darin bleibe man dann jedoch stecken und gelange nicht über die Wüste hinaus bis zur Kaʿba. Saʿdī sieht also zwei Strecken, die der Mystiker zurückzulegen hat. Auf der ersten waltet die Nüchternheit der Vernunft und des Wissens, auf der zweiten herrscht die Ausweglosigkeit der Gefühle. Kurz vor ihm hatte Naǧm ud-dīn-i Rāzī (Dāya, gest. 654/1256) in seiner *Risāla-i ʿišq u ʿaql* die Reise zu Gott in die gleichen beiden Abschnitte geteilt und sie auch in der gleichen Reihenfolge hintereinander gestellt, aber die Erreichbarkeit des Ziels in der Liebe und im Entwerden nicht bestritten.[2] Ein anderer Schüler Kubrās, Ḫāṣī, sprach im gleichen Sinne von Schale und Kern (hiervor S. 19). Die scharfe Scheidung zwischen einer Phase des Kampfes gegen die eigene böse Seele und dem Einschnitt einer Erlösung von ihr dank Gottes Hilfe war grundlegend schon für die alte klassische islamische Mystik und gab al-Ḥakīm at-Tirmiḏī (3./9. Jh.) Anlaß, einerseits von „gottesfürchtigen Knechten", die im geistlichen Kampf gegen die Seele *(muǧāhadat an-nafs)* befangen blieben, zu sprechen und ihnen anderseits die „edlen Freien", die von dieser Sklavenschaft freigeworden seien, gegenüberzustellen.[3] In diesem Licht ist wahrscheinlich auch eine bittere Rührung seines Briefpartners Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī (gest. 298/910) zu erklären, der für seine asketische Selbstquälerei berühmt war. Er wägte einmal die ehrliche Liebe zu Gott gegen die Unzulänglichkeit in der Erfüllung von Gottes Rechtsansprüchen *(ḥaqq)* ab und bezeichnete den verzweifelten Zuhörer, der unter diesem Zwiespalt litt, unter mitfühlenden Tränen als „ehrlich in der Liebe zu Gott, aber fehlbar in der Pflicht gegen Gott"[4], was Maybudī (6./12. Jh.)

1 Vgl. *Adab al-mulūk*, ed. Radtke, arab. 62, 15–16; 18, 15–21, 19.

2 Naǧm ud-dīn-i Rāzī: *Risāla-i ʿišq u ʿaql*, ed. Taqī-i Tafaḍḍulī, Teheran 1345/1966. Vgl. hiernach S. 101.

3 Bernd Radtke: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*, 79, 14–17.

4 *Tārīḫ Baġdād* 9, 100, 7–11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000090

verdeutlichend so ins Persische übersetzte: Im Äußern *(ẓāhir)* gehört er zu den Unzulänglichen, im Innern *(bāṭin)* aber zu den Liebenden und Geliebtem *(dōstān)*.[1] Auch hier also besteht das Äußere in den Leistungen des Gehorsams und der Selbstverbesserung und das Innere in der Liebe. Doch fehlt in dieser vor-naqšbandischen Sicht natürlich das hohe Anfangserlebnis des Vorgeschmacks, das den Naqšbandiyya versprochen wird. Für den Naqšbandī gestaltet sich dann aber wegen eben dieser „Verschlungenheit des Endes in den Anfang" die innere Reise zu einem Kreis, weshalb sie auch als „kreisförmige Reise" *(sayr-i mustadīr)* gesehen wird im Gegensatz zu der äußeren Reise, die sich ihm als eine „langgestreckte Bahn" *(sayr-i mustaṭīl)*, die lange gradaus fortschreitende Wanderung über die Läuterung, darstellt. Doch auch er siedelt Gott jenseits von *āfāq* und *anfus* an.[2] Für Sirhindī dauerte der Fortschritt auf seinem

---

1 Abū l-Faḍl Rašīd ud-dīn-i Maybudī: *Kašf ul-asrār wa ʿuddat ul-abrār, maʿrūf ba-Tafsīr-i Ḫwāǧa ʿAbdullāh-i Anṣārī*. Ed. ʿAlī Aṣġar-i Ḥikmat. Teheran 1331–1338, 8, 279 (Kommentar zu Sure 37). Ich verdanke diese und die vorige Stelle über Ḥīrī Richard Gramlich, Basel.

2 Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 154, pers. 1, 257/arab. 1, 136; Brief 1, 277, pers. 1, 525–527 /arab. 1, 300–301. J. ter Haar: *Follower and Heir*, 94–95. Ich gebe noch einige einschlägige Stellen aus Muḥammad Maʿṣūms *Muntaḫabāt az Maktūbāt-i maʿṣūmiyya*, 174: Das Schreiten ist der *sayr-i āfāqī*, die Hinanziehung der *sayr-i anfusī*. Ḫwāǧa-i Aḫrār sagte: *Sayr-i āfāqī* ist Ferne mal Ferne, *sayr-i anfusī* Nähe mal Nähe (=Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 154). *Sayr-i āfāqī* heißt das Ziel außerhalb seiner suchen. *Sayr-i anfusī* heißt in sich selbst gehen und das Herz aufsuchen. Man sagte: Das Finden des Ziels geschieht über *anfus*. Außerhalb seiner selbst gibt es nie ein Finden. Sirhindī hat über diesen Standplatz eine Sonderabhandlung verfaßt. Er schreibt: Das Finden des Ziels ist (allerdings) jenseits von *āfāq* und *anfus*. Es ist eine Handlung außerhalb des *sayr-i āfāqī* und des *sayr-i anfusī* und jenseits von Hinanziehung und Schreiten. — An anderer Stelle, ib. 189–190: In sich selbst hineingehen kann *sayr-i anfusī* sein, der auch mit Hinanziehung ausgedrückt wird. Das Schreiten ist *sayr-i āfāqī*, das heißt: Du kommst vom Schreiten zur Hinanziehung und trittst aus den *āfāq* in die *anfus*, denn ein Finden ist außerhalb seiner nicht. — Eine weitere Stelle, ib. 268, 2–11: Nach langer Reise ist es gut zur Rückkehr gekommen. Jetzt möge er sich auf den *sayr-i anfusī* machen, von der langgestreckten Reise zur kreisförmigen übergehen und von der Ferne in die Nähe streben. Das Ende der Sache ist bei den Ṣūfiyya der *sayr-i anfusī*, sie halten den *sayr-i āfāqī* für fern von der Sache. Das Erreichen des Ziels nennen sie eingeschlossen im Innern *(munḥaṣir dar anfus)*. Sie sagen (Vierzeilervers):

Da die Enthüllung der Schönheit außerhalb deiner nicht stattfindet,
zieh die Beine in den Unterteil und den Kopf in den Oberteil des Rocks zurück!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000091

Kreis, oder wohl richtiger auf dieser Spiralwindung, von der ersten mystischen Erhebung, ein Vierteljahr nach seiner Einweihung, bis zum großen Durchbruch, die Reise vom bloßen Namen, wie er sagt, zum Benannten, etwas länger als zehn Jahre.[1]

Schon Naqšband soll gesagt haben: „Unser höherer Bezug *(nisbat)* ist spiegelhaft *(in'ikāsī)*, d.h. in dieser *ṭarīqa* sind die Aufstiege *(taraqqiyāt)* meist von der Spiegelung einer Ausgießung *(fayḍ)* aus dem Innern des Scheichs abhängig".[2] Es ergießt sich also ein Regen von Religiosität aus dem Innern des Scheichs und läßt im Novizen deren Gegenbild aufkeimen. Doch das Ideal war auch in der Naqšbandiyya die Verbindung beider Wege, der Arbeit und der Liebe. Nach Sirhindīs Geschichtsvorstellung soll der Vater der Proto-Naqšbandiyya *(ḫwāǧagān)* ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī noch dieses doppelte Erbe verwaltet haben, dann aber soll die äußere Hälfte *(sayr-i āfāqī)* verloren gegangen sein, bis Ḫwāǧa-i Naqšband wieder beide Teile zusammengefügt habe.[3] Doch die *rābiṭa* blieb immer der Grundbestandteil der naqšbandischen Erziehung. Ḫālid an-Naqšbandī, einer der bedeutendsten Naqšbandiyya der neueren Zeit, erklärte die *rābiṭa* unumwunden zum „wirksamsten Mittel, ans Ziel zu gelangen, nach der getreuen Befolgung von Koran und Sunna", und verschweigt uns nicht, was unter dem Ziel zu verstehen sei, nämlich das berüchtigte „Entwerden im Scheich *(al-fanā' fī š-šayḫ)*, das seinerseits das Vorspiel *(muqaddima)* des Entwerdens in Gott ist". Er drückt sich so aus:

Für Sirhindī ist der *sayr-i anfusī* in der äußerlichen Farbe *(rang-i āfāqī)* (=als reines Schreiten) ohne Aussicht auf das Erreichen des Ziels. Wie er (Gott) jenseits der *āfāq* ist, so ist er auch jenseits der *anfus*. Oder auch: Alles, was sich in den Spiegeln der *āfāq* und der *anfus* enthüllt, all das sind Zeichen und Schatten und ein Sich-zufrieden-Geben mit Schein und Ähnlichkeiten. Das Ziel ist jenseits von *āfāq* und *anfus* zu suchen, man muß hinter Schreiten und Hinanziehung dringen, muß jenseits von Hinaus- und Hineingehen hinstreben. Der vernünftigste Verstand kann das Geheimnis dieses Rätsels nicht lösen. Jenseits von Hinaus- und Hineingehen und außerhalb von *āfāq* und *anfus* kann er sich nichts mehr vorstellen. — Die Bedeutung von *āfāqī* „äußerer" und *anfusī* „innerer" geht ganz klar aus der Gegenüberstellung von *šahādat-i āfāqī-i ʿaynī* „äußerer, konkreter Tod" und *šahādat-i anfusī-i ġaybī* „innerer, übersinnlicher Tod" in Ḥusayn-i Karbalā'īs *Rawḍāt ul-ǧinān* 2, 248, 15–16 hervor.

1 Sirhindī: *Mabda' u maʿād*, 10, 6–16. J. ter Haar: *Follower and Heir*, 31.

2 Muḥammad Saʿīd: *Maktūbāt-i saʿīdiyya*, 103–104. Vgl. Muḥibbī: *Ḫulāṣat al-aṯar*, 1, 466, 1–4.

3 Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 290, pers. 1, 599, 8–14/arab. 1, 341, 5–12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000092

„Es gibt unter unsern Ehrwürden solche, die sich beim Lehrgang *(sulūk)* auf sie (die *rābiṭa*) beschränken, und andere, die noch anderes befehlen, aber mit der ausdrücklichen Erklärung, daß sie der kürzeste Weg zum Entwerden im Meister sei, das seinerseits die Vorstufe zum Entwerden in Gott ist. Einige berufen sich dafür auf Sure 9, 119: ‚O die ihr glaubt, fürchtet Gott und seid (oder: haltet es) mit denen, die die Wahrheit sagen!' und auf die Auslegung des Verses durch Aḥrār"[1]. Mit der *rābiṭa* strebt der Novize also danach, sich im Scheich zu verlieren, psychisch in ihm auf- und unterzugehen und damit oder danach auch in Gott zu entschwinden. Die *rābiṭa* zieht den Mystiker zunächst hinan und übergibt ihn dann der Auslöschung im Meister oder der Identität mit ihm.

Damit verwandt und doch davon verschieden ist eine Vorstellung der ṭayyibitischen Siebnerschia, wenn ich hier so weit ausgreifen darf. Ihr achter jemenischer „Heranrufer" *(dā'ī)* Ḥusayn b. ʿAlī b. Muḥammad Ibn al-Walīd (gest. 667/1268) schildert die „göttliche Kraftmasse" *(al-mādda al-ilāhiyya)*[2], die, einem „göttlichen Magneten" *(al-maġnāṭīs al-ilāhī)* gleich, die Emanationen Gottes zu ihm zurückzieht, als eine für das menschliche Auge unsichtbare „Lichtsäule" *('amūd min nūr)*, durch die die Seele des Adepten der Seele seines Lehrers angeschlossen und sogar mit ihr vereinigt und so dann weiter zum nächsthöheren Grad der ismailitischen Hierarchie und darüber hinaus bis vor die Pforte des höchsten dieser Würdenträger, des endzeitlichen Imams, des Qā'im, angesogen wird — eine gestaffelte und verschachtelte Angleichung nach oben („Adaptation") und Überformung durch das jeweils Höhere („Adoption") bis zum höchsten Punkt. Dabei bleibe die einzelne Seele allerdings so weit von der ihres Vorgeordneten getrennt oder trennbar, daß sie bei einer allfälligen Verfehlung des letzteren nicht mit ihm abstürze. Zu oberst bildeten all die geretteten Seelen dann zusammen eine „Lichtstatue" *(haykal nūrānī)* in Menschengestalt und seien je nach ihrem Verdienst als verschiedene Organe und Glieder (Herz, Gehirn, Auge, Ohr, Fuß usw.) in diesen großen Lichtleib eingepaßt.[3]

---

1 Ḫālid: *Risālat ar-rābiṭa*, Hs. Staatsbibliothek (Berlin), 1b/Hs. Göttingen 2a–b. *Ḥadā'iq wardiyya* 295, 10–14. Abu-Manneh in *Naqšbandis* 294. Sure 9, 119 ist bei Muḥammad-i Pārsā: *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, 35, 5/ed. Iqbāl, 148, 8, erst ein Befehl, sich einem Meister anzuschließen.

2 Das Wort *mādda* bedeutet hier so etwas wie die Substanz des *madad*, das oft mit Kraft oder Nahrung übersetzt werden kann. Vgl. *Bahā'-i Walad*, Namen- und Wörterverzeichnis, s.v. Man ist in unserem Zusammenhang versucht, von einer metaphysischen Anziehungs- oder Schwerkraft Gottes zu sprechen.

3 Henry Corbin: *Trilogie ismaélienne*. Bibliothèque Iranienne 9, Teheran-Paris 1961, arab. 117–118/franz. 174–175. EI² Ismāʿīliyya (Bd. 4, 213b–214a. Madelung). *Haykal nūrānī*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000093

Zusammenfall des Erkennenden mit dem Erkannten

Der Glaube, daß so etwas wie eine Identifikation mit dem Gegenstand der Aufmerksamkeit und der Liebe oder ein Erlöschen in ihm möglich sei, stammt bei den Naqšbandiyya natürlich aus der schon damals jahrhundertealten ṣūfischen Überlieferung, wobei der Begriff „Einswerdung" *(ittiḥād)* von zweien allerdings oft heftig bestritten worden war und wurde.[1] Aber es ist ja ein subjektives Erleben gemeint, kein wirklicher Tatbestand, wie auch die Naqšbandiyya eingesehen haben.[2] Scheich ʿAbdurraḥīm (gest. 1131/1719), der Vater des berühmteren Šāh Waliyyullāh (gest. 1176/1762), Naqšbandī in Delhi, der dem Seinsmonismus Ibn al-ʿArabīs huldigte, dichtete die Verse:

Wenn du an eine Rose denkst, wirst du eine Rose.
Wenn du an die ruhelose Nachtigall denkst, wirst du eine Nachtigall.
Du bist ein Teil und er (Gott) ist ein Ganzes, aber nur eine Zeitlang.
Wenn du das Ganze betrachtest, wirst auch du das Ganze.[3]

Dazu hätte sogar die Philosophie eine gewisse Grundlage liefern können. Schon der arabische Philosoph Kindī (gest. um 252/866) hatte die Lehre Platons und des Aristoteles in das islamische Denken eingeführt, daß sich ein Gegenstand, den man wahrnehme oder sich vorstelle, im Erkenntnisorgan abbilde und mit dem Erkennenden identisch werde. Nach Kindī ist die menschliche Seele ein einziges und einfaches Wesen, in dem

---

wird gewöhnlich mit „Lichttempel" übersetzt, womit ich hier und in einigen anderen Arbeiten Corbins (und Strothmanns) nichts anzufangen weiß.

1 Eine Übersicht über den literarischen Niederschlag des Identifikationsgedankens in Magie und Religion, in der Vereinigung in der Liebe und in der Freundschaft verdanken wir Franz Rosenthal: *"I am You" — Individual Piety and Society in Islam. In: Muslim Intellectual and Social History. A Collection of Essays.* Variorum 1990, Abh. IX. Aus: Amin Banani and Speros Vryonis (ed.): *Individualism and Conformity in Classical Islam* (Fifth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, May 23–25, 1975), Wiesbaden 1977. Der Aufsatz bezieht auch Christliches in islamischer Spiegelung und Abendländisches mit ein.

2 *Bahǧa* 61, 10–22. Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī: *Makātīb-i šarīfa*, 53, 17–19; 55–56. — Weiteres zur Fragwürdigkeit der Einswerdung *Bahā'-i Walad* 418–422. Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1967, 154.

3 Rizvi: *Hist. of Sufism in India*, 2, 252.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000094

etwas Wahrgenommenes oder Gedachtes im Zustand des Wahrnehmens oder Denkens mit dem Wahrnehmenden und Denkenden verschmilzt. Das geschieht sowohl beim Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten von außen und in der Vorstellung als auch beim Denken der betreffenden Begriffe. Genau liest sich das bei Kindī so:

> Findet sich also das Wahrgenommene innerhalb der Seele, dann ist das Wahrnehmende in der Seele nichts anderes als das Wahrgenommene; und ebenso ist der zur Seele gehörende Intellekt nichts anderes als das Intelligierte; (jedoch nur) in dem Falle, daß die Seele das Intelligierte findet: der Intellekt in der Seele ist das Intelligierte, und die Wahrnehmung ist das Wahrgenommene, wenn beide sich (in) der Seele vorfinden. Bevor sie sich aber (dort) vorfinden, ist das Wahrgenommene mit den Formen der Individualitäten [=des Partikularen, Einzelnen, Meier], das Intelligierte mit den (universalen) Formen dessen, was über den Individualitäten [=den Particularia, Meier] steht, d. h. mit den Arten und Gattungen eins. Gattungen jedoch, Arten und Individualitäten machen die Gesamtheit der von einer Ursache bewirkten (Dinge) aus; und wenn sie dem Wahrnehmenden und Intelligierenden zu eigen, d. h. (in) seiner Seele vorhanden sind, dann sind sie auch allesamt in seiner Seele. Deshalb also hat Aflatun gesagt, die Seele sei ein Ort für alle wahrgenommenen und intelligierten Dinge.[1]

---

1 Buchstabengetreu nach einer noch nicht ganz bereinigten maschinengeschriebenen Übersetzung Hellmut Ritters in meinem Privatbesitz. Zugrunde liegt die Hs. Aya Sofya 4832, 9a/entspricht Muh. ʿAbdalhādī Abū Rīda: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, Kairo 1950, 1, 302: *Risālat al-Kindī fī māhiyyat an-nawm wa-r-ru'yā*. Ritter verweist mit Bleistift auf Aristoteles *de anima* T 4, 429a, 27 f. *(τόπος εἰδῶν);* Plato *de re publ.* vi p. 508c, 509d; vii p. 517b *(νοητὸς τόπος)*. — Nach Alexander von Aphrodisias ein verwandtes Stück bei Franz Rosenthal: *Das Fortleben der Antike im Islam*, Artemis Zürich und Stuttgart 1965, 204–205. — Die auditive Seite der Theorie berührt Julian Jaynes: *Der Ursprung des Bewußtseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche*, deutsch von Kurt Neff, Rowohlt 1988, 124: „Überlegen wir einmal, was es bedeutet, einem anderen, der spricht, zuzuhören und ihn zu verstehen! In gewissem Sinn müssen wir selbst dieser andere werden, oder vielmehr: wir lassen ihn momentweise einen Teil von uns selber werden. Wir bringen die eigene Identität in Schwebe, um hernach wieder zu uns zu kommen und dem Gesagten entweder beizupflichten oder es zu verwerfen. Doch in jenem transitorischen Augenblick der gewissermaßen leeren Identität besteht das Wesen des Verstehens von Sprache; und wenn es sich bei der fraglichen Sprachäußerung um einen Befehl handelt, wird die Identifikation im Verstehen zum Gehorchen". Hier wird von einer doppelten Identifikation gesprochen: mit dem Befehlenden und mit dem Befehl. Vgl. Novalis hiernach S. 103–104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000095

Der christliche Philosoph Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 364/974), Fārābīs jakobitischer Schüler, macht sich diese antike Lehre zunutze, um die Möglichkeit echter Gotteserkenntnis zu beweisen. Dabei übersieht oder unterdrückt er die Tatsache, daß der Gottesbegriff ja eine menschliche Phantasiegestalt ist, die weit unterhalb oder oberhalb des Ranges eines wirklichen Wahrnehmungsobjekts steht. Nach seiner Auffassung oder Darstellung bildet man sich das Vorstellungsbild Gottes im Intellekt ein, wenn man Gott denkt, und da Gott etwas Abstraktes, von Materie Freies, sei, erhalte man gleich auch Gott selber im Intellekt, vereinige sich *(ittiḥād)* der Intellekt mit Gott, werde mit ihm ein einziges Ding.

> Denn auch wenn das Gewußte aus Materie und Form zusammengesetzt ist, bedeutet das Wissen dieses Gewußten doch nur die Entstehung eines der beiden Teile, aus denen es zusammengesetzt ist, in der Seele des Menschen, nämlich seiner Form, nicht auch seiner Materie, des andern Teils der Zusammensetzung. Und wenn das Gewußte unzusammengesetzt und darum reine Form ohne Materie ist, bedeutet sein Gewußtwerden seine (ganze) Abbildung im Intellekt und damit das, daß der Intellekt mit ihm identisch wird. Intellekt und Intelligiertes sind dann im Subjekt eins. Ist das klar, so liegt die Möglichkeit auf der Hand, daß der natürliche Mensch mittels seines Intellekts *(ʿaql)*[1], das ist seiner Form, mit dem Wesen seines Schöpfers eins wird *(ittiḥād)*. Die Quiddität des Wissens ist eben nichts anderes als die Entstehung des Gewußten im Wesen des Wissenden. In unserer (Yaḥyās) Abhandlung über das Einheitsbekenntnis *(tawḥīd)* ist weiter gezeigt worden, daß der Schöpfer seine Geschöpfe weiß. Er stellt sich also (ebenfalls) ihre Formen vor, und zu seinen Geschöpfen gehört auch der Mensch. Gott stellt sich also auch die Form des Menschen vor, und weil der Mensch seinen Schöpfer intelligieren kann und die Intelligierung des Schöpfers durch den Menschen eine Vereinigung *(ittiḥād)* seines Intellekts mit dessen Form ist, muß der Mensch, wenn er seinen Schöpfer intelligiert, mit ihm mittels seines Intellekts eins sein *(muttaḥid)*. Das ist, was wir dartun wollten.[2]

---

1 Ich schreibe *ʿaqlihī*.

2 Augustin Périer: *Petits traités apologétiques de Yaḥyâ ben ʿAdî*. Texte arabe édité pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduit en français. Paris 1920, 81–83. In der Abh. VI dieser Sammlung. Diese Abhandlung fehlt bei Georg Graf: *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjâ ibn ʿAdî und späterer Autoren*. Münster 1910. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, ed. Clemens Baeumker. Bd. VIII. Heft 7. Münster 1910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000096

Dieser Gedankengang Yaḥyā b. ʿAdīs will zunächst nur beweisen, daß ein Mensch sich mit Gott vereinigen und mit ihm eins werden könne, zielt aber auf die Einheit von Gott Vater und Gott Sohn, denn es wird anschließend noch die Frage aufgeworfen, warum die Christen diese Vereinigung von Gott und Mensch nur von Jesus und nicht auch von andern Gottesmännern (Propheten und Gerechten) behaupteten, und diese Frage wird damit beantwortet, daß niemand sonst durch eine übernatürliche Zeugung und Wundergeburt auf die Welt gekommen und niemand so mit allen Fasern seines Gedenkens unverwandt an Gott Vater gehangen und solche göttlichen Taten vollbracht habe wie er.[1] Der Philosoph merkt nicht, daß durch diese übernatürliche Herkunft des Gottessohnes die vorgängige Beweisführung mit dem Erkenntnisprozeß überflüssig geworden ist und die Hälfte ihres Sinnes verloren hat. Der Muslim Kindī hatte die Erwählung zum Übermenschen denn auch, gleich wie der Kritiker in Yaḥyā b. ʿAdīs Abhandlung, auf alle Propheten, wozu für ihn sowohl Jesus als auch Mohammed gehörten, bezogen.[2]

Auch die Dreieinigkeit des christlichen Gottes wird von Yaḥyā b. ʿAdī im Lichte der platonisch-aristotelischen Einheit von Erkennen, Erkennendem und Erkanntem erklärt. Nachdem er die Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist zuerst an einem Bild in zwei einander gegenübergestellten Spiegeln veranschaulicht hat, um sie Leuten, denen das abstrakte Denken weniger geläufig ist, nahezubringen, operiert er für Denkgewohnte mit der von Kindī vermittelten Einheit von Erkennen, Erkennendem und Erkanntem *(ʿaql, ʿāqil, maʿqūl)*,[3] nennt aber Kindī nicht. Umgekehrt nennt er Kindī sehr wohl, zieht aber die Parallele von Erkennen, Erkennendem und Erkanntem nicht heran in einer Verteidigung der Dreieinigkeit, die er eigens gegen Kindīs Angriffe geschrieben hat.[4]

---

1 Périer: *Petits traités*, 83–86 (Abh. VI).

2 *Risālat al-Kindī fī kamiyyat kutub Arisṭūṭālīs wa-mā yuḥtāǧ ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. Abū Rīda, 1, Kairo 1950, 372, ult.–373, 11/übers. Richard Walzer: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Oxford 1963, 178.

3 Périer: *Petits traités*, 11–12 (Abh. I)/Graf: *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjâ ibn ʿAdî*, 24–27. Périer 24–26 (Abh. II)/Graf 28. Harry Austryn Wolfson: *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press 1976, 332–333.

4 Périer in Revue de l'Orient Chrétien 22, 1920–21, 3–21. Verbesserte Übersetzung in seinen *Petits traités* 120–128 (Appendice I). Übersicht über die Angriffe Kindīs auf die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000097

Das könnte zeigen, daß Kindīs Name schon im 4./10. Jh. nicht mehr notwendig mit der antiken Einheitstheorie von Erkennen, Erkennendem und Erkanntem verbunden war.

Sie blieb aber greifbar und schoß dann und wann unvermutet wieder hervor, wobei sie sich auch etwa mit dem Phänomen der Nachahmung verquickte. Bahā'-i Walad (gest. 628/1231) malte sich nach diesem Muster eine fortgesetzte Verwandlung des Menschen in das von ihm Wahrgenommene und Vorgestellte aus. Der bunte Reigen seiner Beispiele beginnt mit dem Satz: „Zum Beispiel du siehst das Vorstellungsbild des Hundes, dann bist du der Hund", und bezieht auch die in den Reigen mit ein, die das von einem andern hören: „Und wenn du das, was du jeweils geworden bist, aussprichst, wird dein Hörer das gleiche"[1]. Bahā erklärte sich damit die Fähigkeit der Prophetengenossen, sich durch die „Lektüre" des Korans die nötige Härte und Widerstandskraft für ihre außerordentlichen Leistungen anzueignen. „Der Geist des Menschen", sagt er, „wird immer dem entsprechend, wie der Mensch das Herz an etwas bindet und dessen Art annimmt, denn der Geist des Menschen ist dann eben diese Inhalte." „Blick in den Koran", ruft er, „dann hast du auf die Propheten geblickt, bist in ihre Welt getreten und bist illiterat (wie Mohammed)."[2] Auf der gleichen Linie liegt Šams-i Tabrēzī, wenn er sagt: „Gemeint ist der Scheich, der den Weitblick hat, und jeder, der mit ihm eine möglichst enge Verbundenheit *(paywastagī)* zum Stehlen seiner guten inneren Artung *(aḫlāq)* hat. Kein Zweifel, bei allem, wozu du dich setzest, und bei allem, wo du bist, nimmst du dessen Art *(ḫōy)* an. Wenn du jemand anblickst, kriegst du (beispielsweise) eine Martergrimasse.[3] Vor Grünem dagegen und Blumen, die du betrachtest, beseelt dich Frische. Denn wer bei dir sitzt, zieht dich in seine Welt. Daher kommt es, daß Koranlesen das Herz läutert, denn denkst du an die Propheten und ihr Leben, so vereinigt sich das Bild der Propheten mit deinem Geist und begleitet dich."[4] Als ihn einer fragte, wer Iblīs sei, erwiderte er ihm:

---

christliche Dreieinigkeit bei David Thomas: *Anti-Christian polemic in early Islam. Abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, Cambridge University Press 1992, 35–37.

1 *Bahā'-i Walad* 276–277.

2 *Bahā'-i Walad* 273–275.

3 Text unsicher.

4 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī*, ed. Muwaḥḥid, 1, 108, 24–109, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000098

Du, denn wir handeln im Augenblick über Idrīs. Wärest du nicht Iblīs, warum bist du nicht wie wir im Kopf bei Idrīs? Und wenn du von Idrīs beeindruckt wärest, was kümmerte dich Iblīs? Fragtest du, wer Gabriel sei, so würde ich antworten: Du.[1]

Im selben 13. Jh. hat auch der jüdische Mystiker Abraham ben Samuel Abulafia aus Saragossa, in der Tradition des Maimonides stehend, die Identität des Intellekts, des Intelligierenden und des Intelligierten im „Lehrer" der Mystik behauptet.[2] Sie stammt aus der genannten islamischen Philosophie.

Der ägyptische Heilige ʿAlī b. Wafā (gest. 807/1405)[3] hielt eine Angleichung bis zur Identität für möglich. Wer einen bestimmten Rang in sich verwirkliche, sagte er, eigne sich dessen Besonderheiten und Dinge an, so weit wie es der erreichte Rang erlaube. Wer also in sich eine menschliche Mohammedgestalt *(ṣūra muḥammadiyya bašariyya)* verwirkliche und dann sage: O Gott, segne Mohammed und gib ihm die Nähe und die Vorzugsstellung, usw., der erbitte dies für sich selbst. Wer eine Mohammedgestalt verwirkliche, werde mit o Mohammed! angesprochen. Bei einer mosaischen mit o Moses! und bei einer Jesusgestalt mit o Jesus! und so durchgehend und soweit das Erleben vordringe. Jede Ebene habe ihre Männer.[4]

Daß die Eigenschaften des angebeteten und geliebten Meisters durch das monomane Sich-an-ihn-Heran-und-in-ihn-Hineinleben sich im liebenden Verehrer sogar äußerlich abzeichnen können, zeigt das Phänomen der christlichen Stigmatisation, bei der sich durch die Compassio, das Mit-leiden mit dem Gekreuzigten Spuren seiner Wundmale auf den, der (meist auf die, die) sich ihn vorstellt, übertragen. Hier geht die Angleichung bis ins Äußere.[5] Zum Zeichen des Mit-leidens bringen sich viele Schiiten beim Ritus der *taʿziya*, dem schiitischen Passionszeremoniell, die Wunden, die Ḥusayn und seine Anhänger erlitten haben sollen, sel-

---

1 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī*, ed. Muwaḥḥid, 1, 314, ult.–315, 3.

2 Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1967, 153, unten.

3 So nach *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* 7, 70–72. Nicht, wie Šaʿrānī: *Ṭabaqāt*, Nr. 315 (Bd. 2, 22) angibt, 801.

4 Šaʿrānī: *Ṭabaqāt*, 2, 47, 16–19.

5 Näheres bei Herbert Thurston: *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, deutsch, Luzern 1956, 53–162.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000099

ber bei. Sirhindī weiß nicht genau, wovon er spricht, wenn er Christen und Schiiten in einem Atemzug nennt, um vor Übertreibungen zu warnen (hiervor S. 78). Mit der Übertreibung hat er wohl recht, aber von der Stigmatisation wird er keine Ahnung gehabt haben, geschweige denn von dem Unterschied zwischen künstlicher Beibringung von Wunden und deren Nachbildung allein durch die Einbildung. Die künstliche äußere Nachbildung gab es schon früh auch in dem, was später Sunna geheißen hat. Der alte Asket Uways al-Qaranī (gefallen 37/657), der Mohammed persönlich kennenzulernen nicht das Glück gehabt hatte, soll sich aus Solidarität mit ihm, dem beim Uḥud ein Zahn ausgeschlagen worden war, alle Zähne ausgeschlagen haben, weil er nicht wußte, welcher es war.[1]

Bis jetzt ist nicht nachgewiesen, daß die Ṣūfiyya die philosophische Lehre von der Identität des Erkannten mit dem Erkennenden in der Erkenntnis zur Stützung und zum Beweis ihrer Unio mystica herangezogen hätten. Doch führt eine mehr als nur schraffierte Linie von Kindī zu dem christlichen Arzt und Gelehrten Qusṭā b. Lūqā (gest. vor 308/920), der in seiner Schrift über die Ansteckung *(Kitāb fī l-i'dā')* zwar leugnet, daß die Einbildung *(wahm)* wirkliche Dinge erzeugen könne, aber doch zugibt und es auch begründet, daß der Anblick von etwas eine gewisse Angleichung, einen Nachahmungstrieb zu wecken vermöge. Lachen und Weinen zum Beispiel steckten an, und besonders verführerisch wirke die Betrachtung sexueller Handlungen auf Bildern und in der Wirklichkeit.[2] Der Arzt sagt damit nicht weniger, als daß der Voyeur sich in die Haut des Akteurs versetze, und eben das tat auch der Novize vor dem Scheich in der *rābiṭa* der Naqšbandiyya. Zweifellos brauchten die Ṣūfiyya keine philosophische Belehrung, um zu wissen, daß ein helles Gesicht und Freundlichkeit ansteckend wirken, und unterstützten sogar deren Vortäuschung, wenn es darum gehe, andere aufzuheitern.[3] Bahā'-i Walad glaubte sagen zu dürfen, daß sich eine Gemütsverfassung als solche auf andere

1 'Aṭṭār: *Tadkirat ul-awliyā*, 1, 19, 1–4. Ġulām Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-aṣfiyā*, 2, 118, 18–20. Jean Aubin: *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani*, Bibl. Iranienne 7, Teheran 1956, pers. 25, 11–26, 2/*Riḍwān ul-ma'ārif il-ilāhiyya*, lith. Teheran o.J. 9–10. Aubin: *Matériaux*, pers. 278, 1–13.

2 Hartmut Fähndrich: *Abhandlung über die Ansteckung von Qusṭā ibn Lūqā*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Abh. K. M. XLVIII, 2, 17, 22–27.

3 *Adab al-mulūk. Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert*. Hg. und eingeleitet von Bernd Radtke. BTS 27, Beirut 1991, 64, 12–65, 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000100

Menschen übertrage und sich um deren Anzahl vervielfältige, sei es rückwirkend auf den Sender, sei es fortwirkend auf die Empfänger.[1] Genau hier hängt sich Aḥrār an, wenn er das Lernen und die innere Entwicklung des Adepten in nichts anderem sieht als darin, daß er dem Meister folgt, ihn nachahmt und sich von ihm beeindrucken und anstecken läßt. Wer hochkommen wolle, schreibt er, müsse sich einem Vorbild der Vollkommenheit anschließen, bei dem sich die Ansteckung ereignen könne. Wer bei einem Traurigen sitze, auf den übertrage sich dessen Traurigkeit, und wer bei einem Fröhlichen sei, übernehme normalerweise dessen Fröhlichkeit. Sitze man zwischen beiden, so erhalte man von beidem etwas. Das ermögliche die Aufnahmebereitschaft *(qābiliyya)* des menschlichen Herzens, dank der man dann eben zur Vollkommenheit geführt werden könne. Mit der Neigung zu Gott unter dem Eindruck des Meisters trenne man sich vom Nichtgöttlichen, und durch diese Entfremdung vom Nichtgöttlichen wachse wieder die Neigung zu Gott, und so fortlaufend steigere eines das andere. Aḥrār dringt darauf, daß die Gelegenheit ernsthaft aufgegriffen und nachhaltig wahrgenommen werde. Manchmal gebe schon ein einziger Blick des Meisters den Anstoß zu einem Aufstieg. Aber es komme dann darauf an, den neuen Stand auch zu halten, und dazu sei nötig, daß man keine Regel des Umgangs mit dem Meister verletze, um nicht dessen Aufmerksamkeit und Wohlwollen und letztlich das mystische Erleben, also den „höheren Bezug", zu verscherzen.[2]

Kritik an der Einprägungstheorie

Nach Abschluß meiner Bemerkungen über Yaḥyā b. ʿAdī (S. 95) wollte ich meinen Gedankengang nicht unterbrechen. Hier seien nun noch vier Äußerungen anderer zum Thema nachgetragen, die sich dort anfügen ließen. Die erste ist eine Art kritische Fortführung der These Yaḥyās, die zweite eine wirkliche Kritik und die dritte eine grundsätzliche Absage an die antike These. Die vierte ist eine etwas weither geholte Lesefrucht aus

1 *Bahā'-i Walad* 242–243.

2 Arabische Übersetzung von Aḥrārs *Fiqarāt* am Rand von Sirhindīs *Mu'arrab al-Maktūbāt* 1, 345–350.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000101

dem Abendland, die ich dem abendländischen Leser in die Hand drücke, um sie nicht verfaulen zu lassen.

Die erste erläutert auf neue Weise Yaḥyā b. ʿAdīs Aufteilung des Wissensgegenstandes in Materie und Form. Für den Intellekt, sagte er, seien nur die (intellektischen) Formen erreichbar. Bei deren Intelligierung identifiziere sich das Intelligierende mit dieser (gewissermaßen oberen) Hälfte des so zusammengesetzten Wissensgegenstandes. Handle es sich dagegen um Gott, der keine Materie habe, so komme es zu einer Identifizierung ohne Rest. Außerdem intelligiere aber von der andern Seite Gott auch die Form des Menschen. So weit Yaḥyā. Es erhebt sich die Frage, ob sich damit nicht in Gott etwas Kontingentes eindrücke. Sirhindīs jüngerem Zeitgenossen aus Schiras Mullā Ṣadrā (gest. 1050/1640) fiel 1037/1628 im Alter von 58 Mondjahren eine Antwort ein, die sich vielleicht auf folgende wenige Sätze verkürzen läßt: Abdrücke *(inṭibāʿ)* und Einzeichnungen *(irtisām)* finden keine statt, weder in Gott noch im Menschen, und die wahrgenommene Form zerfällt überhaupt nicht in zwei Kategorien, sondern das Intelligierte intelligiert sich immer auch schon selber, weil es selber intellektisch *(ʿaqlī)* oder, wie Henry Corbin übersetzt, intellektiv ist. Intelligierendes, Intelligiertes und Intelligierung fallen darum zusammen.[1] Hier wird deutlich betont, daß sich alles Intellektische auf der Ebene der intellektischen Formen abspielt, und was darüber gesagt worden ist, gilt nach Mullā Ṣadrā auch für die Vorstellungen und die sinnlichen Wahrnehmungen auf ihren Ebenen, denn der Intellekt im Menschen ist nichts anderes als die vollkommenste Form, zu der sich seine Seele entwickelt.

Der zweite, der hier zu Wort kommen soll, ist der vierhundert Jahre ältere Naǧm-i Rāzī (Dāya, gest. 654/1256), der sich im Zusammenhang mit seiner Gegenüberstellung von Intellekt und Liebe mit der angeblichen Identität von Intellekt, Intelligierendem und Intelligiertem kritisch auseinandergesetzt und sie abgelehnt hatte. Mullā Ṣadrā hat die *Risāla-i ʿišq u ʿaql*, die Naǧm-i Rāzī darüber geschrieben hatte, vielleicht nicht

1 Henry Corbin (ed.): *Molla Sadra Shirazi. Le Livre des Pénétrations métaphysiques.* Bibliothèque Iranienne 10. Teheran-Paris 1964, 7e Pénétration. Sayyed Jalâloddîn Âshtiyânî: *Anthologie des philosophes iraniens.* Bibliothèque Iranienne 18, 1971, pers. 187–202; Introduction analytique par Henry Corbin 79–85/Ṣadr ad-dīn Muḥammad aš-Šīrāzī: *Al-ḥikma al-mutaʿāliya fī l-asfār al-arbaʿa*, Teheran 1383, 3, 312–340.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000102

gekannt. Für Naǧm-i Rāzī ist der Intellekt des Menschen durchaus entwicklungs- und steigerungsfähig, aber zur Überwindung der Hürde, die ihn von Gott trennt, ist seiner Ansicht nach ein unberechenbares Element, eine Hinanziehung von oben und eine „unmittelbare Ausgießung" *(fayḍ-i bē-wāsiṭa)* von oben erforderlich, die nur einem Liebenden geschenkt wird. Nach seiner Überzeugung — und er beruft sich dafür auf *'ulamā'* und *ḥukamā'* — ist Gott dem Intellekt unzugänglich.[1] Nur die Liebe, in der der Mystiker entwird, bringt ihn zu ihm hin. Aber auch auf der Ebene der Sinneswahrnehmungen, unterhalb des Intellekts, könne von einer Identifikation zwischen Mensch und Gegenstand nicht die Rede sein. Bei der Wahrnehmung begebe sich kein äußeres Ding ins Innere des Wahrnehmenden oder entstehe in ihm. Und wenn es Leute gebe, die so etwas sagten, so heiße das doch nur, daß ein entsprechendes Abbild *(miṯāl, ṣūrat)* davon und nicht der Gegenstand selber, „so wie er ist", im Menschen erscheine. In gleicher Weise nehme auch der Intellekt nur das Intelligierbare auf, also bei einer Frucht etwa die Erkenntnis, daß ihre Natur warm oder kalt sei, womit aber diese Eigenschaften nicht in den Intelligierenden überträten. Naǧm-i Rāzī schiebt also der Versuchung, eine Identifizierung zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Intellekt für möglich zu halten, einen Riegel vor und glaubt sogar zu wissen, daß der Satz von der Identität des Intellekts mit dem Intelligierenden und dem Intelligierten von Leuten erfunden worden sei, die sich Gott ohne Eigenschaften und jeder Beschreibbarkeit bar gedacht hätten.[2] Letzteres ist von Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) bekannt[3] und wird Philosophen und Mu'taziliten vorgeworfen.[4] Der persische Dichter 'Irāqī (gest. 688/1289), auch Mystiker, aber von solchen Fragen frei, bejubelte die Dreieinigkeit im Gefühl der Liebe mit dem Vers:

Liebe ist eine der Eigenschaften des Schöpfers.
Liebender, Liebe und des Freundes Schönheit sind eins.[5]

---

1 *Risāla-i 'išq u 'aql* 63, unten.

2 *Risāla-i 'išq u 'aql* 42–82.

3 *Bahā'-i Walad* 142–143.

4 Maḥmūd-i Šabistarī/Šabustarī: *Sa'ādatnāma*, Verse 649–663, 723–726. In: Ṣamad-i Muwaḥḥid: *Maǧmū'a-i āṯār-i šayḫ Maḥmūd-i Šabistarī*, Teheran 1371.

5 Faḫr ud-dīn Ibrāhīm-i Hamadānī mutaḫalliṣ ba-'Irāqī: *Kulliyyāt*, ed. Sa'īd-i Nafīsī, Teheran 1335, Vers 5529/Karbalā'ī: *Rawḍāt ul-ǧinān*, 2, 315, 4/Arthur J. Arberry: *The Song*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000103

Eine hegelsche Dreieinigkeit also wenigstens durch das Gefühl.

Die dritte, noch ältere und schärfere Kritik an der Identifikation in der antiken Wahrnehmungstheorie übte die Erleuchtungs- oder Bescheinungsphilosophie des Yaḥyā s-Suhrawardī (al-Maqtūl 587/1191). Ihren unglücklichen Schöpfer hatte Naǧm-i Rāzī noch knapp erlebt. Seine Lehre wurde von Kommentatoren wie Šams ad-dīn Muḥammad b. Maḥmūd aš-Šahrazūrī (7./13. Jh.) und Quṭb ad-dīn Maḥmūd b. Masʿūd aš-Šīrāzī (gest. 710/1311) erklärt und weitergetragen.[1] Naǧm-i Rāzī hatte auch sie beide noch erlebt, aber zumindest den Kommentar Quṭb ad-dīns nicht mehr lesen können. Mullā Ṣadrā kannte die Lehre Suhrawardīs. Diese bekämpfte die alte Vorstellung von Strahlen, die den Sehenden mit dem Gesehenen und den Erkennenden mit dem Erkannten verbänden, verneinte die „platonische" Idee von Sehstrahlen, die vom Auge ausgehend den Gegenstand erreichten,[2] und leugnete auch jede „Einprägung" *(inṭibāʿ)*, mit der sich das Wahrgenommene oder Erkannte im Auge oder im Gehirn abdrücke. Sehen, überhaupt Wahrnehmen und Erkennen komme allein durch ein Gegenübertreten *(muqābala)* von Wahrnehmungs- oder Erkenntnisorgan und Ding zustande unter der Voraussetzung, daß Subjekt und Objekt beide erleuchtet, durch nichts voneinander abgeschirmt seien und auch nicht zu nahe aufeinander (wie etwa das Lid auf dem Auge) oder zu weit voneinander entfernt lägen. Bedingung ist die beiderseitige Helligkeit, des Wahrnehmenden oder Erkennenden und ihrer Objekte. Dabei bewegt sich nichts durch den Zwischenraum. Zur Wahrnehmung genügt, daß die beiden Pole einander gegenüberliegen und sich gegenwärtig sind *(ḥuḍūr)*. Das gelte auch für innere Erschei-

---

of Lovers ('Ushshāq-nāma) by 'Irāqī, ed. and translated into English verse. Oxford University Press 1939, Islamic Research Association, No. 8, pers. 44, 749/engl. 44, 45–46.

1 Henry Corbin: *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi* (Opera metaphysica et mystica II). Bibliothèque Iranienne 2, Teheran–Paris 1952, franz. 64–71. Corbin: *En Islam iranien*, Paris 1971–72, II, 346–350. Zu Šahrazūrī: s. Šams ad-dīn Muḥammad b. Maḥmūd aš-Šahrazūrī: *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ fī tārīḫ al-ḥukamāʾ wa-l falāsifa*, ed. Ḫwaršēd Aḥmad, Hyderabad-Deccan 1976, Vorwort des Herausgebers. Zu Quṭb ad-dīn s. John T. Walbridge: *The Science of Mystic Lights. Qutb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy.* Harvard University Press 1992. Walbridge: *A Sufi Scientist of the Thirteenth Century. The Mystical Ideas and Practices of Quṭb al-Dīn Shīrāzī.* In Lewisohn: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, London–New York 1992, 323–341.

2 *Bahāʾ-i Walad* 282, Anm. 74.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000104

nungen beziehungsweise für die schwebenden Bilder in der sogenannten Bilderwelt *('ālam al-miṯāl)* zwischen der Sinnen- und der Intellektwelt.[1] Ebenfalls noch dem 7./13. Jh. gehört Ismā'īl b. Muḥammad ar-Rīzī an, der die Lehren Yaḥyā s-Suhrawardīs in seiner persischen Schrift *Ḥayāt un-nufūs* unter die Leute brachte. Er nennt aber die Voraussetzung des intellektiven Erkennens nicht „Gegenwärtigkeit", sondern „Gleichzeitigkeit" *(muqāranat)*.[2] Der Išrāqī boxt also mit Berufung auf mystische Schau die physikalischen und psychologischen Probleme der Perzeption mit einem Faustschlag aus der Wissenschaft. Die Frage nach der Verbindung zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis wird mit der Behauptung unterlaufen, es genüge der einfache Bezug zwischen zwei einander gegenüberliegenden Positionen, daß ein intuitives Wissen voneinander *('ilm-i ḥuḍūrī)* entstehe, und ein solches sei auch die sinnliche Wahrnehmung. Diese Vorstellung kommt allerdings einer modernen physikalischen Auffassung nahe, nach der Lichtkörper, auch wenn sie Milliarden (!) Kilometer auseinander sind, dank der einen Totalität, der sie zugehören, von einer Art geheimnisvoller Wechselwirkung miteinander in Kontakt gehalten werden.[3]

Meine vierte Anmerkung zum Thema ist eine Aufzeichnung von Novalis (Friedrich von Hardenberg, gest. 1801). Sie handelt von der Bereicherung des Menschen durch die Aufnahme und Verarbeitung dessen, was er erfährt oder wahrnimmt. Er überlegt sich, daß er bei einer Beobachtung sich etwas aneigne und bei weiterer Beobachtung mit der Veränderung des Beobachteten sich mitverändere. Er will zeigen, daß die Wahrnehmung das Beobachtete sich einverleibe und es in sich in gewisser Weise nachahme. Die Stelle lautet:

> Ich kann etwas nur erfahren, insofern ich es in mir aufnehme; es ist also eine Alienation [=Entfremdung] meiner selbst und eine Zueignung oder

---

1 Suhrawardīs *Ḥikmat al-išrāq* in Corbin: *Œuvres philosophiques et mystiques* (Opera met. II), arab. 99–101, 134–135, 150–153, 208, 211–216. Walbridge: *The Science of Mystic Lights*, 59, 100–101, 104–107, 213–216/arab. 249–252.

2 Ismā'īl b. Muḥammad ar-Rīzī: *Ḥayāt un-nufūs*, ed. Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh, Teheran 1369, 468–469.

3 Jean Guitton, Grichka und Igor Bogdanov: *Gott und die Wissenschaft* [Dieu et la science]. *Auf dem Weg zum Metarealismus*. Deutsch von Eva Moldenhauer. Artemis und Winkler 1992, 144–145.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000105

> Verwandlung einer andern Substanz in die meinige zugleich; das neue Produkt ist von den beiden Faktoren verschieden, es ist aus beiden gemischt. Ich vernehme nun jede Veränderung der zugeeigneten Substanz als die meinige und eine fremde zugleich; als die meinige, insofern ich sie überhaupt vernehme, als eine fremde, inwiefern ich sie so oder so bestimmt vernehme. Jeder Aktion in jenem entspricht eine gleichzeitige Aktion in mir, die Aktion des Vernehmens. Jeder Beschaffenheit dort entspricht eine vernehmende Erkenntnisbeschaffenheit in mir.[1]

Der Meister als Bezugsperson und Richtungweiser

Daß aber der Magnet, der den Novizen anzieht, der Meister ist, scheint eine sinn- und segensvolle Einrichtung zu sein. Dadurch wird wahrscheinlich verhindert, daß der Novize vom Raptus, wenn er anders zustande kommt, ins Unendliche und Bodenlose gerissen wird. Seine Ekstase geht so nicht ins Leere oder, wie man griechisch vielleicht sagen müßte, in die Fülle, ins Pleroma (des Unbewußten), sondern ist auf einen konkreten Endpunkt, ja auf ein konkretes Lebewesen, das aufhält und antwortet, gerichtet, das dadurch auch einem verstorbenen und nur im Glauben seiner Verehrer noch lebenden Gottmenschen (wie etwa Jesus) überlegen ist. Der Čištīscheich Gēsūdarāz (gest. 825/1422) deutet das mit folgenden Worten an: „Man sagt: Der Novize muß Scheichanbeter *(pīr-parast)* sein. Das heißt, der Scheich ist der Erscheinungsort der göttlichen *(lāhūtī)* Lichter. Jenseits von ihm ist die Epiphanie Gottes. Es ist kein Anbeten des Scheichs, sondern ein Anbeten Gottes. Was also hat dieses Bild dazwischen für einen Sinn? Es dient der Aufrechterhaltung *(taṯabbut)* der Präsenz, denn das Bild des Scheichs ist das, was du vor dir siehst und anschaust. Wirklich Anwesendes *(ʿayn)* wird nur durch Augenfälliges vorgestellt, Abwesendes *(ġāʾib)* bleibt seiner Bezeichnung gemäß abwesend"[2]. Das Bild, das sich der Novize vom Scheich macht und in sich bewahrt, soll also eine Verflüchtigung des Bewußtseins verhindern.

Den Sturz ins Bodenlose zu verhindern war eines. Ein anderes war wohl auch, die Verlockungen des Feenpalastes paradiesischer Erscheinun-

---

1 Novalis: *Fragmente.* Erste vollständige, geordnete Ausgabe. Herausgegeben von Ernst Kamnitzer. Dresden 1929, 396–397, Nr. 1132. Vgl. Julian Jaynes, hiervor S. 93.

2 Gēsūdarāz: *Ḫātima*, ed. ʿAṭā Ḥusayn, lith. Hyderabad-Deccan 1356, 66, Nr. 97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000106

gen auszuschalten. Bahā'-i Walad, der keinen ṣūfischen Lehrer gehabt hatte und eigene Wege ging, erzählt von paradiesischen Zuständen, in denen er geschwelgt, und von schönen Frauen, die er dabei genossen habe. Er deutet das bald als eine Form von Gottes Erscheinung, bald als eine Stellvertretung, mit der ihn Gott, um selber unerkannt zu bleiben, abgespeist habe.[1] Ein Scheich als Geliebter konnte wohl Gott gerade so gut vertreten und die Huris restlos ersetzen. Soviel ich sehe, wird dem Scheich diese Aufgabe nirgends geradeheraus zugeschrieben, aber wie das Gottesgedenken einerseits alles, was an Vorstellungen sonst auf den Mystiker eindringt, abwehren und anderseits seine Strebensrichtung sichern soll, so übernimmt auch die konsequente Einstellung auf das Bild des Scheichs Schutz- und Steuerungsfunktion.

Predigerhaft veranschaulicht, gleicht der Meister, wie wir gehört haben (hiervor S. 86), der Ka'ba, die der ortlose Gott dem Gläubigen als den konkreten Punkt angegeben hat, über den er zu erreichen sei. Vom Ṣūfī in der Moschee hatte man verlangt, daß er sich den „Vergegenwärtigten" (*mašhūd*, Gott) in der Qibla so vorstelle wie „ein Bild im Spiegel, nur ohne leibliche Accidentia"[2]. Amīr Sayyid-i Kulāl, Naqšbands Lehrer, saß vor seinem Tod drei Tage und Nächte stumm in Mekkarichtung, um, wie er nachher sagte, zu erfahren, ob ihm diese Tür zum freundlichen Empfang oder zur Abweisung aufgehe.[3] Und wenn Muḥammad-i Pārsā sagt, die Pilgerfahrt nach Mekka sei ein Gedenken an den Herrn der Ka'ba,[4] so wird gemeint sein: ein Ausdruck dieses Gedenkens. Sirhindī tröstete einen Briefpartner, der sich darüber beklagte, daß sich ihm die *rābiṭa* auch im Ritualgebet vordränge und nicht verscheuchen lasse, mit der Versicherung, daß das eine seltene Auszeichnung sei, die ihm da widerfahre und die ihm die baldige Übernahme aller Vollkommenheiten seines Scheichs verheiße. Man solle das nicht vertreiben wollen, denn man falle ja nicht vor der *rābiṭa* — gemeint ist: dem Scheich — sondern nur in ihrer (der *rābiṭa*) Richtung *(ilayhi/ilayhā)* nieder. Gebetsnischen und

1 *Bahā'-i Walad* 244–260.

2 Šams ud-dīn Ibrāhīm-i Abarqūhī: *Maǧma' ul-baḥrayn*, ed. Māyil-i Hirawī, Teheran 1364, 320, ult.–321, 1.

3 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, 21, unten/ed. Iqbāl, 137, 5–7.

4 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, 30, 10/ed. Iqbāl 143, 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000107

Moscheen würden ja auch nicht vor Gott abgerissen.[1] Šams-i Tabrēzī verteidigte die Symbolik der Kaʿba mit dem grotesken Einfall, sie wegzudenken: Würde dann nicht die ringförmig darum angeordnete Schar der betenden Menschen voreinander selber, jeder vor des andern Herz, im Staube liegen?[2] Šams will damit vielleicht andeuten, daß die Blicke der Betenden in der Kaʿba oder an deren Mauern in eine transzendente Richtung umgeknickt werden.[3]

Das Vorbild des Propheten und seiner Genossen

Die Naqšbandiyya legen großen Wert auf die Feststellung, daß sie dank ihrer *rābiṭa* ein ähnliches Verhältnis zum Scheich hätten wie die alten Prophetengenossen zu Mohammed (vgl. hiervor S. 80). Dies wiederum schien ihnen die Berechtigung ihres Tuns zu erweisen und gab ihnen die Genugtuung, die ursprüngliche ideale Situation der Urgemeinde wiederhergestellt zu haben. Das wird oft hervorgehoben. „Unter den *ṭuruq* der Gottesfreunde entspricht die *ṭarīqa* des Schah Naqšband vollständig der *ṭarīqa* der edlen Prophetengenossen", heißt es etwa.[4] Man habe nichts zu-

1 Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief II, 30, pers. 2, 69–70/arab. 2, 41. J. ter Haar: *Follower and Heir*, 84. Hiervor S. 86.

2 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 1, 224, 15–20/Var. 2, 55, 13–19.

3 Für den Verfasser des *Adab al-mulūk* ist der konzentrische Kreis der Ṣūfiyya bei ihren Zusammenkünften, wo einer dem andern gegenübersitzt, ein Ausdruck für ihren lückenlosen Zusammenschluß in einem Abwehrkreis gegen den Satan, wobei man sich aber den Scheich nicht in der Mitte, sondern als einen der an der Peripherie Sitzenden vorzustellen hat. *Adab al-mulūk*, ed. Radtke, 61, 13–22. Die kreisförmige Sitzordnung, die der Verfasser des *Adab al-mulūk* voraussetzt, ja verlangt, entspricht einem Brauch, der für die Ṣūfiyya in Transoxanien kennzeichnend gewesen sein soll. *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 347, 4–9. Natürlich könnte man den Gedanken auch auf die konzentrischen Kreise der muslimischen Beter in aller Welt um die Kaʿba herum übertragen. Einen magischen Kreis zur Abweisung alles Unheils zog im alten und mittelalterlichen Abendland auch der Pflug, mit dem man die Stadtmauer einer zu gründenden Siedlung vorzeichnete. Hermann Usener: *Vorträge und Aufsätze*, hg. von Albrecht Dietrich, Leipzig-Berlin 1914², 113–118. Doch das ist ein weites Feld.

4 *Makātīb-i šarīfa* 113, 5–6. Vgl. Butrus Abu-Manneh: *The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century*, WI NS 22, 1984, 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000108

gefügt und nichts abgezogen.[1] Im Hinblick auf die Einfachheit und die Schnelligkeit der Fortschritte schreibt Muḥammad Saʿīd b. Aḥmad-i Sirhindī: „Diese Auszeichnung gehört unter allen *ṭuruq* nur dieser hohen *ṭarīqa*. Der höhere Bezug *(nisba)* ihrer Mitglieder ist durch ihren engen Anschluß an die Sunna des Propheten wie der höhere Bezug der Prophetengenossen, denn diese erhielten schon gleich am Anfang ihres Zusammenseins mit dem Propheten alles Nötige, und so erhalten auch die Leute unserer *ṭarīqa* schon mit dem ersten Schritt, was andere erst in Jahren erreichen, weil die innere Reise unserer Leute eine solche des Gewolltseins (=des Von-Gott-Gesuchtseins), die der andern dagegen eine Reise des Wollens (=des Arbeitens und Suchens) ist."[2] Sirhindī bezeichnet die naqšbandische Methode, in der das Wissen vom Schreiten und Führen überflüssig sei, als die Methode der Prophetengenossen (hiervor S. 80). Der Naqšbandī Aḥmad b. Ibrāhīm b. ʿAllān aṣ-Ṣiddīqī (gest. 1033/1624)[3] in Mekka schreibt in seinem Kommentar zu einem Gedicht des Šāḏilī Ibn Bint al-Maylaq (gest. 797/1395)[4]: „Der Dichter Ibn Bint al-Maylaq hat eine bekannte, berühmte *ṭarīqa* namens *ar-rābiṭa*. Das ist das Betrachten des Gesichts *(waǧh)* des Scheichs. Dies erzeugt das gleiche wie das Gottesgedenken, nur noch wirksamer bei einem, der die Bedingungen und Regeln dieses Betrachtens kennt. In dieser Art wurden die Prophetengenossen vom Propheten erzogen. Sie kamen mit dem Betrachten seines Antlitzes aus und hatten ohne alle Vita purgativa und Exerzitien davon mehr als andere in langer Zeitspanne vom Gottesgedenken. Darum war der Rang der Prophetengenossen unerreichbar. Die Vereinigung mit den Scheichen (als Ziel) ist eine rühmliche Stufe"[5]. Das ist die Gedankenverknüpfung eines Naqšbandīs bei Ibn Bint al-Maylaqs Halbvers ‚Wenn er hinsieht, erinnert er sich des Gebieters bei seinem Anblick'. Nach der Überwindung der Gleichsetzung des Seins mit Gott durch Sirhindī, also im Entwicklungsabschnitt der Muǧaddidiyya inner-

1 *Ḥadīqa nadiyya* 14, 21. Wiederholt Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 36, 8–9. *Buġyat al-wāǧid* 36, unten.

2 *Maktūbāt-i saʿīdiyya* 146, 9–14.

3 Muḥibbī: *Ḫulāṣat al-aṯar*, 1, 157–158. Ziriklī 1, 85.

4 Muḥammad b. ʿAbdaddā'im al-Anṣārī aš-Šāḏilī. Brockelmann GAL 2, 120/S 2, 148. Sarkīs 1, 188–189. *Durar kāmina* 3, 494–495. Im Druck Dawsarīs heißt er Aḥmad statt Muḥammad.

5 Dawsarī 264–266. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 51, 21–apu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000109

halb der Naqšbandiyya dachte man gern daran, daß zur Zeit des Propheten und seiner Genossen nie von einem *tawḥīd-i wuǧūdī* die Rede gewesen war und auch der Begriff des *tawḥīd-i šuhūdī* noch keine Rolle gespielt hatte, da der Islam damals noch ganz auf dem Boden der Erlebnisart der Propheten gestanden war, den dann später Sirhindī wieder betreten habe.[1] „Hast du je gehört", fragt Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī, „daß einer der Prophetengenossen, die besser sind als die Heiligen, ‚alles ist er' gesagt hätte?"[2]

Eine besonders enge Beziehung beanspruchen die Naqšbandiyya zum ersten Kalifen Abū Bakr. Sie führen ihren geistigen Stammbaum auf ihn zurück, nicht, wie die meisten andern Orden, auf ʿAlī,[3] und behaupten, Mohammed habe selber gesagt: „Gott goß in meine Brust nichts, was ich nicht weiter in Abū Bakrs Brust gegossen hätte"[4]. Diese Herleitung tritt schon vor Naqšband, unter den *ḫwāǧagān*, in der Vita des Yūsuf-i Hamaḏānī, die ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī verfaßt hat, zutage,[5] in einer Zeit, wo solche weiten Rückbezüge in der Ṣūfik in Schwang kamen, um die Orden mittels „apostolischer Sukzession" im Urislam zu verankern und zu legitimieren. Aḥrār beschwört später die Szene, in der Mohammed in der Moschee zu Medina alle Türen schließen ließ außer der zur Wohnung Abū Bakrs. Das sei ein Hinweis auf die vollkommene Liebesbeziehung *(kamāl-i nisbat-i ḥubbī)* Abū Bakrs zu Mohammed und wolle sagen, daß auch nur die Liebesbeziehung zum Ziele führe. *Rābiṭa* bedeute die Verlängerung dieser Liebesbeziehung über die Kette der Scheiche von einem

1 *Makātīb-i šarīfa* 90–91.

2 *Makātīb-i šarīfa* 102, 17–18. Vgl. hiervor S. 29. — Wenn Ǧāmī in seinen *Nafaḥāt ul-uns* die Ṣūfik erst im 2./8. Jh. beginnen läßt und Abū Hāšim aṣ-Ṣūfī als den ersten Ṣūfī bezeichnet, so folgt er seiner Vorlage, den *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya* des ʿAbdullāh-i Anṣārī (gest. 481/1089). Den Anschluß zurück zu Mohammed versuchte er später durch seine *Šawāhid un-nubuwwa li-taqwiyat yaqīn ahl il-futuwwa* zu finden und die Lücke mit den dazwischenliegenden Prophetengenossen und ihren zwei Nachfolgegenerationen zu füllen; ʿAlī Aṣġar-i Ḥikmat: *Ǧāmī*, 179–181.

3 Hamid Algar: *The Naqshbandī order. A preliminary survey of its history and significance*, SI 44, 1976, 128–130. *Muntaḫabāt az Maktūbāt-i maʿṣūmiyya*, Brief 59, 183–185; 215, 17.

4 *Mawāhib sarmadiyya* 5.

5 *Risāla-i Ṣāḥibiyya*, ed. Nafīsī, in Farhang-i Īrānzamīn 1, 1332/1953, 80/übernommen in *Qandiyya*, dar bayān-i mazārāt-i Samarqand, ed. Afšār, Teheran 1334, 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000110

Glied zum andern bis auf seine Zeit,[1] also nicht die sozusagen natürliche, direkte Verbindung von Gott senkrecht über den Meister zum Novizen, sondern eine zweite, die auf historischer Ebene sozusagen am Boden schleifende indirekte Überlieferungskette von Gott über Mohammed, Abū Bakr und alle weiteren Lehrer bis auf den jeweiligen Novizen, die in der gemeinschaftlichen *rābiṭa* des *ḫatm-i ḫwāǧagān* (hiernach Kap. 7) gefeiert wird. Schon ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār (gest. 802/1400) dürfte darauf angespielt haben, als er sagte: „Der Schüler muß sich seine Unfähigkeit und Hilflosigkeit vor dem Erzieher stets vor Augen halten und wissen, daß ein Erreichen des wirklichen Ziels nur durch einen Erzieher und durch Erlangen seines Wohlgefallens gelingt. Er muß alle andern Wege und Türen vor sich verschlossen sehen und sein ganzes Äußeres und Inneres ihm opfern."[2] Muḥammad al-Bāqī stellt sein Bild vom Scheich als Brennspiegel, über den Gott als Sonne den Schüler als Baumwolle anzündet und verbrennt (hiervor S. 48), in den Zusammenhang dieser Liebe Abū Bakrs zu Mohammed und beruft sich auf Aḥrār. Dieser habe klar gesagt, die *ṭarīqa-i ḫwāǧagān* bewahre eben diese „Liebesbeziehung"[3]. Sirhindī nennt Abū Bakr den besten aller Menschen nach den Propheten und stellt ihn im Rang unmittelbar unter den Fuß Mohammeds.[4]

Klar ist weiter, daß sich mit der Bevorzugung der *rābiṭa* vor dem Gottesgedenken und den andern Arbeitsmethoden das Gewicht des Noviziats bei den Naqšbandiyya von der rationalen auf die Gefühlsseite, wir können auch sagen: von einer „fachtheologischen" auf eine natürliche Ebene, oder gar: von einer harten auf eine weiche Linie verschoben hat. Das Land Muḥammad al-Ġazzālīs (gest. 505/1111), in dem die Liebe zu Gott ziemlich mit dem Gehorsam gegen ihn zusammenfällt[5] und das

1 *Rašaḥāt* 441–442/*Mawāhib sarmadiyya* 6, 165. Buḫārī, faḍā'il aṣḥāb an-nabī 3/Houdas 2, 584–585. Der Passus *Mawāhib* 6, 8–15 über die Kette der Liebesbeziehungen von Scheich zu Scheich bis zurück auf Mohammed zitiert Kumušḫānalī 187, 5–9 aus Šaʿrānīs *Madārig (as-sālikīn);* also wäre dies die Quelle?

2 *Rašaḥāt* 147, 4–7.

3 Kišmī 42, 4–15.

4 *Mabdaʾ u maʿād* 35, 7–9. Weiteres J. ter Haar: *Follower and Heir*, 71, 73–74, 107–108, 112.

5 Richard Gramlich: *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen der Gottesliebe.* Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Freiburger Islamstudien, hg. von Hans Robert Roemer, Bd. x. Wiesbaden 1984. Durchgehend.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000111

schon sein Bruder Aḥmad al-Ġazzālī (gest. 520/1126 oder 517/1123)[1] verließ oder, wie manche behaupten, überhaupt nie betreten hatte, ist hier bei der Liebe zum Meister in weite Ferne gerückt. Die wirkliche Liebe zum Scheich ist Bedingung und Mittel zur Gottesliebe, die *rābiṭa* daher in diesem Sinn und nicht nur zur Abwehr anderer Gedanken unerläßlich. Sie wird gefordert, bleibt aber nicht sich selbst überlassen, sondern wird gestaltet, in Bahnen gelenkt und geprüft. Dies geschieht auch, wenn der Schüler, wie wir gesehen haben (hiervor S. 62–65), schon seiner Art nach, sozusagen von selbst, der Liebe zu einem Scheich verfällt oder der Schüler ein enger Angehöriger des Scheichs ist und ihn schon von Kindsbeinen an kennt. Denn es geht um mehr als das bloße Zusammensein mit ihm, es geht um das Herausholen eines Hintergrunds aus dem Scheich durch eine Vertiefung der Liebe zu ihm. Auch die *rābiṭa*, obwohl der einfachste Weg, will gelernt und geübt sein.

1 *Fawā'iḥ*, Einl. 27–28. *Bahā'-i Walad* 397. Simnānī: *Opera minora*, 3. Karbalā'ī: *Rawḍāt ul-ǧinān*, 2, 343, 8–11. Aḥmad-i Muǧāhid: *Maǧmū'a-i āṯār-i fārsī-i Aḥmad-i Ġazzālī*, Teheran 1358, 106–109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000112

4. Das Bild des Meisters

Der Meister und sein Bild

Das Haupterfordernis ist für den Schüler der Anblick des Meisters. Er kann aber nicht immer vor ihm sitzen, ihn begleiten und bei ihm leben, selbst dann nicht, wenn er dessen Sohn sein sollte. Daraus ergibt sich, wenn die verlangte Kontinuität ernst gemeint ist, daß er in der Lage sein sollte, sich den Scheich auch in seinem Innern zu vergegenwärtigen. Das setzt ein zwiefaches Betrachten des Scheichs voraus, ein Betrachten des Scheichs in natura und eine Vergegenwärtigung des Scheichs in der Vorstellung. Zu betrachten ist seine *ṣūra*/persisch *ṣūrat*. Das Wort kann zunächst einmal „Gestalt" und „Gesicht", auch „Äußeres", dann aber auch bloß „Bild" heißen. Zwar wird etwa auch klar das „Gesicht" *(waǧh)* genannt, aber ich möchte es in der Darstellung bei „Gestalt" und „Bild" bewenden lassen. Sitzt der Schüler konkret vor dem Scheich, so sieht er dessen „Gestalt". Stellt er sich diese bloß vor, so ist es sein „Bild". Im ersten Fall sucht der Schüler sein Herz mit offenen Augen in Gegenwart des Scheichs, im zweiten Fall meist wohl mit geschlossenen Augen und in Abwesenheit an ihn zu binden. Beides ist *rābiṭa*. Aber lange nicht immer ist zu erkennen, was gemeint ist. Ein zweifelsfreier Ausdruck für das Vorstellungsbild wäre *ḫayāl*/pers. *ḫiyāl*. Es kommt aber selten vor.

Man wird fragen: Bei welcher der beiden Gelegenheiten findet die geistige Ernährung, auf die es dem Novizen ankommt, und die Spiegelung des Scheichs in ihm statt, bei der tatsächlichen Gegenwart des Meisters oder bei der bloßen Vergegenwärtigung seines Bildes? Ohne Zweifel bei beiden. Man könnte sich allerdings auch denken, daß die konkrete Gegenwart des Scheichs nur zur Aufnahme oder jedesmal zur Erneuerung des Vorstellungsbildes gesucht worden sei. Wie sagte doch der Junge aus der Umgebung von Taschkent? „Ich habe keinen andern Wunsch, als von Zeit zu Zeit das Gesicht Aḥrārs sehen zu dürfen" (hiervor S. 64)[1]. Ge-

1 *Rašaḥāt* 636, 14–15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000113

naueres darüber berichten die Texte nicht. Doch gibt ein Anblick immer nur eine Momentaufnahme, und wiederholte Anblicke könnten das Bild vom Scheich vervollkommnen und vertiefen. Es fehlt auch an Anhaltspunkten dafür, daß sich der Novize bei der reproduktiven *rābiṭa* mit dem Vorstellungsbild des Meisters direkter von Gott angesprochen und geführt vorgekommen wäre als im Sitz vor seiner Gestalt. Man kann sich aber denken, daß das Vorstellungsbild anderen Erscheinungen und anderen Stimmen im Innern rascher Platz machte als die konkrete Anwesenheit des Meisters im Äußeren, denn Vorstellungen bilden doch einen luftigeren Vorhang als die sinnlichen Wahrnehmungen, bieten aber auch fremden Einfällen weniger Widerstand, wogegen eben die „Bindung des Herzens an den Scheich" helfen soll. Außerdem sprechen die Büschelung der *rābiṭa* mit dem Gottesgedenken und der Versenkung sowie die Berichte über das, was sich dabei ereignet oder ereignen kann, deutlich dafür, daß man einen Ertrag, ja wohl den Hauptertrag von der Konzentration auf das Vorstellungsbild im eigenen Innern erhoffte und diesem nicht nur die Rolle eines Richtungsanzeigers zuwies, sondern auch die Erweckung einer emotionalen Triebkraft auf das eigentliche Ziel hin zutraute. Einen Beweis dafür liefern die Briefzeugnisse, die ja in räumlicher Entfernung von der vorgestellten Person geschrieben sind. Sirhindī hatte viele Schüler, die zwar als Soldaten ihren Dienst taten, aber im Kern fromme Menschen waren. Sirhindī stand im Briefwechsel mit ihnen, und manche dieser Briefe in seinen *Maktūbāt* antworten auf ihre Fragen. Aus ihnen geht die Fülle ihrer vollkommenen *rābiṭa*, ihrer religiösen Trunkenheit, ihrer mystischen Erlebnisse *(ḏawq)* und ihrer Ausnahmezustände hervor[1]. Man wird sagen dürfen: Einwirkungen und Belehrung erfuhr der Naqšbandī sowohl unmittelbar, von der „Gestalt", als auch mittelbar, vom „Bild" seines Meisters.

Sirhindīs dritter Sohn Muḥammad Maʿṣūm (gest. 1079/1668) stellt den inneren Besitz des Scheichbildes nicht auf die gleiche Stufe wie den Umgang mit dem Scheich selbst und erinnert an den Rangunterschied zwischen den Prophetengenossen und der darauf folgenden Generation der „Nachfolger", also derer, die den Propheten nur vom Hörensagen

1 Kišmī 389, 16–ult.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000114

kannten. Uways al-Qaranī reiche mit seiner bloß „geistigen Entsprechung" *(munāsabat)* zum Propheten nicht an die Menschen heran, die Mohammed selber erlebt hätten. Er spielt damit nicht nur auf die zu spät gekommenen Jünger eines Scheichs, sondern auch auf die an, die vom Scheich entfernt bleiben. Der noch nicht ausgereifte Schüler, betont er mit Recht, brauche den Umgang mit dem Scheich. Das heißt: Es ist notwendig für den Schüler, den Lehrer nicht nur in der Vorstellung, sondern auch lebend vor sich zu haben, da das Bild allein nicht genügt, wörtlich: „Das Bild des Pīrs ist in Wahrheit eben doch nicht der Pīr selbst und macht den Pīr nicht überflüssig. Im Pīr sind Dinge, die in seinem Bild nicht sind. Schön sagte einer:

Wenn der Maler das Bild jenes Herzräubers malen will,
nimmt es mich wunder, wie er dessen Liebreiz wiedergeben wird."[1]

Anderwärts wiederholt er: „Obwohl der befähigte Novize in Abwesenheit des Meisters je nach seiner Liebe und seinem Glauben des Inneren des Meisters teilhaftig wird und Ausgießungen und Segenswirkungen empfängt, besteht doch zwischen Zusammensein und Abwesenheit ein Riesenunterschied."[2] Muḥammad Maʿṣūm legt Wert auf die *ṣuḥbat* im konkreten Sinn, auf das leibhaftige Zusammensein. Schon die reine Liebe ziehe zwar die Geistigkeiten an, aber wenn noch das Zusammensein dazukomme, sei das (so kostbar wie) roter Schwefel.[3] In unserer *ṭarīqa*, schreibt er weiter, geht es um das Zusammensein. Wie sollten Nähe und Ferne einerlei sein? Uways al-Qaranī erreicht den Rang keines Prophetengenossen. Obwohl auch in den anderen *ṭuruq* Nähe und Ferne nicht gleich sind, geht es doch in dieser unserer *ṭarīqa* ganz um das Zusammensein. In den anderen *ṭuruq* steht es nicht in diesem Rang. Gewiss empfängt der rechtgeleitete Novize gemäß seiner Liebe und geistigen Bindung, die er zu seinem Meister als Vorbild hat, auch in dessen Abwesenheit Ausgießungen und Segenswirkungen aus dem Inneren des Meisters und zieht durch die innere *rābiṭa* dessen verborgene Geistigkeiten an, aber der Erwerb der Erkenntnis und das Hingelangen auf die Stufen der

1 *Muntaḫabāt az Maktūbāt-i maʿṣūmiyya* 85, 15–86, 7.
2 *Muntaḫabāt* 266, 9–10.
3 *Muntaḫabāt* 283, 17–pu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000115

Gottesfreundschaft hängt doch vorwiegend vom Zusammensein ab.[1] Muḥammad Maʿṣūm definiert die *rābiṭa* klipp und klar als „die Vorstellung des Pīrs im Herzen", schildert aber den Vorgang so, daß man merkt: Er hält die lebende Betrachtung des Scheichs im Umgang mit ihm für eine Quelle, aus der man immer wieder trinken sollte, um das Bild, das man von ihm hat, zu erneuern und zu ergänzen. Er schreibt: „Der Meister ist für den Novizen der Vermittler des Hingelangens zu Gott. Je mehr also der Novize seine Entsprechung (=Angleichung) zum Meister gefördert hat, um so mehr Ausgießungen bezieht er aus dessen Innerem und um so schneller erreicht er das Ziel. Der Novize muß zuerst im Meister entwerden und dann das Entwerden in Gott erreichen.

Da deine Augen schielen (d. h. nicht einzig auf Gott gerichtet sind),
ist der, den du anbetest, zunächst dein Meister.

Die *ṭarīqa-i rābiṭa* sorgt für das Entwerden im Meister. Auch die Liebe zum Meister, die Beachtung seiner Regeln und Befolgung seiner Gewohnheiten und seiner Anbetung Gottes stärken es und führen so die (gesuchte) Entsprechung und das Entwerden im Meister herbei."[2] Bei Ermüdungserscheinungen soll man die *rābiṭa* erneuern, indem man sich, um frische Kraft zu schöpfen, zu einem konkreten Zusammensein mit dem Scheich begibt.[3] Aber auch schon das bloße Vorstellungsbild könne helfen, heißt es.[4] Doch Muḥammad Ṣāliḥ b. Aḥmad al-Ġarsī im Vorwort zu Ṣāḥibzādas *Buġyat al-wāǧid* 11, 9 begnügt sich mit der einfachen Erklärung, die *rābiṭa* sei nichts anderes als ein Zusammensein mit dem Lehrer in der Vorstellung *(ṣuḥba ḫayāliyya)*.

---

1 *Muntaḫabāt* 292, apu.–293, 3.

2 *Muntaḫabāt* 233, 7–15/arab. 235, 14–ult.

3 Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 43, 2–15. Zitat aus as-Sayyid Mušayyiḫ (Vokale?) b. as-Sayyid Ṣādiq Bāʿabbūd al-Bāʿalawī (gest. 1170/1756–57): *An-nafḥa al-muḥammadiyya*, 2. Kapitel.

4 *Nūr al-hidāya* 52, 11–18, aus Ibrāhīm Faṣīḥ al-Ḥaydarī: *Al-maǧd at-tālid fī manāqib ḥaḍrat Mawlānā Ḫālid*, wo vom Scheich als einer Dachrinne für die Ausgießung in das Herz des *rābiṭa*-Machenden *(murābiṭ)* die Rede ist. „Spürt er eine Müdigkeit bei der *rābiṭa*, so betrachte er das Bild seines Scheichs in der Vorstellung *(ḫayāl)*, denn durch die Bewahrung des Bildes des Scheichs beeigenschaftet er sich mit dessen Eigenschaften und Zuständen."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000116

Einen gewissen Ausgleich gegen fehlendes Zusammensein vermochte, wenn wir den Meldungen glauben dürfen, die okkulte seelisch-geistige Wirkungskraft *(taṣarruf, himma/himmat)*[1] einzelner Meister zu schaffen. Mīrzā Ǧān-i ǧānān, genannt Maẓhar (ermordet 1195/1781), in Delhi soll die Macht gehabt haben, durch seine konzentrierten Hinwendungen aus der Ferne *(tawaǧǧuhāt-i ġā'ibāna)* Schüler in Kabul auf hohe innere „Standplätze" und zu erhabenen Erfahrungen zu bringen, und andere, die ihren augenblicklichen „Standplatz" noch nicht einmal ganz erreicht hatten, mit einem Sprung *(ṭafra)* sogar auf einen nächsthöheren zu befördern. Mit solchen magischen Hilfeleistungen griff er jedoch auch denen unter die Arme, die sich nicht auf die *rābiṭa* verließen, sondern sich mit Gottesgedenken und Versenkung selbst um Fortschritte bemühten[2].

Nachteile der Gewöhnung

Bei den Čištiyya war schon vor Naqšband die Ansicht vertreten worden, daß der Novize besser tue, nicht zu häufig vor den Pīr zu treten und dafür ihn liebend sich zu vergegenwärtigen. Niẓām ud-dīn Awliyā (gest. 725/1325) sagte: „Es ist besser, der Novize sei ferne von seinem Pīr und halte ihn im Gedächtnis, als er befinde sich jeden Tag beim Pīr und sei sich der Liebe zum Pīr nicht bewußt". Er faßte das in dem Vierzeilerhalbvers zusammen:

Ein Draußen (=Gesehenes) drinnen ist besser als ein Drinnen (=Gedachtes) draußen.[3]

---

1 S. hiernach die zweite Abhandlung *Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*, und *Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitseifer bei den muslimen*, Oriens 32, 1990, 45–47. *Fawā'iḥ*, Einl., Index s.v. himma.

2 Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī: *Maqāmāt-i maẓhariyya*, 43, pu.–44, 7.

3 *Fawā'id ul-fu'ād* 314–315. *Siyar ul-awliyā* 349, apu.–350. Der Halbvers stammt aus einem Vierzeiler des Nischapurer Gelehrten Muḥyī d-dīn Yaḥyā b. Muḥammad b. Yaḥyā; ʿAwfī: *Lubāb ul-albāb*, ed. E.G. Browne und Muḥ. Qazwīnī 1, 230, 3/ed. Saʿīd-i Nafīsī 190, ult. Meine Übersetzung gibt die leichteste Variante. — Die Mitteilung scheint in einem vorläufig nicht genau aufzuhellenden Zusammenhang zu stehen mit einem alten Bericht, daß die Ṣūfiyya von Čišt darum nie Streit miteinander hätten, weil sie nicht zu viel beieinander seien, gerade zu dem Zweck, einander nicht satt zu bekommen. ʿAbdullāh-i Harawī-i Anṣārī: *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*, ed. ʿAbdulḥayy-i Ḥabībī, Kabul

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000117

Doch schon Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī, lange vor unseren Naqšbandiyya, hatte einen Blick auf den Scheich für nutzbringender gehalten als Musikhören *(samāʿ)*. Vielleicht meint er: ganz allgemein, weil man im Scheich die Güte Gottes bemerken kann, vielleicht meint er: im Musikvortrag selber, wo der Anblick der majestätischen Erscheinung des Scheichs den Novizen davon zurückhalten kann, sich bei der Musik in eine Verzückung gleiten zu lassen.[1] Hier gingen die Kubrawiyya auseinander. Kubrās Urenkelschüler Abū l-Mafāḫir Yaḥyā Bāḫarzī (gest. 736/1335–6), der in seiner Lehre von der Novizenerziehung militärischen Drill und steife Dressur forderte, predigte und pries das Zittern und Zagen des Novizen vor dem Scheich. Der wahre Novize sollte nach seinen Vorstellungen auf eine Frage nach dem Aussehen seines Meisters keine Auskunft geben können, weil er sein Bild vor Ehrfurcht gar nicht hätte in sich aufnehmen und behalten können. Dieses Verhalten lehnt sich an die Legende an, daß ʿUmar und ʿAlī dem Uways al-Qaranī auf seine Frage, ob die Brauen des Propheten zusammengewachsen oder getrennt gewesen seien, keine Antwort wußten, da sie es sich aus Ehrfurcht vor ihm nicht hatten merken können.[2] Ein Šams ud-dīn-i Imāmzāda habe nie gewagt, seinem Lehrer, Bāḫarzīs Großvater Sayf ud-dīn Saʿīd, ins Gesicht zu sehen, und sei eines Tages entsetzt gewesen über die Ungezogenheit seines Söhnchens, das von den schwarzen Augen Sayf ud-dīns erzählt habe. Er, Imāmzāda, hätte das Aussehen des Scheichs nie zu beschreiben gewußt, weil er ihn nie anzusehen gewagt habe.[3] Es gehörte nicht zum guten Ton, dem Scheich lange ins Gesicht zu sehen.[4] Ganz anders die musikfreudigen Čištiyya: bei ihrem *samāʿ* diente ihnen zwar nicht der Scheich selber, aber sein

---

1341, 517. — Die Befürchtung, ein längerer Aufenthalt in Mekka und Medina *(muǧāwara)* könnte die Ehrerbietung vor diesen heiligen Stätten sinken lassen, hat auch Warnungen vor solchen frommen Plänen zur Folge gehabt; *Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitseifer*, Oriens 32, 1990, 28–29.

1 *ʿAwārif* 287/übers. Gramlich: *Die Gaben der Erkenntnisse*, S. 356.

2 ʿAṭṭār: *Taḏkirat ul-awliyā*, 1, 18, 23–25.

3 *Awrād ul-aḥbāb* 2, 86, 3–18.

4 ʿUṯmān b. Muṣṭafā l-Mudurnawī: Titellose arabische Risāla, Hs. Göttingen 8° Cod. Ms. Arab., 144, 17a, pu. Der Verfasser stellt seine Abhandlung als *nuḫḍa li-bayān maslak as-sālikīn wa-tuḥfa li-man kāna malǧaʾan lil-ʿulamāʾ al-ʿāmilīn wa-nāṣiran liḍ-ḍuʿafāʾ wa-l-muḥtāǧīn ṣāḥib ad-dawla al-ʿaliyya al-ʿuṯmāniyya* „Traktat zur Erklärung des Weges der Pfadbeschreiter und Geschenk an den, der die Zuflucht der ihre Religion auch praktisch verwirklichenden Gelehrten und ein Helfer der Schwachen und Bedürf-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000118

Vorstellungsbild gerade umgekehrt als anerkannte Hilfe, die Schwelle zum „Erlebnis", zur Verzückung, zu überschreiten,[1] also parallel zum Verfahren der Naqšbandiyya bei ihren Meditationen. Bei Yaḥyā Bāḫarzīs Zeitgenossen und Affiliationsbruder Simnānī soll man sich im Gottesgedenken bei der Dehnung des *lā* in *lā ilāha* den Scheich als Zeugen dafür vergegenwärtigen, daß man nur Gott im Sinne habe, worauf einem der Scheich gegen alle Anfechtungen beistehe.[2] In den ersten drei Tagen einer vierzigtägigen Klausur sah Simnānī das Bild des Scheichs neben seinem Herzen. Es zerstreute ihm gewisse Zweifel und deutete ihm sogar seine Gesichte. Nach dem dritten Tag war das Bild verschwunden und das Herz agierte selbständig.[3] Naqšband muß seiner Novizenerziehung die Arbeit an seinem Bild bereits eingegliedert haben, wenn nicht durchgängig oder systematisch, so doch gelegentlich. Er befahl in der Wüste des Ḥiǧāz seinem Schüler Muḥammad-i Pārsā (gest. 822/1420), der ihn auf der zweiten Ḥiǧāzreise begleitete, die innere Beobachtung *(murāqaba)* und auch die Bewahrung seines Bildes *(ṣūrat)* in der Schatzkammer seiner Vorstellung *(ḫazīna-i ḫiyāl)*.[4]

Die Übernahme des Bildes

Die letzte Stelle zeigt, daß der maßgebende Bahā' ud-dīn-i Naqšband selber die Übernahme seines Bildes in die Vorstellung zusammen mit der inneren Beobachtung oder Konzentration in jedem einzelnen Fall „be-

---

tigen ist, den Herrn des hohen osmanischen Staates" vor. Ich bezeichne sie daher abgekürzt als *Nubḏa*. Sie ist, nach dieser Einleitung zu schließen, Sultan Selim III. (1203–1222/1789–1807) gewidmet, da sie aus der Zeit Ḫālid an-Naqšbandīs stammt, bevor dieser Naqšbandī wurde, von seinen Ideen unberührt, aus dem Jahr 1211/1798. Das Gentilicium Mudurnawī bezieht sich auf den Ort Mudurnu, der zwischen Göynük und Bolu an einem rechten Zufluß zum Sakarya liegt. Franz Taeschner: *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*, Türkische Bibliothek 22–23, 1924–26, I, 193; II, 42, 56. *Voyages d'Ibn Batoutah*, ed. C. Defrémery et B.R. Sanguinetti, Paris 1877, 2, 329–332/übers. H.A.R. Gibb: *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, Cambridge 1962, 2, 456–457: Muṭurnī.

1 *Siyar ul-awliyā* 156 (Weisung des Niẓām ud-dīn Awliyā).

2 Simnānī: *Opera minora*, 123, 17–20.

3 *Opera minora* 120.

4 *Rašaḥāt* 102, 3–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000119

fahl" *(amr kardan)*. Manchmal wird gesagt „anweisen" *(išārat kardan)*, später sogar „einpflanzen" *(talqīn)* wie beim Vorsagen der Formel des Gottesgedenkens, dem sich der Novize hinfort widmen soll, also in einem Einweihungsakt. Das ist leicht verständlich, wenn man bedenkt, daß das Gottesgedenken sehr oft, ja wohl meist, die *rābiṭa* begleitet oder abwechselnd durchsetzt. Über den Einweihungsakt erfahren wir einiges bei ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī: *As-saʿāda al-abadiyya*, 13. Durch Zufall wissen wir, wie Muḥammad Yaḥyā das Bild seines Vaters Aḥrār tatsächlich in einer eigenen Zeremonie von ihm abnahm. Muḥammad Yaḥyā war von ihm angewiesen worden, den *ṭarīq-i rābiṭa* zu beschreiten. Er saß vor ihm, und auch andere, wohl schon eingearbeitete Schüler Aḥrārs, waren zugegen. Der Sohn, offensichtlich vorher nicht unterrichtet, fragte sich, ob er seinem Vater ins Gesicht oder in die Augen sehen solle. Aḥrār merkte die Frage und legte sich den Zeigfinger zwischen die Brauen. Dahin also sollte er den Blick richten. Als dann die andern Schüler gegangen waren, bestätigte ihm Aḥrār, daß er richtig verstanden habe.[1] Er verlangte es auch von den andern Novizen.[2] Dies wird dann später oft gesagt. Der Novize seinerseits übernahm das Bild des Scheichs sich zwischen die eigenen Augen[3], d. h. prägte es sich geistig ein. Das taten auch die Qādiriyya, soweit sie so etwas wie die *rābiṭa* pflegten.[4] Mit naqšbandischer Praxis

---

1 *Rašaḥāt* 587, 3–8.

2 *Rašaḥāt* 499, ult.–500, 5.

3 *Bahǧa* 44, 24. Kumušḫānalī 165, 10–11. Hamid Algar in *Naqshbandis* 31, 25–26. Algar: *Devotional Practices*, 217, unten.

4 Trimingham: *The Sufi orders in Islam*, 213. Schon lange kennen wir die Vorschrift der Šāḏiliyya, beim Gottesgedenken folgende Haltung einzunehmen „Er (der Ṣūfī) legt sich die Hände auf die Oberschenkel und schließt die Augen, wobei er dauernd zwischen seine (eigenen) beiden Augen *(bayna ʿaynayh)* ausgerichtet bleibt, und wenn er unter dem Blick eines Scheichs ist, stellt er sich seinen Scheich zwischen den beiden Augen vor *(taḫayyala)*"; Ibn ʿAṭāʾallāh as-Sikandarī (gest. 709/1309): *Miftāḥ al-falāḥ*, am Rand von Šaʿrānīs *Laṭāʾif al-minan*, Kairo 1357, 2, 115/selbständig gedruckt Kairo 1332, 17, unten/Šaʿrānī: *Al-anwār al-qudsiyya fī maʿrifat qawāʿid aṣ-ṣūfiyya*, Kairo 1962, 36 und 37. Aus Šaʿrānīs *Nafaḥāt qudsiyya* zitiert von Ḫālid an-Naqšbandī: *Risālat ar-rābiṭa*, Hs. Staatsbibliothek Berlin Ms. or. oct. 2762, 4a, 8–10/ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī: *Al-ḥadāʾiq al-wardiyya*, 296, 23–24. Dawsarī 266–267 zitiert aus Ibn ʿAṭāʾallāh und aus Šaʿrānīs *Madārig as-sālikīn*. Von den Šāḏiliyya wanderte die Regel zu den Tiǧāniyya; Al-Ḥāǧǧ ʿUmar: *Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm*, am Rand von ʿAlī Ḥarāzim: *Ǧawāhir al-maʿānī*, 2, 3, aus einer Schrift des Ǧibrīl al-Ḫurramābādī, den Landolt: *Nūruddīn ʿAbdurraḥmān*, Index, nennt. Bei Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 42, 19, heißt er falsch Ǧabrāʾīl al-Ḥizbābādī. Ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000120

übereinstimmend, forderte der Qādirī Prinz Dārāšukōh (hingerichtet 1069/1659) vor einer Konzentration auf das Herz einen Blick auf die Gestalt oder das Bild des Scheichs.[1] Eine naqšbandische Darstellung lautet so: „Die *rābiṭa* mit dem Meister: Bedingung ist, daß der Meister eine wirksame Hinwendung *(tawaǧǧuh)* und ein unablässiges *yāddāšt*, d. h. eine dauernde Präsenz bei Gott, entwickelt hat. Befindet sich der Novize bei ihm, so entleert er (der Novize) sich von allem mit Ausnahme seines Zusammenseins mit dem Meister *(ṣuḥba)* und wartet auf das, was sich aus dem Meister ergießt. Er schließt die Augen, öffnet sie und schaut dem Meister zwischen die Augen. Läßt dieser sich etwas entströmen, so folge er dem mit allen Fasern seines Herzens und halte es fest. Ist der Meister nicht da, so stellt er sich sein Bild mit Liebe und Verehrung vor seinen beiden Augen vor *(taḫayyala ṣūratahū bayna ʿaynayh)*.[2] Dann hat er vom Bild des Meisters so viel wie von seiner konkreten Anwesenheit *(ṣuḥba)*. Ich (Waliyyallāh) hörte meinen Vater sagen: Wenn der Novize in einer bestimmten Haltung ist und ihm solches zuteil wird, darf er die Haltung nicht verändern. Steht er, so darf er sich nicht setzen. Sitzt er, so darf er nicht aufstehen"[3] — was wohl etwas mit der einzunehmenden parallelen inneren und äußeren Haltung, der Gegenüberliegung und Entsprechung zu tun hat (vgl. hiervor S. 47 f., 81, u. a.).

Was von diesem Punkt an mit dem Bild geschieht, läßt sich in zwei Richtungen verfolgen. Das eine wäre die Bahn, auf der der Novize das Bild seines Meisters von außen nun nach innen und von oben nach unten bringt. Doch scheint der Novize nicht fest an den Fahrplan oder an alle Stationen, die dabei berührt werden, gebunden gewesen zu sein. Das andere wäre der Weg der inneren Verarbeitung des Bildes.

Scheich Ǧabra'īl (sic, oder ähnlich) als Verfasser einer Risāla wird häufig in Rukn ud-dīn b. ʿImād ud-dīn-i Dabīr-i Kāšānī-i Ḫuldābādīs *Šamā'il ul-atqiyā*, lith. Hyderabad-Deccan 1347, genannt. Chodkiewicz in *Naqshbandis* 71, 75–76. Abu-Manneh in *Naqshbandis* 299. Nach brieflicher Mitteilung Bernd Radtkes kommt Ḫurramābādī in Ḥāǧǧ ʿUmars *Rimāḥ* an fünf Stellen und auch sonst öfters vor.

1 Bakrama Jit Hasrat: *Three Little Known Works of Dara Shukoh*, Islamic Culture XXV, 1951, 59, ult.–60, 1.

2 *Bayna ʿaynayhi* s. S. 120, Anm. 1.

3 Aus Schah Waliyyallāhs *Al-qawl al-ǧamīl*, zitiert bei Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 49, 10–19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000121

Auskunft über das erste, über die Versetzung des Bildes von außen nach innen und von oben nach unten ins Herz gibt Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī (gest. 1279/1862–63) in *Bahǧa saniyya* 40–41:

1. Der Novize stellt sich das Bild des Meisters zwischen den Augen vor und wendet sich der Geistigkeit oder dem Geistwesen in diesem Bild zu, bis er in die Absenz gerät oder von einem Raptus fortgerissen wird (beides heißt etwa dasselbe).
2. Der Novize stellt sich das Bild als in sich, in seinem Innern *(bayna ǧanbayh)* vor und versucht dort das gleiche wie unter Nr. 1.
3. Der Novize stellt sich das Bild auf der Stirn vor und setzt es sich in die Mitte der Stirn. Damit ist er noch besser als mit Nr. 1 und 2 gegen andere, störende Vorstellungsbilder gewappnet.
4. Der Novize vergegenwärtigt sich das Bild mitten im Herzen. Das schützt ihn besonders vor unpassenden und unerwünschten Einfällen, die aus dem Herzen kommen.
5. Der Novize stellt sich das Bild auf seiner Stirn vor und geht damit herunter bis in die Mitte des Herzens. Er stellt sich das Herz als einen weiten Gang vor und vernichtet dort die Einfälle allesamt. Das ist das nützlichste und gleichzeitig unbarmherzigste Vorgehen.
6. Der Novize verneint sich selber und bejaht den Scheich. Das ist das stärkste Mittel gegen alle Nöte.

In ʿAbdalmaǧīds *Saʿāda abadiyya* 13 steht nur: Der Scheich befiehlt dem Novizen, die Augen zu schließen und aufs Herz zu sehen in der Vorstellung. Er (der Scheich) wendet sich ihm (dem Novizen) in der bei ihnen bekannten Weise (der Konzentration) zu. Nach Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī stellt man sich beim *tašahhud* im Ritualgebet den Propheten naturgemäß gleich „vor den Augen seines Herzens" *(bayna ʿaynay qalbih)* vor, da man ihn ja nicht zuvor leibhaftig vor sich gehabt hat.[1]

---

1 *ʿAwārif* 222, pu./übers. Gramlich: *Die Gaben der Erkenntnisse*, 278. Erwähnt bei Ḫālid: *Risālat ar-rābiṭa*, Staatsbibl. Ms. or. oct 2762, 3b, 1/Göttingen Cod. Arab 259, 5a, 2–3/ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī: *Ḥadāʾiq wardiyya* 296, 10. *Bayna ʿaynayhi* heißt: „geistig vor sich", in einem gewissen Gegensatz zu *bayna yadayhi* „konkret vor sich". R. Gramlich: *Gaben*, 278, 31, übersetzt *bayna ʿaynay qalbihī* richtig mit „vor den Augen seines Herzens", gemeint ist „geistig vor seinem Herzen". Ein weiteres Beispiel bietet Aḥmad Waliyyallāh b. ʿAbdarraḥīm ad-Dihlawī: *Ḥuǧǧat allāh al-bāliġa*, Kairo o.J., 1, 116, 4–5: Wenn man sich aus Zorn zurechtweisen und sich das vorstellen will *(yuḥḍirahū bayna*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000122

Aus Muḥammad al-Ḫānīs Darstellung ergibt sich, daß der Scheich gewissermaßen als Hausherr ins Innere des Novizen einzieht und alles, was ihm und Gott entgegensteht oder hindernd entgegentritt, beseitigt oder fernhält. Die Fixierung auf das Scheichbild ist ein Schutz vor allen Verlockungen, die einen aufhalten oder vom geraden Weg ablenken könnten (vgl. hiervor S. 105).

In einer andern, noch jüngeren Zusammenfassung, in Muḥammad Amīn al-Kurdīs *Mawāhib sarmadiyya* 313–315, wo die häufige Kombination der *rābiṭa* mit dem Gottesgedenken und der inneren Beobachtung *(murāqaba)* behandelt wird, ist auch der Vorgang der Verinnerlichung des Bildes, also immer noch der ersten der genannten Richtungen, genau festgelegt. Zuerst verrichtet der Novize zwei Gebetseinheiten, setzt sich mit untergeschlagenen Beinen in Mekkarichtung, die Augen geschlossen, auch die übrigen Sinne möglichst ausgeschaltet, mit der Vorstellung, daß Gott ihn beobachtet, hört und sieht usw. Er bittet Gott 25mal um Vergebung der Sünden, spricht einmal Sure 1, dreimal Sure 112 und schenkt den Lohn dafür dem Propheten und sämtlichen Scheichen der Orden, besonders der Naqšbandiyya,[1] vergegenwärtigt sich seinen Tod und das Grab und redet sich ein, das letzte Stündlein sei gekommen (wie bei einer gewöhnlichen vierzigtägigen Klausur). Dann stellt man sich das Bild des Scheichs vor und bewahrt es, ob er anwesend oder abwesend ist. Man versenkt (in der Vorstellung) den Blick von der eigenen Stirnlocke *(nāṣiya)* bis zur Stirnlocke des Scheichs und bittet ihn im Herzen um Segen. Dann wirft man sich das Bild in der Vorstellung mitten ins Herz, wodurch man die gesuchte innere Gesammeltheit erhält. Die Erquickung *(rawḥ)* des Zusammensitzens ist die Verbundenheit *(irtibāṭ)* des Herzens mit dem andern und die Abzeichnung *(irtisām)* des Bildes des Scheichs in seiner Seele. Man nimmt so die Eigenschaften des Scheichs an. Das Bild des Scheichs wirkt aber auch als Dachrinne, durch die einem die göttliche Ausgießung über den Scheich zufließt (hiervor S. 49). Man spricht dann das Gottesgedenken und übt später die innere

---

'aynayhi), denkt man *(yataḫayyalu)* an die Beschimpfungen, die ein Mensch, über den man zornig ist, von sich gibt, und an die Schande, die einen dabei trifft. Ein drittes Beispiel bei Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī: *Al-manhal ar-rawī ar-rā'iq fī asānīd al-'ulūm wa-uṣūl aṭ-ṭarā'iq*, Beirut 1968, 50, 5: *bayna 'aynay baṣīratihī* „vor den Augen seines inneren Blicks".

1 Vgl. hiernach S. 142–143.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000123

Beobachtung oder Versenkung. Hier ist also wenigstens von einer einstufigen Vertiefung des Bildes aus dem Kopf ins Herz die Rede.[1] In einer ausführlicheren Darstellung des gleichen Vorgangs numeriert Muḥammad Amīn die einzelnen Vorschriften von 1 bis 11 und nennt die Vergegenwärtigung des eigenen Todes und Begrabenwerdens *rābiṭat al-qabr* „Bindung ans Grab" und die Vergegenwärtigung des Scheichbildes *rābiṭat al-muršid* „Bindung an den Erzieher"[2].

Die Verarbeitung des Bildes

Was nun die zweite der genannten Richtungen der Assimilation oder Vertiefung, also die Verarbeitung des Scheichbildes, betrifft, so gibt Ḫānī zu Punkt 1 und 2 seiner Stationenliste einige Hinweise. Danach kann und will der Novize bei seiner Konzentration auf den Geist des Scheichbildes „zwischen beiden Augen" oder in seinem Innern in eine Absenz geraten, in der er von nichts mehr abgelenkt wird. Wirkt der Schub der *rābiṭa* dann nicht mehr, so weicht man etwas aus der Absenz zurück, um sich in einem neuen Anlauf wieder durch *rābiṭa* in die Absenz vorwärts zu stoßen, bis man dann endlich in dem Bild entwird und die Geistigkeit des Scheichs schaut, auch wenn dieser in einem andern Teil der Welt wohnen oder gar schon tot sein sollte.[3] Der Plan der Arbeit mit dem Scheichbild, der *rābiṭa*, ist im Grunde der gleiche wie der Arbeitsplan mit dem Wort des Gottesgedenkens, des *ḏikr*. Nur ist die Methode mit dem Gottesgedenken unanschaulich und drängt unmittelbar zu Gott, während die Methode mit dem Bild anschaulich ist und in der gleichen Richtung zunächst nur zum Scheich treibt. Das Gottesgedenken kann selbständig daher auch gleich gehandhabt werden wie die *rābiṭa*. Wir erfahren das sehr deutlich etwa von dem Naqšbandī Ǧān-i ǧānān (Maẓhar, gest. 1195/1781), der schreibt: „Wenn sich beim Gottesgedenken ein Ausnahmezustand *(kayfiyyat)* und ein Ohnesichsein *(bēḫwadī)* einstellt, muß man danach trachten, diese Zustände festzuhalten. Wollen sie wieder verschwinden, so muß man wieder voller Demut und Hilfsbedürftigkeit

1 Vgl. Chodkiewicz in *Naqshbandis* 77.

2 *Tanwīr al-qulūb* 511–513. Hiervor S. 49, Anm. 2.

3 *Bahǧa* 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000124

Gottesgedenken üben, und so muß es fortgehen, bis der Ausnahmezustand Dauer gewinnt".[1] Das Gottesgedenken wurde also genau so zu Schüben eingesetzt wie die Vergegenwärtigung des Scheichbildes. Die beiden Methoden können sogar miteinander verbunden und abwechselnd eingesetzt werden, wie uns Muḥammad Amīn vorführt. Zunächst einmal sagt er zum rechtzeitigen Loslassen des Bildes bei Eintreten des Ausnahmezustandes: „Wer im Zustand der Vergegenwärtigung des Bildes einer Trunkenheit oder Absenz verfällt, lasse die Hinwendung zum Bild und kehre sich diesem Zustand zu".[2] Dann zum Wechsel vom Gottesgedenken zur *rābiṭa*: „Widerfährt dem Gottesgedenkenden beim Gottesgedenken eine Beklommenheit *(qabḍ)* oder drängen sich Einfälle *(ḫaṭarāt)* ein und verkümmert in der Folge die Gesammeltheit seines Herzens, so öffne er die Augen, dann verschwindet das. Verschwindet es nicht, so sage er dreimal laut ‚Gott sieht mich, Gott ist mir gegenwärtig'. Dauert es trotzdem weiter, so lasse er das Gottesgedenken und betrachte innerlich das Bild des Erziehers. Geht es auch dann noch nicht fort, so verrichte er die kleine Waschung oder die Vollwaschung, bete hernach zwei Gebetseinheiten, bitte Gott um Vergebung und rufe ihn mit folgendem Gebet an: ‚O der du alle Trübsal wegnimmst', usw. Dann sollten ihn die fremden Gedanken verlassen"[3]. Gottesgedenken und *rābiṭa* sind beide nur die Mittel, das Ziel ist die Absenz und das Entwerden, zunächst im Meister und dann in Gott. Kronzeuge dafür ist höchstpersönlich Naqšband. Er befahl einem, der sein Bild hatte festhalten wollen und sich nicht auf die Absenz hatte einlassen wollen: „Laß mich fahren und ergib dich diesem Ohnedichsein!"[4]

Weder dieses Janusgesicht der *rābiṭa* als Stoß und als Zug noch die Doppelspurigkeit des Weges über *rābiṭa* und Gottesgedenken noch die Zweistufigkeit des Entwerdens im Meister und in Gott machte den Seinsmonisten unter den Naqšbandiyya die geringste Schwierigkeit. Nur hört man, wenn sie sich äußern, durch, daß sie das Erlebnis des Seins und die Aufhebung der Differenzierung in Einzelwesen suchen. Ḥasan b. ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār (gest. 826/1423), Seinsmonist wie sein Vater, nach dem

1 Dihlawī: *Maqāmāt-i maẓhariyya*, 51, 9–11.
2 *Tanwīr al-qulūb* 512, ult.–513, 1.
3 *Tanwīr* 513, 9–apu.
4 *Rašaḥāt* 162, 3–4. *Ḥadīqa nadiyya* 88, 1. *Bahǧa* 40, 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000125

seine Gruppe ʿAlāʾiyya hieß, vermochte durch seine Strahlkraft manche in seinen Bann zu ziehen und in weltvergessene, verinnerlichte Mystiker zu verwandeln.[1] Er erklärte die *rābiṭa* so: „Wisse, die Methode des mystischen Schreitens der hohen Gruppierung des ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār[2] ist die höchste Art des Schreitens sämtlicher Scheiche und der kürzeste Weg zum höchsten Wunsch und erhabensten Strebensziel. ‚Und das ist Gott, denn er lüftet die Schleier der Individualisierungen über dem Antlitz des einen Wesens, das sich durch alles hindurchzieht, mittels der Tilgung und des Entwerdens in der Einheit, so daß die Glanzlichter seiner Erhabenheit aufleuchten und alles, was nicht er ist, verbrennen.' In Wirklichkeit ist das Ende der Reise der (anderen) Scheiche der Anfang des Weges der Naqšbandiyya *(ēšān)*, denn bei letzteren kommt zuerst der Eintritt in das Gebiet des Entwerdens, und ihr Schreiten kommt nach ihrem Hinangezogenwerden (s. hiervor S. 82), d.h. die Differenzierung des globalen Glaubens an die Einheit Gottes, denn das Ziel der Schöpfung der Welt und des Menschen ist eben das. ‚Und ich habe die *ǧinn* und die Menschen zu nichts anderem erschaffen, als daß sie mich verehren' (Sure 51, 56), d.h. ‚mich erkennen'. Wenn sie sich aber mit diesem edlen höheren Bezug (oder dieser edlen Filiation? *nisbat-i šarīfa*) beschäftigen wollen, haben sie als erstes das Bild dessen, von dem sie diese Filiation *(nisbat)* erhalten haben, im Geiste sich vorzustellen, damit der höhere Bezug *(nisbat)* des Ohnesichseins entsteht. Dann haben sie dauernd hinter diesem Ohnesichsein her[3] sich mit diesem Bild und der Vorstellungsfigur, die der Spiegel des absoluten Geistes ist (also des Meisters), dem Herzenspunkt *(nuqṭa-i qalbī)* zuzuwenden und sich dem Ohnesichsein ganz zu ergeben. Je mehr sich der höhere Bezug verstärkt, um so mehr nimmt das Bewußtsein von dieser Welt ab. Das nennt man Nichtsein und Absenz *(ʿadam u ġaybat)*. Darum der Vers:

Erst wenn du zu den Nichtseinszuständen *(aʿdām)* gelangen kannst,
kannst du die Taten männlicher Männer[4] tun.

---

1 S. hiernach die zweite Abhandlung *Kraftakt* S. 250–251.
2 Lies *ʿalāʾiyya*.
3 Text nicht in Ordnung.
4 Lies *kār-i mardān-i mard*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000126

Wenn dann dieses Ohnesichsein und der edle höhere Bezug *(nisbat-i šarīfa)* einen Grad erreicht, daß absolut kein Bewußtsein mehr vom Sein eines andern vorhanden ist, nennt man es Entwerden".[1]

Ein geistiger Bruder dieses Ḥasan, auch Schüler von dessen Vater, mit Namen ʿAbdullāh-i Imāmī-i Iṣfahānī, läßt kaum einen Zweifel, daß diese Lehre schon ihr gemeinsamer Meister vertreten hat. Wir begegnen wiederum dem konzentrierten Bohren im Herzen, wobei das Hauptinstrument die *rābiṭa* mit dem Bild des Meisters ist, aber auch das Gottesgedenken eingesetzt wird, damit das gesuchte Entwerden, hier in Gott, zustande kommt. ʿAbdullāh-i Imāmī beschreibt in einer kurzen Abhandlung das Geschehen folgendermaßen: „Die *ṭarīqa* der Hinwendung (*tawaǧǧuh*, zum Bild) in dieser Gruppe des ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār *(ṭāʾifa-i ʿalāʾiyya)* und die Erziehung ihres inneren höheren Bezugs *(nisbat)* ist diese: Wenn man sich mit ihr beschäftigen will, bringt man sich zuerst das Bild der Person, von der man diesen höheren Bezug (oder diese Filiation) bezogen hat, in die Vorstellung, bis sich die Wirkung der von dieser Gruppe gewohnten Hitze und Exaltation *(kayfiyyat)* bemerkbar macht. Man unterdrückt dann aber dieses Vorstellungsbild nicht, sondern bewahrt es und wendet die Augen, Ohren und alle Kräfte mit dem Vorstellungsbild dem (eigenen geistigen) Herzen zu, das nichts anderes ist als die umfassende menschliche Wirklichkeit (d.h. die metaphysische Idee des Menschen), deren Einzelheiten die Gesamtheit der translunaren und sublunaren Daseinsdinge sind, obwohl es (oder sie) selbst der Einwohnung in Körpern entrückt ist. Da aber eine Beziehung *(nisbat)* zwischen diesem Herzen und unserem pinienzapfenförmigen Stück Fleisch besteht, muß man sich eben diesem Stück Fleisch zuwenden und Auge, Gedanken, Vorstellung und alle Kräfte auf es richten, bei ihm präsent sein und sich an die Tür des Herzens setzen. Wir zweifeln nicht, daß dann der Ausnahmezustand der Absenz und des Ohnesichseins sich einzustellen beginnt. Man muß diesem Ausnahmezustand aber einen Zugang vorstellen, ihm nachgehen und einen (allenfalls) eintretenden Gedanken, der (höheren) Wirklichkeit seines Herzens zugewandt, verjagen, darf sich nicht auf das Partikulare einlassen, sondern muß dort zum Universalen fliehen, damit der Gedanke verschwindet. Verschwindet er nicht, so muß man wieder auf das Bild der betreffenden Person (sc. des Scheichs) zurückgreifen und

1 *Rašaḥāt* 161, 1–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000127

es einen Augenblick festhalten, damit sich der höhere Bezug wieder einstellt. Dann verschwindet das Bild (des Scheichs) von selbst. Das ihm zugewandte Subjekt darf es nicht selbst vertreiben.[1] Sollten die Einflüsterungen sich durch das Bild nicht beseitigen lassen, so beschäftige man sich im Herzen einige Male dem Sinn nach mit dem Namen ‚o Alltäter'. Gehen sie auch dann noch nicht, so überlege man sich im Herzen einige Male den Satz ‚es gibt keinen Gott außer Gott' in der Weise, daß man sich darunter ‚es gibt kein Seiendes außer Gott' vorstellt"[2]. Man sieht, Imāmī ist Seinsmonist wie Ḥasan, und man erkennt die Parallelen zum vorigen Text.[3] Die Abhandlung geht dann auf weitere Einzelheiten ein, die zeigen, daß noch das Gottesgedenken zu Hilfe kommen muß, damit man vor Nebengedanken, zu denen sogar Gedanken über den Gottesbegriff gehören, geschützt bleibt und sich in Gott verlieren kann.

Der schon erwähnte Tāǧ ad-dīn al-ʿUṯmānī al-Ḥanafī an-Naqšbandī (gest. 1050/1640)[4], ein Jünger Muḥammad al-Bāqīs, in Delhi schrieb in einer arabischen Abhandlung über das Gottesgedenken, zur Erklärung Imāmīs, man müsse sich das Bild des Scheichs in der Vorstellung auf die rechte Schulter setzen, sich von dort ein langgezogenes Ding bis ins Herz denken, den Scheich auf diesem langgestreckten Ding zu sich ins Herz rutschen lassen, wodurch das Entstehen der Absenz zu erhoffen sei.[5] Das erinnert einerseits an Simnānī, der in einer Klausur das Bild seines

---

1 Hier endet der Text bei Ǧāmī 407. Die Fehler der Drucke können wir hier nicht verbessern.

2 *Rašaḥāt* 169–170/Ǧāmī: *Nafaḥāt*, 407.

3 Die Parallele zerbricht beim „Herzenspunkt" Ḥasans und dem metaphysischen Herzen Imāmīs. Bei Ḥasan ist das Bild des Scheichs im Herzen der Spiegel des absoluten Geistes, bei Imāmī ist das geistige Herz, das Über-Herz des Menschen, der metaphysische Punkt, aus dem alle Daseinsdinge entlassen sind. Das wird kein Überlieferungsfehler, sondern eine Lehrdifferenz sein.

4 Hiervor S. 38. Tāǧ ad-dīn übersetzte Ǧāmīs *Nafaḥāt* und Kāšifīs *Rašaḥāt* ins Arabische. Muḥibbī 1, 464, 16–17. Kišmī 76, 12. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 48, apu.

5 Kišmī 78, 1–4/Dawsarī 268. Ḫālid: *Risālat ar-rābiṭa*, Hs. Staatsbibl. 2762, 4b/Hs. Göttingen 259, 7a. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 55, 11–19. *Ḥadā'iq wardiyya* 296, unten. Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsī: *As-salsabīl al-maʿīn fī ṭ-ṭarā'iq al-arbaʿīn*, 74, ult.–75, 3, in: *Almaǧmūʿa al-muḫtāra min mu'allafāt ... Sayyidī Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsī*, Beirut 1968. Übers. in Trimingham: *The Sufi orders in Islam*, 212–213. Auch A. Le Châtelier: *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887, 131. Louis Rinn: *Marabouts et Khouan. Étude sur l'Islam en Algérie*, Algier 1884, 286. Abu-Manneh in *Naqshbandis* 294–295. Chodkiewicz ib. 78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000128

Scheichs neben dem Herzen erblickte,[1] anderseits an die Legende von dem Kalifen ʿUmar II. (reg. 99–101/717–720), der in einem Traum den Satan in Gestalt eines Frosches auf der linken Schulter des Menschen zwischen Schulter und Ohr, sitzen sah und wahrnahm, daß er seine Einflüsterungen mit einem feinen Rüssel ins Herz des Menschen senkte.[2] Der Scheich oder sein Bild sitzt also dem Menschen auf der rechten, der Satan auf der linken Schulter. Der Kampf zwischen beiden um die Indoktrinierung des Novizen wäre einer Tenzone würdig. Ich weiß aber nicht, ob es den Wettstreit zwischen diesen beiden Gegnern um die Seele oder das Herz des Menschen bei einem Schriftsteller gibt.[3]

Eine türkische Aufgliederung der *rābiṭa* in vier Arten

Ein später, türkischer Naqšbandī, wohl aus dem 13./19. Jh., namens Muḥammad Bahāʾüddīn, der die *rābiṭa* als Grundpfeiler *(rükün)* aller Orden ansieht, glaubte, folgende detaillierte vier Arten des Vorgehens bei der naqšbandischen *rābiṭa-i muḥabbet* unterscheiden zu können:

1. Der Novize nimmt sich das Bild des Scheichs ins Herz und bringt sich in dieser Vorstellung zum Entwerden, wie der Verliebte es in der Vorstellung mit dem Geliebten macht. Der Geist *(rūḥāniyyet)* des Scheichs befindet sich dabei im Inneren des Novizen, erleuchtet diesen mit seinen Lichtern und gibt auch einige seiner Vollkommenheiten durch Abfärbung *(inṣıbāġ)* an ihn ab. Durch andauernde *rābiṭa* dieser Art wird der Novize wie der Scheich vollkommen und erhält die Eigenschaften des Scheichs.

---

1 Hiervor S. 117, 121.

2 *Fawāʾiḥ*, Einl. 105. Weniger überzeugend ist das aus einem Korankommentar stammende Bild vom Teufel *(ḫannās)* als einem Elefanten, der dem Menschen auf dem Nacken sitze und mit dem Rüssel am Herzen sauge (sic), wodurch die ungöttlichen Gedanken und Einflüsterungen entstünden, die durch die Rezitation von Sure 113 und 114 vertrieben werden müßten. Rukn ud-dīn b. ʿImād ud-dīn Dabīr-i Kāšānī-i Ḫuldābādī (8./14. Jh.): *Šamāʾil ul-atqiyā*, lith. Hyderabad-Deccan 1347, 152, 8–10.

3 Zur Thematik vgl. Ewald Wagner: *Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte.* Ak. Wiss. Lit. Mainz. Abh. der geistes- und sozialwissenschaftl. Kl. 1962, Nr. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000129

2. Der Novize wendet sich voller Liebe dem Geist des Scheichs zu *(tevecüh)* und verliert in der Versenkung seine Menschhaftigkeit *(beşeriyyet)*, indem der Geist des Scheichs in ihm wirkt *(taṣarruf)* und seine Eigenschaften beseitigt, bis der Novize mit den Eigenschaften des Scheichs ausgestattet ist. Durch dauernde *rābıṭa* dieser Art wird der Novize vom Scheich verwandelt und vervollkommnet.
3. Der Novize sieht des Scheichs Geist in Form eines Lichtkreises, sieht sich in dessen Mittelpunkt und versenkt sich so in diese Schau, daß er gänzlich von sich absent wird. In dieser Absenz drückt und bildet sich das Licht des Geistes des Scheichs durch Spiegelung *(in'ikās)* im Inneren des Novizen ab *(inṭıbā', intiķāş)*. Das Herz des Novizen erhält dadurch vom Licht des Scheichs ein abgeleitetes *(fer'iyye)* Licht, und dieses wird allmählich ein echtes (*aṣliyye*, selbständiges) Licht, wodurch der Novize zur Vollkommenheit und ans Ziel gelangt.
4. Der Novize sieht das Bild des Scheichs zusammen mit dessen Geist sich gegenüber und erweist dieser bloß gedachten (hypothetischen, *ferżiyye*) Gestalt vor sich genau die gleiche Höflichkeit wie dem wirklichen Scheich. Er wendet sich diesem Bild zu und verharrt in dieser Hinwendung, bis ihm von diesem hypothetischen *(mefrūże)* Bild eine Ausgießung des Geistes zuteil wird.

Der Novize, so fährt dieser Muḥammed Bahā'üddīn fort, erwirbt sich mit der *rābıṭa* den gleichen Nutzen, wie wenn er in Anwesenheit des Scheichs wäre. Aber im Novizen darf die feste Überzeugung (lies *i'tiķād* statt *i'tiķāda*) nicht fehlen, daß sich des Scheichs Geist von dem Bild nicht trennt und jederzeit (lies *her vaķtinde*), wenn er vorgestellt wird, sein Geist mit seinem Bild vereint ist und Hilfe und Beistand spendet. Im Scheich seinerseits muß die Fähigkeit zur geistigen Wirkung *(taṣarruf)* vorhanden sein, so daß er auch in Abwesenheit seinen Novizen erziehen und beeinflussen *(taṣarruf)* kann. Wenn der Novize in Anwesenheit des Scheichs *rābıṭa* macht, muß er sich im Scheich zum Entwerden bringen. Macht der Novize in Anwesenheit des Scheichs solche *rābıṭa*, so kann der Scheich ihn in einem Augenblick auf den Standplatz der Schau *(müşāhede)* bringen.

Weiter, so schließt der Verfasser diesen Abschnitt, muß klar sein, daß diese *rābıṭalar* dem Novizen nur dann Gewinn bringen, wenn sie mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000130

Liebe gepaart sind. Wenn sie das nicht sind, können sie keinen Nutzen abwerfen, sondern nur Schaden stiften. Die Liebe selbst aber ist eine Gabe Gottes, nicht aus eigener Kraft zu erwerben. Erkünstelte Liebe ist eine Art dualistische Ketzerei.[1]

Allgegenwart des Meisters

Die Fähigkeit des Scheichs, sich überallhin zu begeben und allgegenwärtig zu sein, schien dem Naqšbandī zwiefach gewährleistet, weil man sowohl vom Original, von der „Gestalt" des Scheichs, als auch von seinem „Bild" ausgehen konnte. Wir haben schon gehört (S. 122), daß der Naqšbandī hinter dem Bild, das er sich von seinem Scheich machte, dessen Geistigkeit oder Geistwesen *(rūḥānīyyat)* genau so suchte wie hinter seiner wirklichen Gestalt. So viel Menschen sich also Bilder von ihm machten, so vielfach konnte sein Geist anwesend sein. „Durch die *rābiṭa* wird der Novize vom Scheich erzogen, und wenn der eine im Osten und

---

1 Sammelhs. der Basler Universitätsbibliothek M VI 102, 57a–59b. Die Sammelhs. besteht aus 4 Werken: I: Ḫoca Muḥammed Bahā'üddīn Naḳşıbendī: *Risāle-i bahā'īyye*, Bl. 1b–94b. Anfang: Besmele. *Ḥamd-i bī nihāyet ve şükr-i bī ġāyet ol muẕhir-i mükevvenāt ve mūcid-i maḳdūrāt olan muḳaddir-i aḳdār ve ḫāliḳ-i muḫtār ḫażretlerine olsun ki* ... Schluß 94b: ... *altıncı nev'ī ma'ḳūlāt dır ve bunlar daḫı cānibinden ḳalba duḫūl eder.* Türkisch.
II: Şeyḫinā ve Mevlānā Şirvānī en-Naḳşıbendī (darüber am Rand el-Ḥāc Aḥmed Efendi — ḳuddisa sirruhū — sākin-i ḳaṣaba-i Denizli, was wohl den Verfasser meint): *Risāle*, 95a–102a. Anfang: *Al-ḥamdu lillāh alladī ǧa'ala l-qalb wa-r-rūḥ ba'd at-taḫliya* (?) *maẓhar taǧalliyāt ṣifātihī* ... *Wa-ba'd: Fa-inna l-ǧawāhir al-ḥams* (sic) ... Schließt mit korrupten persischen Versen und 102a–b einem Kolophon, worin als Schreiber ein Ḥāfiẓ Muṣṭafā b. as-sayyid aš-šayḫ Aḥmad ... al-Ḥanafī ... al-Māturīdī ... an-Naqšbandī, wohnhaft in Kırk Kilise und die Jahreszahl 1256/1840 vorkommt. Arabisch.
III: An-Nu'mān b. Ṯābit, Abū Ḥanīfa: *Waṣiyyat al-Imām al-a'ẓam li-bnihī Ḥammād.* 103a–107b. Geistliches Vermächtnis Abū Ḥanīfas an seinen Sohn Ḥammād. Sezgin GAS 1, 417. Arabisch.
IV: Eine *risāla* des Ǧalāl ad-dīn ad-Dawwānī (gest. 907/1501) über die Zusammensetzung des Menschen aus einem dichten und einem feinen Körper sowie aus einem Geist und über die Notwendigkeit ihrer Bewahrung. 108a–115a. Anfang: *Al-ḥamdu lillāh alladī ḫalaqa Ādam 'alā ṣūratihī* ... *Wa-ba'd: Fa-hāḏihī risāla fī ḥaqīqat al-insān* ... Schluß: *Wa-man kāna ḏā ḏihn wa-ḏakā' yatafaṭṭan lahā bimā qurrira kamā fī hāḏihī r-risāla.* Arabisch.
Alle 4 Werke sind von einer Hand geschrieben. Das Datum im Kolophon des 2. Werks kann für alle 4 Werke gelten, falls es nicht aus einer Vorlage abgeschrieben ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000131

der andere im Westen wäre".[1] Ein Ibrāhīm b. ʿUmar al-Mullā l-Aḥsāʾī schrieb: „Wenn einem die Schülerschaft bei einem Scheich nicht möglich ist, weil er zu weit entfernt ist, so hole man ihn in seine Vorstellung, sei überzeugt, daß man sich in seiner Gegenwart und Schülerschaft befindet, stelle sich vor, daß man vor ihm sei, bewahre sich dieses Vorstellungsbild in der Vorstellungskraft und entwerde vollständig im Sein des Scheichs."[2] Schon Ibrāhīm ad-Dasūqī (gest. 676/1277) soll gesagt haben: „Ihr meine Zöglinge, wenn euer Pakt mit mir in Ordnung ist, bin ich euch nahe. Wenn ihr meinen Pakt annehmt, mein Vermächtnis haltet und mein Wort hört, sollte einer von euch im Osten und ich im Westen sein, so erblickt ihr die Figur *(šabaḥ)* meiner Person (oder meines Körpers). Wo immer euch eine Schwierigkeit im Innersten auftaucht oder etwas, worüber ihr Gottes Rat braucht, wendet das Gesicht her, schließt euer sinnliches Auge und öffnet das Auge des Herzens, so werdet ihr mich in aller Öffentlichkeit sehen und könnt mich in allen euern Angelegenheiten um Rat fragen. Was ich euch dann sage, nehmt es an und befolgt es! Das ist nicht nur mir eigen, sondern gilt allgemein für alle Scheiche, die ihr ehrlich liebt".[3] Der Geist des Scheichs steckt also, wie gesagt, auch in oder hinter seinem „Bild", nicht nur in seiner „Gestalt". Auf der andern Seite dachte man sich die Geistigkeit eines Scheichs auch von seiner einmaligen „Gestalt" her gesehen als allgegenwärtig. Aus einer *Risāla makkiyya* von al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī[4] wird zitiert: „Der Novize muß die Gewißheit haben, daß die Geistigkeit des Scheichs nicht an einen Ort gebunden ist ohne einen andern und daß für alles, was nicht[5] an einen Ort gebunden ist, alle Orte gleich sind. Wo immer also der Novize ist, die Geistigkeit des Scheichs trennt sich nicht von ihm, auch wenn dessen Person (oder Körperlichkeit, *šaḫṣiyya*) nicht da ist. Die Entfernung hängt allein am Novizen. Denkt der Novize im Herzen an den Scheich, so ist dieser ihm nah. Das Herz des Novizen hängt sich an ihn

1 *Bahǧa* 41, 6–7.

2 Dawsarī 268.

3 Dawsarī 264. Daraus Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 38.

4 Muqaddas-i Ardabīlī/alias Muḥaqqiq-i Ardabīlī, gest. 993/1585. ʿAbbās al-Qummī: *Al-kunā wa-l-alqāb*, Naǧaf 1956, 3, 173–175. *Rayḥānat ul-adab* s. n. Muqaddas-i Ardabīlī, 3, 62–64. Zahlreiche Zitate aus Ardabīlīs *Ḥadīqat aš-šīʿa* bei Gramlich: *Die Wunder der Freunde Gottes*, Index Muqaddas-i Ardabīlī.

5 Die Negation fehlt im Druck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000132

und wird von ihm belehrt. Braucht der Novize den Scheich, damit er ihm die Vision auflöse, so vergegenwärtigt er sich ihn im Herzen und fragt ihn nach dem, was er schaut, nicht mit der äußeren Zunge, sondern mit der Zunge des Herzens, und der Geist des Scheichs gibt ihm den Sinn der Vision gleich nach der Frage ein. Das ist ihm aber nur möglich bei Verknüpfung seines Herzens *(rabṭ qalbih)* mit dem Scheich. In diesem Sinn wird ihm die Zunge des Herzens beredt und öffnet sich ihm der Weg des Herzens zu Gott, und Gott macht ihn zu einem von ihm Angesprochenen *(muḫaddaṯ)*."[1] Umgekehrt sollte der Geist *(rūḥāniyya)* eines rechten Scheichs stets bei jedem seiner Jünger sein, auch wenn es Tausende wären.[2]

Nach der gewöhnlichen Auffassung des Naqšbandīs überlebt das Geistwesen oder die Geistigkeit den Tod des Menschen und kann sich als ubiquitärer Geist weiter bemerkbar machen oder kann durch das Bild, das die Zurückgebliebenen von ihm haben, gegenwärtig werden. Meldet sich der Geist von selbst über Generationen hinweg, um jemand unter seine Fittiche zu nehmen und zu belehren, so ist der Empfänger des Unterrichts nach ṣūfischem Sprachgebrauch ein *uwaysī*, in Erinnerung an den frommen Uways al-Qaranī, „den die Prophetenschaft an ihrem eigenen Busen, ohne Vermittlung eines Scheichs, nährte"[3], übertragen auf den Geist eines Mystikers, der über den Tod hinaus andere erzieht, wie es der oder jener aus der naqšbandischen Ahnenlinie von älteren erfahren haben soll.[4] Will man aber sonst etwa mit dem verstorbenen Meister in Verbindung treten, so vergegenwärtigt man sich auch die Geistigkeit des Meisters als Licht, das aller sinnenhaften Beschaffenheiten bar sein soll, und bewahrt dieses Licht im Herzen, bis einem die Geistigkeit des Meisters eine Ausgießung beschert oder einer der „Zustände" des Scheichs auf einen übergeht. Wer sich diese Quelle ins Herz einverleibt, sichert sich diese Ausgießung.[5] Hat man den Verstorbenen im Leben gekannt, so wird man sich dessen Bild in Erinnerung rufen, so genau wie bei einer Abwesenheit des Scheichs zu Lebzeiten. Das geschieht vor allem

1 Dawsarī 262–264. Daraus Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 50, 4–16.

2 Zayn ad-dīn al-Ḥ(a)wāfī (gest. 838/1435), in *Nūr al-hidāya* 44, 23–24.

3 ʿAṭṭār: *Taḏkira*, 1, 24, 7–12.

4 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, matn 10–16/ed. Iqbāl, 125–132.

5 *Bahǧa* 41, 17–21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000133

beim Besuch seines Grabes. Nach dem Čištīscheich Gēsūdarāz in Gulbarga richtet man dabei die Augen auf das Grab oder schließt sie und stellt sich das Bild des Scheichs vor.[1] Nach *Bahǧa* 41, 24–25 konzentriert man sich auf die Geistigkeit des Toten im Grab, um die Ausgießung zu erhalten. Dazu, sagt Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī, der Verfasser, genüge sogar schon eine *rābiṭa* ohne Konzentration *(tawaǧǧuh)*, was wohl das Gefühl als solches bedeutet, doch lasse sich mit Konzentration mehr erreichen (*Bahǧa* 41, 28–30). Der Grabbesucher nimmt sich in dieser Darstellung wie ein blutsaugender Vampir aus, kann aber mit diesem Blutsaugen die Geistigkeit des Verstorbenen natürlich nie auslaugen; sie ist, nicht anders als im Leben, nach naqšbandischer Vorstellung mit Gott verbunden, also unendlich. Es gab sogar Scheiche, die eine solche Hinwendung zu sich nach dem Tod eigens angeordnet haben sollen (darüber hiernach im 6. Kapitel).

Geradezu ein Akt der Höflichkeit und der Verehrung sind diese Anzapfungen am Bild Mohammeds, sei es auf der Wallfahrt im Nebenzentrum des Ringes aller Gläubigen, in Medina, sei es an den äußersten Rändern des islamischen Magnetfeldes.[2] Das Wirklichkeitsbild, das man sich vom Propheten zu machen hat, ist in den Porträts, die die alten Überlieferungen und die Theologie sowie die Lobgedichte auf ihn bis hin zu den Schmucktafeln der *ḥilya*s an den Zimmerwänden oder in Buchform von ihm geben, so genau beschrieben, daß man sich ihn schon vorstellen kann.[3] Trotzdem bleibt es ein veränderliches und lebendiges Bild, denn die ungebrochenste Tradition über das Aussehen des Propheten läuft durch die Träume der Gläubigen, die einander nicht gleichen und sich auch von der Literatur entfernen können. Ein Aleppiner Aḥmad b.

1 *Ḫātima* 107, 4–5.

2 *Bahǧa* 41, 26–27.

3 Das türkische Lehrbüchlein über die naqšbandischen Ordensregeln *Ḥasbiḥāl as-sālik fī aqwam al-masālik*, verfaßt von Ḥüseyin-i Ḥamdī b. Ḥüseyin, 60–61, enthält am Schluß eine solche Personalbeschreibung Mohammeds unter dem Titel *Šamā'il an-nabī* mit türkischer Interlinearübersetzung. Der Ismāʿīlit Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān ar-Rāzī (gest. 322/933): *Aʿlām an-nubuwwa*, ed. Ṣalāḥ aṣ-Ṣāwī und Ġulāmriḍā Aʿwānī, Teheran 1977, 85, 7–86, 17. verbindet seine ausführliche *ḥilya* Mohammeds mit der Aufforderung an die Philosophen, die er bekämpft, mit ihren physiognomischen Kenntnissen den wahren idealen Charakter des Propheten nachzuprüfen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000134

ʿAbdalḥayy (gest. 1120/1708)[1] rät dem Frommen, sich bei der Segenssprechung über den Propheten dessen Bild *(ṣūra)* vorzustellen, und sieht den Nutzen der Segenssprechung darin, daß sich einem das Bild Mohammeds fester einpräge.[2] Das Bild des Propheten aber, „das heißt, seine Geistigkeit wie seine Körperlichkeit", helfe so gut wie das Bild des Scheichs, die Steine aus dem Wege zu räumen, liest man in einem Zitat bei Kumušḫānalī.[3]

Kenntnis der inneren Eigenschaften des Scheichs

Im übrigen maßen einige der Naqšbandiyya der Genauigkeit des äußeren Bildes des Scheichs weniger Bedeutung bei als der Kenntnis seiner inneren Eigenschaften. Es ist wieder der selbständig denkende ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār (gest. 802/1400), der dies hervorhebt und damit die Ansicht verrät, daß man auch mit einem bloß moralischen Bild des Scheichs oder Heiligen *rābiṭa* treiben könne oder sogar sollte. Darin liegt allerdings die Gefahr, daß man einem Ruf, in dem der Heilige steht, auf den Leim geht und das äußere falsche Bild mit einem verzerrten inneren Bild vertauscht. Aber das braucht für den Erfolg nicht unbedingt viel zu besagen, da ja das Entscheidende nicht die Wirklichkeit, sondern der Glaube ist. Die erleuchtende Äußerung ʿAlāʾ ud-dīns lautet so: „Von den Gräbern der großen Scheiche kann der Besucher in dem Maße Ausgießungen empfangen, wie er die Eigenschaft des betreffenden Großen gekannt und wie er sich dieser Eigenschaft konzentriert zugewandt hat und in die Eigenschaft eingedrungen ist. Obwohl die rein körperliche Nähe beim Besuch von Heiligengräbern viel Wirkung hat, so beeinträchtigt doch die körperliche Ferne die konzentrierte Hinwendung zum Geist der dort Begrabenen nicht, und in dem Satz des Propheten ‚sprecht den Segen über mich, wo immer ihr seid!' steckt die Erklärung und der Beweis dafür. Die Schau der Traum- oder Gespenstergestalten *(ṣuwar-i miṯāliyya)* von

1 Nachzutragen ist bei Brockelmann GAL S 2, 684 am Schluß des obersten Abschnittes, als Nr. 3: *Ādāb aṣ-ṣalāh ʿalā n-nabī*, das bei Dawsarī 257 erwähnt wird, falls es sich nicht um einen Abschnitt in seinen *Ḥulal sundusiyya* handelt.

2 Dawsarī 257, 261.

3 *Ǧāmiʿ al-uṣūl* 242, 7–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000135

Begrabenen hat jedenfalls wenig zu sagen neben der Kenntnis ihrer Eigenschaft bei der konzentrierten Hinwendung beim Grabbesuch. Naqšband sagte: Der fromme Aufenthalt bei Gott ist würdiger und besser als der fromme Aufenthalt bei Gottes (verstorbenen) Geschöpfen. Naqšband zitierte oft den Vers:

Wie lange noch betest du die Gräber der Menschen an?
Mach dich an das Werk der Männer, dann bist du gerettet!

Das wahre Ziel beim Besuch von Gräbern Großer der Religion ist das, daß man sich konzentriert Gott zuwendet und den Geist des betreffenden Erwählten Gottes zum Mittel *(wasīla)* der vollkommenen konzentrierten Hinwendung zu Gott macht. In der Demut vor Menschen muß die Demut, wenn sie auch äußerlich vor Menschen ist, in Wirklichkeit auf Gott gehen, denn Demut vor Menschen ist nur wohlgefällig, wenn sie im Kern Gott gilt, in dem Sinn, daß man in ihnen die Spuren der Macht und Weisheit (Gottes) sieht. Sonst ist es Niedrigkeit *(ḍa'at)*, keine Demut."[1]

Später hat man auch das bloße Wissen der Namen für ungenügend gehalten zu einer wahren Beziehung zu den alten Meistern und die Wichtigkeit einer Kenntnis ihrer inneren Vorzüge in den Vordergrund gerückt. So heißt es bei Muḥammad Amīn al-Kurdī: „Die Erkenner sind sich einig, daß wer keine rechte Zugeschriebenheit *(nasab)* zu den Ṣūfiyya hat, ein Findelkind der Mystik ist. Wie aber kann die Beziehung *(nisba)* eines Menschen richtig sein zu jemand, den er nicht kennt, denn diese geistige Verwandtschaft *(luḥma)*, innere Beziehung *(nisba)*, geisthafte *(ma'nawiyya) rābiṭa* zwischen einem Menschen und seinen ṣūfischen Altvorderen ist nicht wirklich, bis er ihre Werke tut, ihre Lebensart fortsetzt und sich durch ihre Leitung führen läßt. Wie soll jemand dieses Leben führen, das er gar nicht kennt? Oder wie kann er sich die Moralqualitäten aneignen, die ihm unbekannt sind? Darum ist es für den ehrlichen Novizen nicht richtig, nur die Namen seiner Scheiche zu kennen, er muß auch ihre Geistigkeit *(ma'ānīhim)* kennen, die ihnen als Reittier diente,

1 Ǧāmī: *Nafaḥāt*, 396/*Rašaḥāt* 150–151. *Qudsiyya*, ed. Iqbāl, 209–210, angeblich aus Muḥammad-i Pārsā (sic): *Anīs uṭ-ṭālibīn*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000136

sie zu Gott hinzutragen"[1]. Zur Behebung dieses Mangels weist er auf die idealen Darstellungen in den von ihm und zum Teil auch von uns benutzten Naqšbandīschriften hin: *Ḥadā'iq wardiyya*, *Ḥadīqa nadiyya*, *Bahğa saniyya*, *Rašaḥāt*, Sirhindīs *Maktūbāt*, *Miftāḥ al-ma'iyya*, *Kitāb al-Ḥādimī* und anderen.[2]

Der Gedanke, daß der Glaube oder die Vorstellung den Vorrang und die entscheidende Bedeutung vor der Wirklichkeit haben kann, kommt auch in der esoterischen Einweihung der ṭayyibitischen Ismā'īliyya zum Ausdruck. Dort wird, wie wir schon angedeutet haben (S. 91), zugegeben, daß auch ein übergeordneter Würdenträger *(ḥadd)* sich vergehen könne und es daher notwendig sei, daß der Zögling dann abspringen und den richtigen Weg trotzdem fortsetzen könne, obwohl er eigentlich mit seinem Vorgesetzten auf Gedeih und Verderb verbunden bleiben sollte. Das geschehe dadurch, daß ihn bei dessen Fall das gute Bild, das er sich von ihm gemacht habe, in Obhut nehme und ihm die unbrauchbar gewordene Wirklichkeit ersetze. Die fragliche Stelle in Ibn al-Walīds (gest. 667/1268) *Risālat al-mabda' wa-l-ma'ād* lautet: „Der Adept gesellt sich zur Seele dessen, dem er sich angeschlossen hat, vermischt sich aber nicht ganz mit ihr dank einer Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, denn wenn unglücklicherweise der Würdenträger einen Fehltritt beginge oder in Zweifel geriete, abtrünnig würde und so umkäme, stiege die Seele des Adepten vermöge des Bildes, das sie sich von ihr gemacht hat *(kānat tuṣawwiruhā/taṣawwaruhā [=tataṣawwaruhā])* und das ihm jetzt zugute kommt, trotzdem zu dem Würdenträger auf, der höher ist als sie beide, während die Seele des Abtrünnigen abwärts gestürzt würde. Ihr gutes Bild ist ihr genommen und ein schwarzes dafür entstanden durch ihre letzte Übeltat, denn bei Werken kommt es auf die letzten an"[3]. Henry Corbin, der Herausgeber des Textes, hat in seiner Übersetzung das „Bild, das sie sich von ihr gemacht hat" fälschlich auf das Bild bezogen, das sich der Zögling von seiner eigenen Seele gemacht hat.[4] Es handelt sich aber um das gute Denken vom Lehrer, ohne das einem Schüler nie recht geholfen werden kann und das sogar dann weiterhilft, wenn es aufrechterhalten wird und der Lehrer versagt.[5]

---

1 *Mawāhib sarmadiyya* 3, 10–17.

2 *Mawāhib sarmadiyya* 4, 5–7.

3 Corbin: *Trilogie ismaélienne*, arab. 117, 12–16.

4 *Trilogie*, franz. I–II, 174, 44.

5 *Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitseifer bei den muslimen.* Oriens 32, 1990, 31–36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000137

Die „undankbare" Rolle des Scheichs

Es versteht sich, daß Muḥammad Amīn mit seinen vorhin zitierten Sätzen (S. 134) den Blick seines Lehrers auf die Bedeutung seines Buches lenken will. Aber die ganze Erörterung bringt uns deutlich zum Bewußtsein, daß die stets über alles hochgelobte Stellung des Scheichs im Grunde recht mißlich und zwitterhaft ist. Der Scheich, den man so überaus lieben soll, steht in der Mitte zwischen dem Novizen und Gott, verdeckt dem Novizen die Sicht auf Gott und soll ihn doch zu Gott führen, soll alle Liebe des Novizen auf sich ziehen und doch nicht für sich selbst behalten, sondern sofort an Gott weitergeben, wie er umgekehrt, als durchlässiges Medium oder als Spiegel die Ausgießungen und Weisheiten Gottes an ihn, den Novizen, weiterleiten soll. Außerdem muß er, sobald der Zögling seinen Rang erreicht und sich an seinem Lebensblut sattgesogen hat, abtreten. Denn er ist nur Zwischeninstanz oder Mittel (*wasīla* nach oben, *wāsiṭa* nach unten und oben) und sollte gar nicht um seinetwillen geliebt, sondern nur immer als Helfer, als Mittel zum Zweck geschätzt werden. Ihn um Hilfe zu bitten *(istimdād, isti'āna)* ist einer der Hauptinhalte der *rābiṭa*.[1] Manchmal werden zwischen dem Scheich und Gott noch die Lehrer des Scheichs bis zurück auf den Propheten oder einfach der Prophet eingeschoben.[2] Aber die Hauptsache bleibt der Scheich, da man zunächst einmal offensichtlich durch ihn den Weg gefunden hat. Eine Geschichte bei Šams-i Tabrēzī lautet: Frage: Ist dein Scheich besser oder Abū Yazīd-i Basṭāmī (der Heros insbesondere der persischen Ṣūfik)? Antwort: Der Scheich. Frage: Dein Scheich oder der Prophet? Antwort: Der Scheich. Frage: Dein Scheich oder Gott? Antwort: Ich habe die Einheit *(yagānagī)* und den wahren Einheitsglauben *(tawḥīd)* dort (sc. beim

1 *Bahǧa* 44, 22; 45, 19. 'Iwaḍ-i Buḫārī, ed. Molé, 42, 4.

2 *Bahǧa* 44, 23. Al-Ḥāǧǧ 'Umar: *Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm*, 2, 2–3, mit Zitat aus Ǧibrīl al-Ḫurramābādī. Der Schüler wird dann etwa angewiesen, zwei Bilder, das seines Scheichs und das des Propheten im Kopf zu behalten und zu begreifen, daß die Hilfe des Scheichs auch die Hilfe des dahinterstehenden Propheten ist, vornehmlich in der Phase oder Abart der sog. Mohammedmystik; vgl. R.S. O'Fahey: *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, London 1990, 202.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000138

Scheich) gefunden. Außer dieser Einheit weiß ich nichts.[1] Damit ist gesagt, daß die *rābiṭa* im Gegensatz zum Gottesgedenken, das sich an Gott und nicht an den Scheich hängt, einmal ein Ende nehmen muß, nämlich dann, wenn der Schüler fertig erzogen ist und den Lehrer erreicht hat. „Wisse, der Novize bedarf der *rābiṭa* nur so lange, als er die Ausgießung von Gott nicht ohne Zwischeninstanz erhalten kann. Kann er das nämlich, so muß er die *rābiṭa* aufgeben, weil ein Verharren in der *rābiṭa* dann so viel wäre wie ein Verzicht auf den Aufstieg und wie eine Bevorzugung der Stufe der Abgesperrtheit vor dem Standplatz der Gegenwart (oder Schau) Gottes, und das wäre eine Abwendung von Gott"[2]. Der Text fügt dankenswerterweise hinzu, daß man aber die Liebe und die Beziehung zum Scheich nicht auch aufgeben dürfe, weil diese Liebe die Schau und die Nähe zu Gott steigere[3], womit abermals die Liebe zum Scheich auf ein Mittel zum Zweck herabgedrückt wird. Auch ʿAbdalġanī an-Nābulusī sieht, daß das Bild des Meisters nur Hilfsdienst leistet und dann wieder fallengelassen wird.[4] Und Dawsarī räumt ein, daß die *rābiṭa* zuerst einmal jedem freigestellt sei — was nur bedingt richtig ist, da der Lehrer sagt, was der Schüler zu tun hat — und zuletzt der Versunkenheit in Gott selber weiche.[5] Muḥammad Saʿīd, der zweite Sohn Sirhindīs, hält sie dagegen für einen notwendigen Bestandteil und einen „Zweig" des Noviziats, nachher aber für überflüssig[6] und fügt bei: „Wer sich einem Scheich zuschreibt, bleibt so lange in der Fessel des Noviziats, erreicht nicht das Scheichtum und braucht noch die *rābiṭa* des Bildes des Scheichs"[7]. Er vergleicht den Scheich mit einer Mutter oder einer Amme, die der Säugling mit der Entwöhnung dann nicht mehr in der gleichen Weise benötigt wie vorher. Erreiche der Novize den Stand seines Scheichs, so werde er von ihm getrennt *(ufrida)* und Gott übernehme ihn.[8] Der Scheich könnte sich für die Rolle des Lückenbüßers, in die ihn

1 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 2, 87, 19–21. Vgl. *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 15, Anm. 104. In ähnlichem Ansehen steht der indische Guru.

2 *Bahǧa* 42, 1–4.

3 *Bahǧa* 42, 4–5.

4 *Bahǧa* 44, 27–25, 6. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 41, 1–17.

5 Dawsarī 226. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 65–66.

6 *Maktūbāt-i saʿīdiyya* 10, pu.–ult.

7 *Maktūbāt-i saʿīdiyya* 11, 13–14.

8 *Maktūbāt-i saʿīdiyya* 5, unten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000139

die Verpflichtung gegen seine Zöglinge zwingt, und für die lieblose Liebe, die sie ihm in der *rābiṭa* entgegenbringen oder entgegenbringen müssen, bedanken. Aber diese Behandlung ist in vermindertem Maße das Schicksal eines Lehrers allgemein, und der Ṣūfischeich, mit dem man *rābiṭa* treiben soll, muß ein „Vollkommener" sein, der so rein ist, daß sich Gott in ihm spiegelt. „Wisse, die *rābiṭa* nützt nur etwas, wenn sie mit einem vollkommenen Menschen gemacht wird, der über die Kraft der Heiligenschaft verfügt, denn der vollkommene Mensch ist der Spiegel Gottes, und wer mit dem inneren Auge seine Geistigkeit sieht, schaut darin Gott"[1]. Diese Forderung stellte schon Aḥrār, als er die *rābiṭa* als die Liebesbeziehung zu einem Ausgezeichneten *(ṣāḥib dawlat)* definierte, der der Verehrung als Mittler *(i'tiqād-i wāsiṭagī)* würdig sei[2], in der Fassung Muḥammad Amīn al-Kurdīs: *Rābiṭa* ist die Liebe zu dem Scheich, der das Scheichtum verdient.[3] Die *rābiṭa*-Würdigkeit erwirbt sich der Scheich also durch fachliche Zuständigkeit, und die Liebe ist ein Unterrichtsfach, das die Schüler am Lehrer nicht nur üben, sondern auch verwirklichen sollen. Er ist der Prosektor und die Leiche. Man erwartet bei ihm Vollkommenheit und durch ihn Vervollkommnung. Man sucht einen Scheich, der den Weg kennt und einen führen kann, dessen Blick die Herzenskrankheiten heilt und dessen Zuwendung die schlechten inneren Eigenschaften im Schüler vertilgt.[4] Erst wenn er diese Forderungen alle zu erfüllen vermag, ist er *rābiṭa*fähig, sonst verdient er die Liebe nicht. Warum? Weil die Liebe auf Gott gehen soll und der dazwischenstehende Meister seine Aufgabe nur dann richtig erfüllt, wenn er durchlässig, ein Nichts, geworden ist.

Dawsarī hat sich ein mörderisches Gleichnis ausgedacht für das Verfahren mit dem Vorstellungsbild vom Meister: Ein Mensch (der Novize) hat Feinde um sich (die Gedanken an die Dinge der Welt und seine weltlichen Interessen). Er macht sich einen davon zum Freund (das Bild des Scheichs) und ernennt ihn zum Herrscher über sie. Dieser Herrscher bringt sie alle um (da das Vorstellungsbild des Meisters dem Novizen ja alles Nichtgöttliche aus dem Sinn vertreiben soll) und bleibt noch allein

1 *Bahǧa* 41, 11–13.
2 *Rašaḥāt* 442, 9–10.
3 *Mawāhib sarmadiyya* 165, 10–11.
4 Sirhindī: *Maktūbāt*, Brief 1, 286, pers. 1, 546, ult.–547, 2/arab. 1, 313, 25–27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000140

übrig. Jetzt kann der Mensch auch ihn (als das letzte Nichtgöttliche) erledigen und tut es.[1] Das geht gewiß nur auf das, was mit dem Vorstellungsbild des Meisters in jeder einzelnen *rābiṭa* geschieht. Aber es ist zugleich das Modell, nach dem, vergrößert, die ganze Erziehung des Mystikers verläuft. Der Meister ist für den Jünger zunächst unentbehrlich und steht für Gott, ohne es zu sein, und hat dann sang- und klanglos abzutreten.

Naṣrullāh-i Pūrǧawādī hat in einem erhellenden Aufsatz *Sayr-i taḥawwulāt-i maʿnāy-i ʿišq* „Bedeutungswandel des Wortes Liebe" bei den Ṣūfiyya eine natürliche (naturhafte) und eine göttliche, eine uneigentliche *(maǧāzī)* und eine eigentliche *(ḥaqīqī)* Liebe unterschieden.[2] Unter dem Einfluß des Platonismus bedeutet „wirklich, eigentlich" *(ḥaqīqī)* im Persischen (und Arabischen) oft das Geistige (als einzig wirklich) und „uneigentlich, übertragen" *(maǧāzī)* das Sinnliche. In vielen Fällen ist im persischen (und arabischen) Gespräch das Wort *ḥaqīqī* nicht auf Anhieb eindeutig das Höhere, aber bei „Liebe" in erster Linie die „wahre", die Liebe zu Gott. In unserem Zusammenhang erhebt sich die Frage, wohin denn nun die Liebe zum Meister gehört, die die naqšbandische *rābiṭa* kennzeichnet. Pūrǧawādī hat nicht verfehlt, auf eine Sonderform der natürlichen oder uneigentlichen Liebe hinzuweisen, die als Vorbereitung, Leiter *(nardubān/nardabān/nardibān)* oder Brücke *(pul)* zur eigentlichen Liebe dient. Dafür kommt zunächst die gewöhnliche Liebe in Betracht, deren Erlebnis dem Liebenden einen Vorgeschmack der Gottesliebe und eine Gelegenheit zur Einübung in sie gewähren kann.[3] Pūrǧawādī nennt sie die „bedingte" *(šarṭī)* natürliche Liebe[4], weil sie eben nur unter der Bedingung, eine Brücke zur Gottesliebe zu sein, die Anerkennung der Frommen fand. Der Gedanke sei bei den Ṣūfiyya erst in der zweiten Hälfte des 7./13. Jh. so richtig in Schwang gekommen. Er verweist auf den persischen Dichter Faḫr ud-dīn-i ʿIrāqī (gest. 688/1289) und dann auf Ǧāmī (gest. 898/1492) mit Stellen aus dessen Kommentar zu Ibn al-Fā-

1 Dawsarī 221. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 29, 2–5.
2 Našr-i dāniš 12, 2, 1370/1992, 90–99.
3 Hellmut Ritter: *Meer der seele*, 434–503.
4 Našr-i dāniš 12, 91b, 19; 95a–97a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000141

riḍs *Ḫamriyya* (also den *Lawāmi'*), und aus seiner *Silsilat uḏ-ḏahab*[1]. Wir sind damit bei den Naqšbandiyya, deren *rābiṭa* Pūrǧawādī aber nicht erwähnt. Folgen wir jedoch seiner Einteilung der Liebe in die genannten Arten und denken wir daran, daß der Scheich bei den Naqšbandiyya, wie auch sonst, eine Brücke oder Leiter des Novizen zu Gott darstellt, die eines vorauszusehenden Tages ihren Dienst geleistet haben wird, so bleibt uns kaum etwas anderes übrig, als die Liebe zu ihm in der *rābiṭa* unter die „Liebe als Leiter zur wirklichen Liebe" *(ba-'unwān-i nardubān-i 'išq-i ḥaqīqī)* und unter den Begriff der „Uneigentlichkeit als Brücke zur Eigentlichkeit" *(al-maǧāz qanṭarat al-ḥaqīqa)* einzuordnen.

Man kann die eigenartige, widerspruchsvolle Stellung des Scheichs in einer seiner Bezeichnungen ausgedrückt finden und durch Umundumdrehen dieser Bezeichnung in verschiedenen Beleuchtungen sichtbar machen. Ein höflicher Ersatz für den Eigennamen des Ṣūfīscheichs oder Heiligen ist persisch *ēšān/īšān* (tadschikisch *ēšōn*) „sie" (3. Pl.). 'Alī-i Kāšifī nennt seinen verehrten Ḫwāǧa-i Aḥrār, wie er am Anfang seiner *Rašaḥāt* ausdrücklich sagt, nie beim Namen, sondern nur bei seinem Titel „Ihre Ehrwürden" *(ḥaḍrat-i ēšān)*[2]. *Ēšōn/īšān* ist in Mittelasien noch heute die gebräuchliche Umschreibung für den Ṣūfīmeister oder Heiligen[3], bedeutet also eine geistige und geistliche Persönlichkeit, die Novizen erzieht oder erzogen hat. Man nennt dieses Verhältnis „Ischanismus"[4].

---

1 Našr-i dāniš 96a–b. Die *Lawāmi'* sind ein Kommentar nicht zur *Tā'iyya*, sondern zur *Ḫamriyya* Ibn al-Fāriḍs.

2 *Rašaḥāt* 9, 9–10.

3 Hermann Vámbéry: *Reise in Mittelasien*², Leipzig 1873, 161, 201, 218. Derselbe: *Skizzen aus Mittelasien*, Leipzig 1868, 2–7, 11, 25, 137, 153, 156, 268, 316, 320, 321. Martin Hartmann: *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen*, Bd. 1, v: *Mešreb der weise Narr*, Berlin 1902, 158, Anm. 1. Olufsen: *The Emir of Bokhara and his country*, Kopenhagen 1911, 394. Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush: *Muslims of the Soviet Empire*. A Guide. London 1985, 102–103; 249. Bennigsen and Wimbush: *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union*. London 1985, 2, 17, 32, 36, 51, 65, 99, 135, 136, 152, 153, 181. Annemarie Schimmel: *Sufismus und Volksfrömmigkeit*, in: *Die Religionen der Menschheit* 25, 3 Der Islam, III Islamische Kultur, 1990, 180, pu. Diese Bedeutung fehlt in Dihḫudās *Luġatnāma* s.v. īšān. Der Plural lautet *ēšōnōn/ēšānān/īšānān; Qandiyya* 16, 10 und sonst. Nach Wilhelm Barthold: *Ulug Beg und seine Zeit*, deutsch von Walther Hinz, AKM XXI, Nr. 1, Leipzig 1935, 208, war Ḫwāǧa-i Aḥrār „schwerlich der erste der turkestanischen Ṣūfī, dem diese Bezeichnung [„īschān"] beigelegt wurde".

4 *Mystics and Commissars* 58, 64, 76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000142

Überdies kann *ḥaḍrat-i īšān* auch das Grab eines *īšān* bezeichnen,[1] genau wie die Begriffe *murābiṭ* und *sayyid* im Westen der arabischen Welt[2] und *imāmzāda* in Persien auch die Grabstätte so bezeichneter Personen sein kann. Auf der andern Seite hatte Abū Saʿīd-i Abī l-Ḫayr (gest. 440/1049) ausgerechnet mit diesem *ēšān* sich selbst benannt, um nicht „ich" oder „wir" sagen zu müssen, wenn er etwas von sich erzählte, sondern seine Person zu verhüllen.[3] Er hielt also die 3. Pl., die man im Persischen auch für „man" braucht, für eine geeignete Ausweichform, gerade die Nichtigkeit und Wertlosigkeit, sein Unbekanntbleibenwollen anzudeuten. Er verrät aber an anderer Stelle, daß auch ein „sie" noch zu viel sei, das Nichts, das die wahren Derwische darstellen sollten, auszudrücken. Gemeint ist, Derwische dürften auch kein „sie" mehr sein, wobei „sie" hier übrigens noch keinen Singular, sondern eine Mehrzahl von Derwischen umschreibt. Abū Saʿīd sagte das mit einem Wortspiel: „Die *darwēšān* sind keine *ēšān* (sie). Wären sie *ēšān*, so wären sie keine *darwēšān*. Ihr Name (Derwische) ist vielmehr ihre Eigenschaft: Wer den Weg zu Gott sucht, muß nämlich über die Derwische gehen, denn ‚die Tür zu ihm sind sie', persisch *dar-i way ēšān*"[4]. Dieses Ideal, den Vorzug, eine offene Tür zu Gott zu sein, hat der Meister schon erreicht, und die Schüler müssen es dem Meister nachmachen, um zu Gott zu gelangen. Einer löst den andern ab wie auf einem fortlaufenden Band ins Nichts. Wenn auch Yūsuf-i Hamaḏānī (gest. 535/1141) nie „ich" *(man)* gesagt haben sollte,[5] so kann das, wenn wir es genau nehmen, eine Nachahmung Abū Saʿīds gewesen sein, könnte aber auch einfach heißen, daß er das isolierte Fürwort „ich" nie gebraucht habe, sondern es jeweils bei der Verbalendung habe bewenden lassen. Es gab auch Ṣūfiyya, die bescheiden einfach von „einem Derwisch" sprachen, wenn sie etwas von sich selber erzählten.[6]

---

1 Rizvi: *Hist. of Sufism in India*, 1, 122, 15.

2 *Almoraviden und marabute*, WI NS 21, 1983, 103–104.

3 *Asrār ut-tawḥīd*, ed. Kadkanī, 15, 1–3. *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 88–89.

4 *Asrār ut-tawḥīd* 295, 6–8. *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 83, 2–5.

5 *Risāla-i Ṣāḥibiyya*, ed. Nafīsī, 88, 5.

6 *Fawā'id ul-fu'ād* 140, 1–3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000143

Drei kurze Beschreibungen der *rābiṭa*

Wir geben nun drei kurze Zusammenfassungen von Naqšbandiyya über die *rābiṭa* in Übersetzung. Drei vier Schülergenerationen nach Aḥrār, also im 10./16. Jh., nimmt sich die *rābiṭa* im Verband der andern naqšbandischen Schulungsfächer beispielsweise so aus:

> „Ein weiterer *ṭarīq* ist die *rābiṭa*. *Rābita* heißt: Du hältst dir stets das Bild *(ṣūrat)* und die Lebensführung *(sīrat)* des Pīrs vor Augen, zu allen Zeiten und in allen Lagen, so daß Wirkungsvermögen *(himmat)* und Größe des Pīrs ganz über dich verfügen und alles, was zur Anwesenheit des Pīrs nicht paßt, in deinem Innern das Feld räumt, bis du durch Befolgung dieses Punktes dahin gelangst, daß sich der Schleier zwischen ihm und dir aufhebt und dir alles, was der Pīr will und beabsichtigt, ja seine Zustände und Verzückungen sichtbar und anschaubar werden!"[1]

Aus dem Jahr 1211/1798 stammt folgender Text des ʿUṯmān b. Muṣṭafā l-Mudurnawī, den ich gekürzt wiedergebe:

> Unter *rābiṭa* versteht man bei den Naqšbandiyya zweierlei: Entweder wendet sich der Novize in spontaner Liebe *(maḥabba ḏātiyya)*[2] konzentriert dem Herzen seines Meisters zu und sucht in ihm unterzugehen. Oder er stellt sich in Abwesenheit des Meisters dessen Bild *(ṣūra)* zwischen den Augen vor und wendet sich konzentriert der Geistigkeit *(rūḥāniyya)* in diesem Bild zu. Beides nützt ihm aber nur etwas, wenn der Meister vollkommen ist und die Kraft der Heiligkeit besitzt. Auch die *rābiṭa* mit einem Toten vollzieht sich auf zweierlei Art: Entweder man stellt sich die Geistigkeit des Toten als ein von allem Sinnlichen freies Licht[3] vor und bewahrt es so lange im Herzen, bis sich eine Ausgießung oder ein Ausnahmezustand daraus ergibt. Das gilt auch, wenn der Tote der Prophet ist. Oder man besucht das Grab des Verstorbenen, grüßt ihn, stellt sich rechts neben seine Füße, legt sich vor dem Nabel die rechte Hand auf die linke, spricht mit gesenktem Kopf je einmal Sure 1 und Sure 2, 255, elfmal Sure 112, spendet den Lohn dafür dem Verstorbenen und wendet sich dann konzentriert des-

---

1 Qāsim-i Kātib: Titellose persische Schrift, Hs. Ms. o. 62, 11b, ult.–12a, 5 der Genfer Universitätsbibliothek.

2 Erklärt in *Rašaḥāt* 635, 2–5. Hiervor S. 62.

3 Vgl. hiervor S. 131 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000144

sen Geistigkeit zu in Erwartung einer Ausgießung.[1] In allen Fällen darf man die *rābiṭa* nie vorzeitig aufgeben und immer erst dann unterbrechen, wenn sich der (gesuchte) Ausnahmezustand in einem festgesetzt hat. Ganz aufgeben soll man die *rābiṭa* überhaupt erst, wenn man den Meister als Zwischeninstanz nicht mehr braucht und die Ausgießung unmittelbar von Gott zu empfangen vermag. Man darf aber der festen Überzeugung sein, daß die Machtausübungen des Meisters von Gott kommen und die Vollkommenheiten, die der Meister besitzt, diesen nicht verlassen.[2]

Zum Schluß in extenso das entsprechende Stück aus *As-saʿāda al-abadiyya fī-mā ǧāʾa bihī n-naqšbandiyya* des ʿAbdalmaǧīd b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ḫānī, verfaßt 1313/1896 in Damaskus:

„*Rābiṭa* heißt Bindung des Herzens an den vollkommenen Meister, der auf den Standplatz der Gottesschau gelangt ist und über die Kraft der Heiligenschaft verfügt und dem die Vollkommenheit bezeugt ist seitens der vollkommenen Männer, sowie die Bewahrung seines Bildes in der Vorstellung, auch in seiner Abwesenheit und nach seinem Tod. Die *rābiṭa* nimmt verschiedene Formen an. Die bequemste besteht darin, daß der Novize sich das Bild seines vollkommenen Meisters zwischen den Augen vorstellt, dann sich dessen Geist in diesem Bild konzentriert zuwendet und ihm völlig zugewandt bleibt, bis er (der Novize) der Absenz oder der Wirkung des Raptus anheimfällt. Sei es das eine oder andere, in diesem Augenblick läßt er die *rābiṭa* (d.h. die Vergegenwärtigung des Bildes) fahren und läßt sich einnehmen von dem, was Raptus oder Absenz mit sich bringen. Jedesmal wenn dieser Zustand schwindet, kehrt er zur *rābiṭa* zurück, bis ihn der Zustand abermals überkommt. So widmet er sich fortdauernd der *rābiṭa*, bis er seinem eigenen Wesen und seinen eigenen Eigenschaften im Bild des Meisters entwird. Jetzt schaut er den Geist des Meisters samt dessen Vollkommenheiten im Bild seiner selbst, da die Vollkommenheiten sich vom Geist nicht trennen. Danach erzieht ihn der Geist des Meisters, bis er ihn zu Gott gebracht hat, auch wenn der eine der beiden im Osten und der andere im Westen sein sollte. Durch die *rābiṭa* erhalten die Lebenden Ausgießungen von den wirkungsmächtigen Toten und die Alten von den zur Vollkommenheit gelangten Jungen."[3]

1 Vgl. hiervor S. 121.

2 Mudurnawī: *Nubḏa*, Hs. Göttingen 144, 18a–19a.

3 *Saʿāda abadiyya* 22, 10–23, 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000145

Nach dieser Darstellung übernimmt der Novize den Geist seines Lehrers aus dessen Bild, in das er sich in seiner Seele versenkt. „Ausgießung erhalten" kann auch einfach mit „Unterricht erhalten" übersetzt werden *(istafāḍa=istafāda)*.

Die Grenze zum Bilderdienst

Zu einer Zeit, als die Engländer in Indien Fuß gefaßt hatten, lag es für einen indischen Muslim nahe, bald einen Blick auf die Christen, bald auf die landeseigenen nichtmuslimischen Religionen zu werfen. Einen solchen Vergleich hat der Naqšbandī Ǧān-i ǧānān, genannt Maẓhar, in einem Brief vom Jahr 1180/1766–67 angestellt. Er entschuldigt den „Götzendienst" der Hindus mit der Überlegung, daß diese Götzen Engel oder Geister von Weisen, die im Auftrag Gottes hienieden Macht ausübten, oder ewiglebende Gestalten wie Ḫiḍr darstellten. Die Hindus, schreibt er, wendeten diesen Abbildern ihre Inbrunst zu, um sich deren Geist möglichst anzugleichen und über das Bild eine Entsprechung zwischen sich und ihnen herzustellen, die ihnen erlauben sollte, ähnlich wie jene ihre diesseitigen und jenseitigen Hoffnungen zu erlangen. Sie erwarteten also von ihrer Hinwendung zu ihnen das gleiche wie die Ṣūfiyya durch ihren *ḏikr-i rābiṭa* vom Bild ihres Scheichs, das ihnen Ausgießungen dieses Scheichs verheiße. Der Unterschied bestehe nur darin, daß die Ṣūfiyya ihre Scheichbilder nicht auch noch schnitzten. Ganz anders die Götzenbilder der alten Araber. Die seien als Götter auf Erden betrachtet und neben dem Gott des Himmels angebetet worden. Der Fußfall der Hindus vor ihren Bildern sei aber ein Fußfall nicht der Anbetung *('ubūdiyyat)*, sondern der Begrüßung *(taḥiyyat)*, wie er bei ihnen auch vor Vater und Mutter, Scheich und Lehrer gang und gäbe sei und der (auf hindī/urdū) *daṇḍ[a]vat/daṇḍavat/daṇḍvat* „Großprostration" heiße.[1]

Mit diesem Vergleich will Ǧān-i ǧānān das hinduistische „Heidentum" beschönigen, um die naqšbandische *rābiṭa* zu verteidigen und als ungefährlich hinzustellen. Die Zweiteilung des Fußfalls in diese zwei

1 *Maqāmat-i maẓhariyya* 129. Rizvi: *Hist. of Sufism in India*, 2, 402. Über den umstrittenen Fußfall vor dem Scheich bei den Ṣūfiyya s. Rizvi 1, 218–220, und Rizvi: *Shāh Walī-Allāh and His Times*, Canberra 1980, 334.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000146

Arten ist im Islam aber schon länger heimisch und scheint zumal am Kommentar zum Fußfall der Engel vor Adam, wie er zum Beispiel in Sure 2, 34 erzählt wird, entwickelt worden zu sein. Schon Ṭabarī (gest. 310/923), zu Sure 2, 34, schreibt, Gott habe den Juden mitgeteilt: „Als ich zu den Engeln sagte: Ich werde auf Erden einen Stellvertreter einsetzen, ehrte ich euren Vater Adam mit meinem Wissen, meiner Güte und meiner Hochachtung, und als ich meine Engel vor Adam niederfallen ließ, fielen sie vor ihm nieder. Der Fußfall der Engel vor Adam geschah zur Ehrung *(takrimatan)* Adams und im Gehorsam gegen Gott, nicht im Sinn einer Anbetung *('ibādatan)* Adams". Qatāda (gest. 117/735) habe erklärt: „Der Gehorsam galt Gott und der Fußfall Adam. Gott ehrte *(akrama)* Adam damit, daß er die Engel vor ihm niederfallen ließ". Von Zamaḫšarī (*Kaššāf*, zu Sure 2, 34) kurz und bündig zusammengefaßt: „Der Fußfall vor Gott geschieht zur Anbetung *('ibāda)*, vor jemand anders aus Ehrerbietung *(takrima)*, wie die Engel vor Adam niedergefallen sind." Zwei seiner Zeitgenossen, Rašīd ud-dīn-i Maybudī, der seinen persischen Korankommentar 520/1126 begann, und Abū l-Futūḥ-i Rāzī, hielten an dieser Zweiteilung fest. Abū l-Futūḥ schrieb: „Richtig ist (unter den verschiedenen Deutungen), daß der Fußfall (der Engel vor Adam) ein Fußfall der Hochachtung und Verehrung *(ta'ẓīm u iǧlāl)* war".[1] Maybudī rückt schon näher an Ǧān-i ǧānān heran, wenn er den einen Fußfall als Fußfall der Hochachtung und des Grußes *(ta'ẓīm u taḥiyyat)*, den andern als Fußfall des Gehorsams und der Anbetung *(ṭā'at u 'ibādat)* bezeichnet. Er glaubte aber, einen Unterschied in der Ausführung der beiden feststellen zu müssen. Für ihn handelt es sich beim Niederfallen (der Eltern und) der Brüder vor dem Thron Josephs in Ägypten nur um eine unterwürfige Verbeugung, nicht um eine Berührung des Bodens mit dem Gesicht (Sure 12, 100), und das sei auch die vorislamische Grußsitte der Perser *('aǧam)* gewesen, die dann vom Islam durch die mündliche Grußformel ersetzt worden sei.[2] Einen weiteren Beleg für die Zweiteilung des Fußfalls liefert der čištische Hagiograph Rukn ud-dīn b. 'Imād ud-dīn-i Dabīr-i Kāšānī-i Ḫuldābādī (gest. nach 735/1337). In seinem theoreti-

1 Hrsg. von Mahdī-i Ilāhī-i Qumša'ī, Teheran 1334, 1, 128, 6–7.

2 *Kašf ul-asrār wa-'uddat ul-abrār, ma'rūf ba-Tafsīr-i Ḫwāǧa 'Abdullāh-i Anṣārī*, verfaßt von Abū l-Faḍl Rašīd ud-dīn al-Maybudī, hg. von 'Alī Aṣġar-i Ḥikmat, Teheran 1331–1339 (10 Bde.), 1, 144, 3–7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000147

schen Zitatenschatz über Ṣūfik *Šamā'il ul-atqiyā*, lith. Hyderabad-Deccan 1347/1928, 85, teilt er u.a. aus einer Sammlung *Fatāwāy-i taysīrī* folgende arabisch gehaltene Feststellung mit: „Es gibt zwei Fußfälle *(as-sağda iṯnatān)*: den Fußfall der Anbetung *('ibāda)* und den Fußfall der Begrüßung *(taḥiyya)*. Der Fußfall der Anbetung ist allein für Gott. Der Fußfall der Begrüßung richtet sich an Personen außer Gott im Sinn einer Ehrerbietung *(takrīm)* und ist in fünf Fällen erlaubt: dem Volk vor dem Propheten, dem Novizen vor dem Meister, den Untertanen vor dem König, dem Kind vor den Eltern und dem Sklaven vor dem Herrn." Das Problem kam noch 1965–66 in einer literarischen Fehde um einen Vortrag des Ṣādiq Ğalāl al-'Aẓm an der Amerikanischen Universität Beirut wieder zur Sprache.[1]

Trotz der Unterscheidung zweier Arten von Fußfall gerät der naqšbandische Kult des Bildes des Scheichs durch seine Verwandtschaft mit der hinduistischen Grußprostration ins Zwielicht einer Bilderverehrung, wie sie der Islam auch aus dem Christentum kennt und verabscheut. Wir können dieses Thema hier nicht weiterverfolgen, möchten aber doch auf die vielen Geschichten hinweisen, in denen das geschnitzte, gehauene, gegossene oder gemalte Bild in der Westkirche so gut wie die Ikonen in der Ostkirche bei inbrünstiger Betrachtung ebenfalls in Bewegung und zum Sprechen gekommen sind. Einige Sätze aus der persischen Schrift *Al-fawā'id uḍ-ḍābiṭa fī iṯbāt ir-rābiṭa* eines Aḥmad Sa'īd Ṣāḥibzāda al-Muğaddidī rückt ein deutliches Bewußtsein vom islamischen Bilderverbot in diesen Zusammenhang: „Wisse, *taṣwīr* ‚Abbildungen' sind im mohammedanischen Gesetz verboten, *taṣawwur* ‚Vorstellungen' dagegen lobenswert. Ein Verbot von *taṣawwur* haben wir in keiner Schrift gefunden, ja der Erwerb der Wissenschaften beruht zur Gänze auf Vorstellungen, wie

1 Josef van Ess: *Libanesische Miszellen*, Die Welt des Islams, NS 11, 1968, 225–227. — Wenn im Koran Sonne, Mond, Sterne, Berge, Bäume und Tiere sich dauernd vor Gott im Fußfall befinden oder niederwerfen (Sure 22, 18; 55, 6), so ist natürlich ihr Gehorsam gegen ihn und nicht ein eigentlicher Fußfall, wie ihn der Muslim im Ritualgebet verrichtet, gemeint. Das betonte der Philosoph Kindī in einer eigenen Abhandlung, in der er den hohen Himmelskörpern allerdings Leben und Denken, Hören und Sehen, aber keine menschlichen Gliedmaßen zusprach. Kindī hält das für ein Bild für ihren Gehorsam gegen Gott und gibt damit einem koranischen Ausdruck eine von der Vernunft geforderte oder nahegelegte Umdeutung nach Art der Mu'taziliten. *Risālat al-Kindī ilā Aḥmad b. al-Mu'taṣim fī l-ibāna 'an suğūd al-ğirm al-aqṣā*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. Abū Rīda, 1, 238–261. Richard Walzer: *Greek into Arabic*, 196–205.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000148

die Verständigen sehr wohl wissen, und in der Bewahrung des Bildes des Scheichs beim Gottesgedenken liegt gerade die Weisheit des In-Erinnerung-Bringens *(taḏkīr)*, da der Erinnernde (*muḏakkir*, der Scheich) ja dann bei einem steht und dafür sorgt, daß man keinen Augenblick gleichgültig ist gegen Gott. ‚Das ist eine Erinnerung *(taḏkira)*; wer will, nimmt sich zu Gott einen Weg' (Sure 73, 19)."[1] Im Kampf gegen die Schia verunglimpfte man diese mit einer Gleichheit, die sie mit den Christen verbinde: die Christen, sagte man, malten das Bild Jesu und Mariens, setzten es in ihre Kirchen, verehrten es und fielen vor ihm nieder, und genau so malten die Schiiten die Imame, verehrten sie so und fielen vor ihnen und ihren Gräbern nieder.[2] Doch in anderer Weise, unter dem Blickwinkel, daß Jesus im Christentum das fleischgewordene „Wort Gottes" und der Koran im Islam das (wie im Alten Testament) Buch gewordene „Wort Gottes" darstellt,[3] haben auch die Sunniten, wie überhaupt alle Muslime, ihr Wort Gottes häufig ins visuelle Bild gezogen. Die Christen haben es in ihren unzähligen Bildnissen Jesu getan, obwohl man nicht weiß, wie er ausgesehen hat, die Muslime in ihren kostbar ausgestatteten und kalligraphierten Koranexemplaren, obwohl Mohammed — der unter diesem Gesichtspunkt etwa den Platz Mariens einnähme[4] — nichts selbst geschrieben hat.[5]

---

1 Ich habe aus der arabischen Übertragung der Schrift durch Aḥmad Sa'īds Enkel 'Abdarrašīd al-'Umarī al-Muǧaddidī übersetzt, nach einem Auszug in Ṣāḥibzādas *Nūr al-hidāya* 42, 10–17.

2 'Abdal'azīz b. Aḥmad Waliyyallāh ad-Dihlawī (gest. 1239/1824): *At-tuḥfa al-iṯnā'ašariyya*. Arabische Kurzfassung von Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī (gest. 1342/1924). Istanbul 1988, 299, 5–7.

3 *Bahā'-i Walad* 313.

4 Das ist mir erst jetzt aufgegangen. Ich habe jahrelang in den Vorlesungen im gleichen Sinn Mohammed mit den Aposteln im Christentum in Entsprechung gesetzt; er ist ja auch „Gesandter" (*rasūl*, apostolos). Der tunesische Historiker Moh. Talbi und nach ihm andere verglichen und vergleichen in ähnlichem Sinne Jesus als das fleischgewordene Wort Gottes mit dem Koran und die Bibel als Übermittlerin mit Mohammed; Robert Caspar: *Parole de Dieu et langage humain en Christianisme et en Islam*, Islamochristiana 6, 1980, 45.

5 Die neueste These ist die, daß Mohammed wohl hat lesen, aber nicht schreiben oder richtig schreiben können, weil *ummī* auch oder nur dies bedeutet habe. Khalil 'Athamina: *"Al-Nabiyy al-Ummiyy": An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse*, Der Islam 69, 1992, 61–80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000149

Die naqšbandische *rābiṭa* hat zwar, gut islamisch, die Schranke der Verfertigung von Bildern, soviel ich weiß (oder benutzt man heute auch Photographien?), nicht überschritten, und man darf sagen: Das islamische Bilderverbot hat die Entstehung eines sektiererischen Bilderdienstes verhindert, aber eine gewisse Verwandtschaft, ja gegenseitige Beeinflussung und Vertauschbarkeit zwischen der islamischen Heiligenverehrung und dem hinduistischen Götterkult auf dem indischen Subkontinent, zumal die Hoffnung auf Hilfe, ist auch der abendländischen Forschung nicht entgangen.[1] Das Weiterleben hinduistischer Bräuche im indischen Islam verteidigte der Čištīscheich Niẓām ud-dīn Awliyā (gest. 725/1325) in Delhi mit dem Hinweis, daß die islamischen Vorschriften in manchen Fällen die älteren Gepflogenheiten nicht abgeschafft, sondern bloß auf eine niedrigere Stufe der Gesetzlichkeit herabgedrückt hätten. Als ein strenger Muslim den Fußfall vor Niẓām ud-dīn scharf kritisierte, erklärte dieser: Fahr nicht so drein! Was einmal Pflicht war, kann, wenn seine Pflichthaftigkeit aufgehoben wird, als Empfehlung weiterbestehen. Das 'Āšūrā'-Fasten, das die verflossenen Religionsgemeinschaften als Pflicht befolgt hatten, verlor seinen Rang als Pflicht, als zur Zeit des Propheten der Ramaḍān eingeführt wurde, und geriet auf den Stand einer Empfehlung. Der Fußfall, den in vorislamischer Zeit die Untertanen vor dem König, die Schüler vor dem Lehrer und die Gemeinden vor ihrem Propheten verrichteten und als Empfehlung befolgten, ist jetzt, nachdem ihn Mohammed aufgehoben hat, nicht mehr empfohlen, sondern nur noch erlaubt *(mubāḥ)*. Wieso sollte etwas Erlaubtes nun plötzlich zu verbieten sein?[2] Derselbe Niẓām ud-dīn verwarf jedoch in der Frage nach

---

1 Garcin de Tassy: *L'Islamisme*[3], Paris 1874, 204, 309–311 *(Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde)*. Marc Gaborieau: *Les ordres mystiques dans le sous-continent indien: un point de vue ethnologique*, in: *Les ordres mystiques dans l'Islam*, 126. K.A. Nizami: *Some Aspects of Religion and Politics in Thirteenth-Century India*, Bombay 1961, 178–179, zitiert von P.M. Currie: *The Shrine and Cult of Mu'īn al-dīn Chishti of Ajmer*, Delhi Oxford University Press 1989, 53. J. Abbott: *Indian Ritual and Belief. The Keys of Power*. Usha 1984.

2 *Siyar ul-mulūk* 350, 18–351, 8. Auch der Čištī Gēsūdarāz (gest. 825/1422) verteidigte den Fußfall. EI² Gīsū Darāz, 2, 1141b, unten (K.A. Nizami). — Der Fußfall vor dem Scheich war für viele Außenstehende, aber auch für Ṣūfiyya ein Stein des Anstoßes. Strenge Muslime hielten das Niederfallen vor Menschen grundsätzlich für ein Zeichen des Unglaubens, so Ibn al-Ḥāǧǧ: *Mudḫal*, 3, 94–95. Der Ṣūfī Naǧm-i Rāzī (gest. 654/1256) verlangte vor dem Scheich eine andere Art Fußfall als vor Gott; *Miṣād ul-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000150

dem richtigen Meditationssitz energisch die Beinhaltung der Yogis.[1] Man sieht hier schön, daß ein überkommenes Verhalten, das vom Islam nicht ausdrücklich gebilligt wird, vom Gelehrten entweder dem Status des *mubāḥ* „erlaubt" oder *ḥarām* „verboten" zugewiesen werden kann.

Eine entfernte Ähnlichkeit mit der *rābiṭa*, insofern diese die Vergegenwärtigung des Bildes des Meisters und von Zeit zu Zeit die Betrachtung seiner Gestalt erheischt, hat das aus Indien bekannte öffentliche Auftreten oder Sichzurschaustellen eines Fürsten oder Heiligen: die Zeremonie des *daršan* (skrt. *darśana*, gr. derkomai „sehen"). Da paradiert der Heilige an seinen Anhängern vorbei, die durch seinen Anblick heilende und erhebende Kräfte aus seiner Erscheinung einzusammeln suchen, wie das heute etwa bei den Verehrern des Hindu Sai Baba der Fall ist.[2] Dabei handelt es sich um das gleichzeitige Einwirken auf eine Mehrzahl von Jüngern, die sich äußerlich auf den Meister konzentrieren. Wir haben im Vorbeigehen schon bemerkt, daß die *rābiṭa* auch kollektiv unterrichtet werden konnte (hiervor S. 118; hiernach S. 210 f.).[3]

Einen Platz zwischen dem Vorstellungsbild, das man vom Scheich in sich trägt und reproduziert, und der Betrachtung seiner wirklichen Person nehmen hörbare oder sichtbare Meditationshilfen, die auch das Ziel schon in sich enthalten, ein. In der Ṣūfik spielt, wie wir wissen, das sichtbare Mittel, mit Ausnahme der Schrift, kaum eine Rolle, weil nach dem Islam bildliche Darstellungen eine Gefahr für den Monotheismus mit

---

ʿibād, ed. Ḥusaynī-i Niʿmatullāhī, 146/ed. Riyāḥī, 263. Vor Abū Saʿīd-i Abī l-Ḫayr fiel man oft nieder. Mawlānā verteidigt den Fußfall und nennt ihn Fußfall der Dankbarkeit gegen Gott für die Errettung vor dem Teufel durch den Scheich (Aflākī: *Manāqib ul-ʿārifīn*, 511–512). Ulu ʿĀrif Çelebi (gest. 719/1320) setzte voraus, daß man in dem Scheich, vor dem man niederfalle, das in ihm waltende heilige Licht sehe (Aflākī 909–910). Vor Schah Niʿmatullāh (gest. 829/1426) fielen seine Anhänger nieder, wenn er sich zeigte; Saḫāwī: *Ḍawʾ lāmiʿ*, 10, 202, 5–6. Dem neueren Ordensgründer ʿAlī al-Yašruṭī (gest. 1316/1899) in Akko küßte man die Füße; Josef van Ess: *Libanesische Miszellen, 6. Die Yašruṭīya*. WI NS 16, 1975, 49.

1 *Siyar ul-awliyā* 454, 14–15.

2 Haraldsson: *Sai Baba — ein modernes Wunder*², 31 f.

3 Am Rande vermerkt sei, daß man doch auch im Islam die hegende, heilende, stärkende, erfrischende Wirkung schöner figürlicher Bilder kannte und gegen die Theologie die alte Philosophie ausspielte, die unter diesem Gesichtspunkt die Bäder mit anreizendem Wandschmuck auszustatten empfohlen habe. ʿAlāʾ ad-dīn ʿAlī b. ʿAbdallāh al-Bahāʾī al-Ġuzūlī (gest. 815/1412): *Maṭāliʿ al-budūr fī manāzil as-surūr*, Kairo 1299–1300, 2, 7, 7–8, 9. Übers. von Franz Rosenthal: *Das Fortleben der Antike im Islam*, 357–359.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000151

sich bringen. Als hörbare Meditationshilfe kann man dagegen das Gottesgedenken *(ḏikr)*, das auch bei den Naqšbandiyya, ob laut oder leise, neben oder trotz der *rābiṭa* gepflegt wird, anführen. Mircea Eliade hat es hier eingeordnet.[1] Im tantrischen Buddhismus und in andern Religionssystemen Indiens versieht das *mantra*, die „heilige Formel", die Konzentration auf die Silbe OṂ und Verwandtes diesen Dienst.[2] Am bekanntesten ist jedoch aus jenen Gegenden das sichtbare Zeichen des *maṇḍala* „Kreis", das ein Gemälde von Kreisen, Vierecken, Dreiecken und Figuren ist und den Meditierenden in seine Obhut nimmt und ihn seinen eigenen Mittelpunkt finden lassen soll.[3] Vielleicht dient es zur Verdeutlichung unseres naqšbandischen Anliegens, wenn man sagt: Im Tantrismus tritt das Vorstellungsbild, auf das sich der Adept konzentriert, außerhalb des Meditierenden auf als Malerei auf einer materiellen Unterlage, bei den Naqšbandiyya dagegen verbirgt sich das dem *„maṇḍala"* entsprechende Scheichbild in ihrem Inneren.

Bisher war nur davon die Rede, daß man sich den Scheich oder seinen Geist durch Vergegenwärtigung seines Bildes heranholt und seine Hilfe erbittet. Man kann sich ein Bild aber auch vergegenwärtigen, um dem, den es darstellt, etwas zu geben, ihm zu helfen und ihm Liebe zu erweisen oder, wenn es sein muß, etwas Böses anzutun. Dafür ein Beleg aus der Qādirī-Atmosphäre Indiens! Der Begriff *rābiṭa* fehlt darin, und es geht nicht um die Beziehung von Schüler zum Lehrer, sondern vom Habenden zum Bedürfenden. Immerhin wird noch oder schon bei Kubrā *rābiṭa* auch für ein Wirkungsband irgendeiner Handlung zwischen zwei Menschen oder auch zwischen Mensch und Gott gebraucht,[4] und das ist auch sonst der Fall. Nun forderte also der Qādirīscheich Miyāngīw (gest. 1045/1635) in Lahore einige seiner Schüler und einen Angestellten Dārāšukōhs auf, sich stets das Bild des Prinzen vor Augen zu halten und sich ihm in Versenkung zuzuwenden *(murāqaba)*.[5] Einen davon schickte er nach Akbarabad (Agra), sich zunächst einmal das Gesicht des Prinzen an-

1 Mircea Eliade: *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit.* Insel Verlag 1988, 225–228.

2 Eliade 221–225.

3 Eliade 228–237.

4 *Fawā'iḥ* 106, Einleitung 220–230, wo zu verbessern ist: Der Geist ist nicht verborgen, aber es läßt sich nur die Erlebnisbindung an ihn erkennen (?); *Fawā'iḥ*, Einleitung 229, pu.–ult.

5 Dārāšukōh: *Sakīnat ul-awliyā*, 52, apu.–53, 2; 53, 10–11; 53, apu.–54, 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000152

zusehen, sich dann vierzig Tage hinzusetzen, das Bild vor dem inneren Auge, bestimmte (heilige oder zauberkräftige) Namen herzusagen und so die Erhaltung von Dārāšukōhs Wohlergehen zu bewirken.[1]

Wir haben darin ein Zeugnis für die weite Verbreitung des Glaubens, daß die Konzentration auf das Bild einer Person die Wünsche für (oder gegen) sie an den richtigen Empfänger leitet. Hier will die *rābiṭa* nichts holen, sondern über *murāqaba/tawaǧǧuh* etwas geben. Wir stehen also mit der *rābiṭa* am Ende einer Kette von Bildzauber, die vom konkreten Bild, das man von einem Geliebten oder Ungeliebten macht, bis zum Vorstellungsbild im Gedächtnis und von dem Wunsch, den andern zu vernichten, bis zu der Hoffnung, sich in Liebe mit ihm zu vereinen oder durch ihn sich zu verlieren, reicht.

Rābiṭa und Psychiatrie

Rückblickend ist zu erwähnen, daß die in diesem Kapitel besprochenen Phänomene der Identifikationsversuche mit einem Vorbild auch der Psychotherapie und Psychiatrie nicht entgangen sind. Das einzelne, wiederholte oder bleibende Ereignis der Verschmelzung von Subjekt und Objekt wird von der Psychiaterin Erna M. Hoch, die jahrzehntelang auf hinduistischer wie auf muslimischer Seite in Indien tätig war, wie folgt beschrieben:

> Einswerden mit dem Bilde: Auch dieser Akt intensivster Konzentration auf etwas Bildhaftes dient jedoch nicht, wie dies zum Beispiel bei wissenschaftlicher Betrachtung eines Objektes der Fall wäre, dem scharfen objektiven Erkennen und der Differenzierung, sondern der Versenkung.[2] Das völlige Einswerden mit dem Objekt ist das Ziel, wobei das Bewußtsein seiner selbst im Betrachtenden verschwindet. Je mehr man jedoch eins wird mit dem Objekt seiner Kontemplation, desto mehr verschwinden, wie zum Beispiel Shri Ramakrishna lehrte, seine Attribute, bis zuletzt auch das Bild selbst sich auflöst. Während des Betrachtens jedoch werden die Qualitäten des Objektes in den Betrachtenden hinein aufgenommen, assimiliert.

1 Dārāšukōh: *Sakīnat ul-awliyā*, 241.

2 Der Gläubige vor einem Kultbild sieht dieses anders und sieht es anders an als der Kunsthistoriker. F. M.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000153

Etwas allgemeiner zur „therapeutischen" Lage vieler Inder übergehend, fährt die Verfasserin fort:

> Was bisher im Umgang mit der Welt noch nicht erlebt und integriert worden war — und das war und ist noch heute in Indien bei der traditionellen Beschränkung im Leben jedes einzelnen oft sehr viel — kann so mit Hilfe des Bildes verwirklicht werden. Die Reife für die Transzendenz über alles Bildhafte hinaus kann also gerade durch das Bild gefördert werden. Da es weniger „leibhaftig" ist als die konkrete Lebenssituation, ist es auch leichter aufzugeben als die Verhaftung an die greifbare Wirklichkeit.[1]

Frau Hoch macht mich brieflich noch auf Hans Binders Buch *Die menschliche Person*, Bern-Stuttgart 1964, 206–218, aufmerksam, wo im Kapitel über Störungen der Person unter den Begriffen Appersonalisation und Identifikation davon die Rede ist, daß ein Mensch affektive Momente eines andern in sich selbst aufnehmen, „introjizieren" und sich assimilieren kann. Ist dieser andere, wie meist, eine überlegene Person, so kann dies eine Abirrung ihres Nachahmers von seiner eigenen Selbstverwirklichung zur Folge haben, was Binder als Appersonalisation bezeichnet. Werden nicht nur affektive Regungen und Haltungen übernommen, sondern verschmilzt das ganze Wesen des einen mit dem andern, sei es projektiv oder introjektiv, so kommt die seltenere Identifikation zustande.

Den gemeinten Gegensatz zwischen projektiver und introjektiver Verschmelzung von Jünger und Meister kannte auch die neuere naqšbandische Theorie. Bei der projektiven versetzte sich der Jünger in die Gestalt des Meisters. Das war die *rābiṭa-ı telebbüsiyye*, bei der der Jünger (wie ein Geist) in den Scheich hineinfuhr. Bei der introjektiven zog der Jünger den Scheich sich in das Herz wie in einen Durchgang.[2]

Wollte man sich nach etwas Ähnlichem bei den niedrigeren Lebewesen, wie Tier und Pflanze, umsehen, so könnte einem das Phänomen der

---

1 Erna M. Hoch: *Sources and Resources. A Western psychiatrist's search for meaning in the ancient Indian scriptures*. Zürich 1991, 175–176. Die Autorin stellte mir freundlicherweise ihre ungedruckte deutsche Originalfassung der Stelle zur Verfügung, die oben abgedruckt ist.

2 Algar: *Devotional Practices*, 217–218, nach es-Seyyid ʿAbdülḥakīm Arvāsī: *Rābiṭa-ı şerīfe*, Istanbul 1342/1923, 14. Einiges über Arvāsī (gest. 1953) bei Thierry Zarcone: *Les Naqšibendi et la république turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925–1991)*. Turcica XXIV, 1992, 137–143.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000154

Mimikry einfallen. Die *rābiṭa* tritt zwar nicht eigentlich als Schutzmaßnahme auf, aber bewirkt doch wie sie eine Verwandlung, Anpassung, ja Angleichung eines Schutzsuchenden bei einer Macht, die für unanfechtbar und ungefährdet gehalten wird, sei sie der Meister oder Gott, wobei beide sogar auch noch für Feinde gelten können, zu denen man vor ihnen und vor sich selbst seine Zuflucht nimmt. Der Vergleich ist wohl gewagt, bleibe aber zur Vermehrung der Aspekte einmal stehen. Er ist nicht schlimmer als Sirhindīs Kühnheit, den durch *rābiṭa* gedeihenden Schüler mit einer in der Sonne reifenden Melone zu vergleichen (hiervor S. 79).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000155

5. „Liebesspiele"

Die Liebesbeziehung zum Meister, die die Naqšbandiyya als einen Weg zu Gott anerkannt und gepflegt haben, enthält alle Voraussetzungen für ein Buhlen um seine Gunst, dann und wann vielleicht sogar für einen Wetteifer des Novizen um diese Gunst. Das ist eine schlechte Konstellation für ein ungetrübtes Zusammenleben der Schüler untereinander und mit dem Lehrer. Vor allem vom Lehrer wird, wenn er sich nicht nur lieben lassen, sondern auch wiederlieben soll, eine übermenschliche Natur gefordert, denn wie soll er alle andringenden Bedürfnisse richtig erfassen und gerecht beantworten? Die Bedingung der theoretischen Literatur, daß der Meister ein „Vollkommener" oder ein „vollkommener Mensch" sein müsse, scheint berechtigt, aber die Literatur meint gar nicht die Stärke gegenüber diesem Ansturm, sondern den Grad der Selbstüberwindung. Daß er ins Geflecht der Gefühle mit einbezogen ist, erschwert wahrscheinlich seine Aufgabe, kann sie wohl aber auch erleichtern, wenn er gerade diese Seite in sich kultiviert und im Griff hat.

Sirhindī verlangt, daß man seine Glückseligkeit darin sehe, vom Scheich angenommen zu werden.[1] Aber schon das Verhältnis eines einzigen Schülers zu seinem Meister ist, wie wir gehört haben (hiervor S. 48 und 67), von Mißstimmungen bedroht, die vermieden werden sollten. Erstrebenswert ist das Wohlgefallen *(riḍā)* des Scheichs. ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār gab das in einem Satz zu bedenken, den wir schon angeführt haben (S. 109), und hob in einem andern auch die Schwierigkeit dieses Strebens hervor: „Der Schüler bemühe sich dauernd, äußerlich und innerlich, in Abwesenheit und Anwesenheit das Wohlgefallen des Erziehers zu erwerben und durch die bloße göttliche Fürsorge auch den Gegenstand des Blicks seines Wohlgefallens herauszubekommen. Den Gegenstand des Blicks des Wohlgefallens festzustellen, zu kennen und danach zu handeln, so daß das Handeln den Blick des Wohlgefallens auch wirklich

---

1 *Mabdaʾ u maʿād* 59, 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000156

findet und der Blick des Wohlgefallens andauert, ist sehr schwer. Leicht ist es nur, wenn Gottes Hilfe einem hold wird".[1] Als Aḥrār einem Faqīr den *ṭarīq-i rābiṭa* anwies, sprach er den Vers:

Schaff dir einen Platz im Inneren des Menschen!
Halt dir vom Leib die Wahrnehmung von Leuten, die an anderes als Gott denken!

Und er fuhr fort: Halt die Wahrnehmung solcher Leute fern, schaff dir lieber einen Platz im Herzen der Menschen! Das heißt, sei unverwandt darauf aus, dir einen Platz zu schaffen im Herzen der Menschen, die Scheiche der *ṭarīqat* sind, wie die *ṭarīqa-i ḫwāǧagān* eine ist, denn da heißt es bei jedem Atemzug aufpassen, daß nichts geschieht, was Ursache einer Mißstimmung *(karāhat-i ḫāṭir)* des Meisters werden könnte, und noch mehr: Aller Eigenwille sollte der Wille des Scheichs und der Wille des Scheichs sollte der eigene Wille sein! Durch dieses Aufpassen wird man dann aber mit einer Glückseligkeit beehrt, über der man sich nichts Höheres mehr vorstellen kann, nämlich mit dem Entwerden in Gott.[2] Vielleicht meinte Aḥrār etwas Ähnliches, als er, ebenfalls im Zusammenhang mit der *rābiṭa*, drei Verse aus dem *Maṯnawī-i mawlawī* zitierte und ihren Sinn der besonderen Situation anpaßte:

Der eine hat das Gesicht zum Freund gerichtet,
dem andern geht das Gesicht zum eigenen Gesicht.
Sieh dir jeden an und paß scharf auf,
dann wirst du vielleicht einmal im Dienst ein Gesichtskenner!
Nimm Wohnung in ihrer Seele!
Am Firmament nimmt der leuchtende Vollmond Wohnung.[3]

Doch bei der *rābiṭa* geht es um mehr. Es geht um eine Liebesbeziehung zum Meister nach dem Vorbild Abū Bakrs zu Mohammed, der, wie wir bereits erfahren haben, eines Tages alle Eingänge in die Moschee zu Medina schließen ließ mit Ausnahme des Eingangs aus der Wohnung Abū Bakrs (hiervor S. 108). Aḥrār erinnerte daran und ließ sich ein andermal

1 *Rašaḥāt* 148, 1–5.
2 *Rašaḥāt* 499, 1–9.
3 *Rašaḥāt* 513, 3–8. Aus Mawlānās *Maṯnawī*, ed. R. A. Nicholson, 1, 314–315, und 2, 2578.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000157

unverkennbar auch zu einer Uminszenierung mit Joseph inspirieren, wobei dieser die Rolle des Geliebten übernahm. Aḥrār sprach die zwei Verse:

Wohlan, öffne das Fenster zu Joseph hin
und beginne durch die Lücke ein bißchen fröhlich zu werden *(furǧa)!*
Liebesspiel *('išqbāzī)* ist das Fenstermachen (=öffnen?),
denn hell ist das Auge durch die Schönheit des Geliebten.[1]

Das Wort „Liebesspiel" *('išqbāzī)* geht einem Dichter leicht über die Lippen. Aber es kommt bei den Naqšbandiyya und in andern Orden auch in Prosa vor. Was es bedeutet, ergibt sich etwa aus einer Geschichte bei dem Čištīscheich Gēsūdarāz (gest. 825/1422): *Asmār ul-asrār*, 256:

> Ein Verliebter spielte in seiner brennenden Sehnsucht und aufs äußerste entflammt zuerst bei Erwähnung des Namens des Geliebten und in dessen Gegenwart mit dessen Vorstellungsbild *(ḫiyāl)* Liebesspiele *('išqbāzī)*. Gottes Barmherzigkeit und Güte erreichte ihn. Der Schlaf raffte ihn hinweg, und er fand den Geliebten (im Traum) an seiner Seite.

„Liebesspiele" können also Vorstellungen über das Zusammensein mit dem Geliebten sein. Das bestätigt ein Naqšbandībericht über einige Ṣūfiyya in Samarqand, die von Aḥrār in Taschkent gehört hatten und begierig auf sein Erscheinen in Samarqand warteten. Lange vorher, so heißt es, trieben sie mit seinem Schatten Liebesspiele.[2] Ǧāmī schildert, wie der liebestolle Maǧnūn ständig den Namen seiner Laylē in den Wüstensand schreibt und, auf die rasch zu erwartende Verwehung aufmerksam gemacht, antwortet, daß er ihr einen Brief schreiben wolle, aber vorerst mit ihrem bloßen Namen Liebesspiel *('išqbāzī)* treibe.[3] An anderer Stelle sagt er von Gott, daß seine Liebhaber *('išqbāzān)* an den Wunsch nach ihm gefesselt und die Asketen schon mit seinem Vorstellungsbild *(ḫiyāl)* zufrieden seien, ja daß niemand zu einem Götzentempel schritte, wenn

1 *Rašaḥāt* 442, unten.
2 *Rašaḥāt* 415, 13.
3 Ǧāmī: *Salāmān wa Absāl*, ed. Sarfarāz, Bombay 1936, Verse 190–198/*Haft awrang*, Teheran 1337, 320–321.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000158

der Götze nicht wenigstens einen Namen Gottes trüge.[1] Gemeint ist ein göttlicher Name wie „Helfer, Gerechter", mit dem der Götze angerufen wird. Ein andermal warnt er, die Liebe zu Gott andern zu mißgönnen, wie es der Satan Adam gegenüber getan habe, warnt aber umgekehrt auch davor, Liebeleien *('išqbāzī)* mit Nebenbuhlern Gottes und anderm als Gott anzufangen, statt nur ihn zu lieben.[2] Vielleicht noch deutlicher wird das, was gemeint ist, durch die Legende von Mohammed, der jeden Abend mit seinen Genossen vor die Stadt ging, dort dem Jemen zugekehrt sagte: „Ich rieche den Hauch des Erbarmers vom Jemen her", mit diesem Duft Liebesspiele *('išqbāzīhā)* trieb, in einen Rausch der Verzückung geriet, dann besinnungslos den Kopf einem Jünger auf die Knie legte und einschlummerte.[3] Mohammed verlor sich also, nach dieser Legende, immer wieder an einen Duft, der ihn vom Jemen her anzuwehen und ihm von Gott zu kommen schien, und er umschmeichelte ihn mit seinen sehnsuchtsvollen Liebesgefühlen. Unter dem Liebesspiel zwischen Schüler und Scheich hat man also mehr als bloße Tändelei zu verstehen, man hat an ernsthafte Liebe mit ihren Freuden und Leiden und mit ihrem Geplänkel zu denken. Als ʿĀrif-i Dēg-garānī in Dēg-garān[4] bei Buḫārā im Sterben lag, ließ er seinen ehemaligen Schüler Naqšband zu sich kommen und wollte mit ihm allein sein, weil er mit ihm ein Geheimnis habe. Dann sagte er zu Naqšband: „Bekanntlich hatten wir völlige Einheit *(ittiḥād-i kullī)* miteinander und haben sie noch, wenn auch die Liebesspiele zwischen uns vorüber sind." Dann gab er bekannt, daß er zu seinem Nachfolger trotzdem nicht ihn, sondern Muḥammad-i Pārsā bestimmt habe.[5] Naqšband war sieben Jahre Schüler bei Dēg-garānī gewesen *(muṣāḥabat)*.[6] Die Stelle zeigt, daß schon Naqšband in einer Tradition stand und ein Liebling seines Lehrers gewesen war. Noch als

1 Ǧāmī: *Subḥat ul-abrār*, lith. Teheran 1313, 80, 10–11/*Haft awrang* 492, pu.–ult. (fehlerhaft).

2 *Subḥat ul-abrār* 128, 9–129/*Haft awrang* 520, apu.–521.

3 Sulṭān Walad: *Waladnāma*, ed. Humāʾī, Teheran 1316, 270.

4 So ist zu lesen: Dēg-garān „Kesselmacher" (Pl.). Das Dorf lag 3 Parasangen von Buḫārā entfernt; *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 42, Anm. 6. Vgl. den Ortsnamen Kūzakunān „Krugmacher" (Pl.).

5 *Rašaḥāt* 88–89.

6 *Rašaḥāt* 97, 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000159

Yaʿqūb-i Čarḫī (gest. 860/1456) Aḥrār die verschiedenen Methoden der Erziehung der Naqšbandiyya erklärte und auf die *rābiṭa* zu sprechen kam, soll er ihm geraten haben: Bei der Darstellung dieser *ṭarīqa* (der *rābiṭa*) mache niemand irre, aber führe die Befähigten dazu hin![1] Die Naqšbandiyya wußten, daß sie mit der *rābiṭa* ein kostbares, aber umstrittenes und gefährliches Gut mit sich führten. Ṣāḥibzāda verteidigt sie und fragt rhetorisch: „Ist etwa über jemand, der sich das Bild seines Geliebten vorstellt und phantasiert *(taḫayyala)*, er umarme ihn, er küsse ihm Hand oder Fuß oder lege sie sich auf Kopf oder Stirn, ein Verbot in Koran, Sunna, Konsens oder Analogieschluß überliefert?

Ich habe Herren, deren Füße durch
ihre Hoheit über den Stirnen stehen.
Bin ich auch nicht einer von ihnen, so habe ich doch
in der Liebe zu ihnen Hoheit und Ansehen."[2]

Nach Muḥammad Amīn al-Kurdī, der die Kombination *rābiṭa* mit Gottesgedenken und innerer Beobachtung ausführlich geschildert hat (hiervor S. 121), soll der Scheich dem Novizen, der sein Bild in sich trägt, nach dem Nachmittagsgebet eine Stunde oder weniger Zeit lassen, sich mit der *rābiṭa* zu beschäftigen und anschließend über den Namen *allāh* zu meditieren.[3] Das kann nichts anderes heißen, als daß sich der Novize nachmittags im stillen Kämmerlein oder als einzelner im Verband mit anderen zuerst eine Zeitlang mit dem Bild des Scheichs in Liebesvorstellungen ergeht.[4] Literarische Naturen haben bei der *rābiṭa* auch Verse auf den Scheich verfaßt. Als Sirhindī seinem späteren Biographen Kišmī (gest. 1056/1646) den „Weg der Liebesspiele mit ihm" *(rāh-i ʿišqbāzīhā ba-ḥaḍrat-i ēšān)* geöffnet hatte, trug ihm dieser, Kišmī, eines Tages folgenden selbstgedichteten Vierzeiler vor:

---

1 *Rašaḥāt* 432, 1–4.

2 *Nūr al-hidāya* 65, 12–16.

3 *Mawāhib sarmadiyya* 315, 15–17.

4 Diese *rābiṭa* wird nicht in Anwesenheit des Scheichs geübt worden sein. Doch wissen wir nicht, wie weit die Vorschrift Yaḥyā Bāḫarzīs für den Scheich, innerhalb 24 Stunden nicht mehr als eine einzige Sitzung mit den Novizen abzuhalten (*Awrād ul-aḥbāb* 2, 71–11), von den Naqšbandiyya aufgenommen und befolgt worden ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000160

O du, an dessen Zucker die Engel Fliegen sind,
dessen Raute die im Herzen in Liebe (zu dir) Entbrannten sind,
die Fundgrube des Salzes irrt wegen deines Rubins in den Bergen herum,[1]
die ganze Welt ist durcheinander durch dein süßes Lächeln.

Sirhindī kritisierte die Herabsetzung der Engel zu Fliegen im ersten Halbvers, denn man solle niemand auf Kosten eines andern, schon gar nicht der Engel, hochloben. Kišmī dachte zu seiner Verteidigung sofort an einen Vers Mawlānās:

Ohne die Gnaden Gottes und die Vertrauten Gottes
wäre sogar das Blatt der Engel schwarz (vom Sündenregister).[2]

Sirhindī aber war schon selbst darauf gekommen und erklärte die „Vertrauten Gottes“ als die Propheten oder das Ganze als absichtliche Übertreibung oder aber als eine Entgleisung des begeisterten Mawlānā.[3]

Die beiden hätten aber noch eher an einen Vers Ǧāmīs denken können oder sollen, in dem er seinen verehrten Gönner Ḫwāǧa-i Aḥrār folgendermassen besingt:

Die Engel sind die Fliegen seines Tisches,
die Pensionäre seines Zuckerfeldes (was Aḥrārs Süßspeisen oder seine Herzlichkeit bedeuten kann).[4]

Der Čištīscheich Gēsūdarāz riet, ganz im Sinn der *rābiṭa*, beim Musikhören *(samā')*, wenn Lieder vom Streben, vom Zusammenkommen und von der Abkehr des Geliebten erklängen, an den Scheich zu denken, und er erwähnt andere, die es ebenso machten.[5] Um so mehr verwundert es, daß die Naqšbandiyya an ihrer Absage an Musik und Gesang *(samā')* festhalten konnten und sich von den Čištiyya, die darauf versessen wa-

1 Phantastische Ätiologie: Salz wird in den Bergen gefunden. Es ist dorthin geflohen vor deiner zuckersüßen Lippe. Raute wird verbrannt zur Abwehr des bösen Blicks. Diese Abwehr leisten hier die Verliebten mit ihrem verbrannten oder brennenden Herzen.

2 *Maṯnawī*, ed. Nicholson, 1, 1879.

3 Kišmī 275–276.

4 Ǧāmī: *Tuḥfat ul-aḥrār*, ed. Forbes Falconer, London 1848, Vers 397/*Haft awrang*, Teheran 1337, 384, 18.

5 Gēsūdarāz: *Ḫātima*, 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000161

ren, nicht anstecken ließen. Sie, die die Musik verbannten,[1] begnügten sich, mit Zitaten aus der Literatur wenigstens auf das Mittel der Dichtung hinzuweisen, die das Bild des Geliebten lebendig heraufzubeschwören und dem Hörer Genüsse der Vorstellung zu verschaffen vermöge, die die Umarmung junger Mädchen überträfen. Ṣāḥibzāda erinnert an Kommentare zu dem Vers aus Būṣīrīs *Hamziyya*:

Und erfülle das Ohr mit Schönheitsschilderungen,
die dir der Vortrag und dessen Worte diktieren![2]

Manch einer wird sich hier der Musik gegenüber im Zwiespalt befunden haben.

Zur Erleichterung des Liebesspiels in der *rābiṭa* mußte oder konnte natürlich die angenehme äußere Erscheinung des Meisters einiges beitragen. Schöne Männer wie Muḥammad al-Bāqī, Sirhindīs Lehrer, hatten da keine Schwierigkeiten (hiervor S. 82). Andere mußten etwas darauf achten. Niẓām ud-dīn-i Ḫāmōš (9./15. Jh.) sagte: „Ein Scheich muß sich in den Augen der Novizen schön machen können, denn solange die Schönheit fehlt, wird die *rābiṭa* des Novizen mit dem Scheich *(murād)* über das Descriptivum der Liebe, die die Anziehung und die Machtausübung (auf ihn) dann hervorruft, nicht fest. Das haben wir zwar schon immer durch vernünftige Überlegung gewußt, aber wir sind nicht immer in der Lage, uns künstlich zurechtzumachen und uns schön zu geben, nur damit es bei andern nicht zu einem Nachlassen der Anhänglichkeit kommt. Daher ist es Sitte geworden, sich den Bart zu kämmen und den Turban schön zu binden und ähnliches, was mit der Pflege des Äußeren[3] zu tun hat."[4] Kürzer und gemildert wiederholt das Aḥrār mit den Worten:

---

1 J. ter Haar: *Follower and Heir*, 81–82. Übertretungen ib. 111.

2 *Dīwān al-Būṣīrī*, ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī, Kairo 1955, 9, Zeile 8. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 47, pu.–48, 10, zitiert Bemerkungen aus den Kommentaren von Ibn Ḥaǧar al-Haytamī und Sulaymān al-Ǧamal.

3 Lesart unsicher.

4 *Rašaḥāt* 466, 10–467, 1. Abgekürzt *Mawāhib sarmadiyya* 168, 14–18. Chodkiewicz in *Naqshbandis* 80. Ganz anders der alte Abū Ṭālib al-Makkī: Wenn sich ein Faqīr die Kleidung und den Turban zurechtmacht, die Borten adrett richtet und die Hosenbeine (?) einander entsprechend näht, damit sein Äußeres schön erscheint, wisse, ist er ein Wegelagerer Gottes (d. h. verlegt den Pfadbeschreitern den Weg). Man muß ihn daran hindern und ihn fortjagen. Zit. in *Awrād ul-aḥbāb* 2, 92, 16–18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000162

„Wenn ihr (Scheiche) am Zusammensein mit jemand ein besonderes Gefühl *(nisbat)* spürt, so ist der Weg zur Erhaltung dieses Gefühls der, daß ihr es so einzurichten versteht, daß euch von dem betreffenden Menschen keine Abneigung *(karāhat)* entgegengebracht wird. Daher hat man gesagt: Der Scheich muß sich in den Augen des Novizen liebenswert *(maḥbūb)* machen können, denn der Ausgangspunkt der Liebe, der die Ursache für das Entstehen dieses höheren Bezugs *(nisbat)* wurde, war er. Wenn also von ihm eine Abneigung kommt, die das Gegenteil von Liebe ist, verschwindet auch eure Liebe, und wenn die Liebe verschwindet, bleibt auch der höhere Bezug nicht mehr."[1]

Gēsūdarāz spricht mehrfach von dem Glück oder auch von dem Jammer, einen schönen Scheich zu haben. Einmal ruft er: „Ich armer Muḥammad-i Ḥusaynī hatte eine Heimsuchung durch die Schönheit des Bildes des Scheichs. Was weiß ich, hatte Maǧnūn diese Eingenommenheit durch Laylē oder nicht? Ich war so gefesselt, daß wenn ich aß, ich ihn in der Speise sah, wenn ich trank, ihn im Wasser sah; es kam so weit, daß ich ihn in mir selber wahrnahm. Die Sache ging weiter, es kam so weit, daß ich er selber war."[2] Er fordert den Novizen auf, sich den Scheich immer in der schönsten Figur und Gestalt vorzustellen, in der er ihn je gesehen habe,[3] oder wenn der Scheich gar keine Schönheit aufzuweisen habe, sein Bild zu schönen, indem er es in der Vorstellung mit göttlichen Lichtstrahlen schmücke.[4] Ein Weitgereister, so berichtet er, habe einen Scheich kennengelernt, der als Ersatz einen hübschen, anmutigen Jüngling in die Mitte seiner Schüler gesetzt und ihnen befohlen habe, sein Gesicht zu betrachten. Dazu habe er einen Aufseher bestellt, Unzulässigkeiten zu verhüten.[5] Dies also außerhalb der Naqšbandiyya. Aḥrār hielt solche Dinge für höchst tadelnswert und gefährlich.[6] Aḥmad-i Ġazzālī soll einmal überrascht worden sein, wie er allein abwechselnd einen Jüngling und eine Rose betrachtete.[7] Der Umgang mit schö-

1 *Rašaḥāt* 480, 12–16.
2 *Asmār ul-asrār* 313, 13–17.
3 *Ḫātima* 122, Nr. 218.
4 *Ḫātima* 75, Nr. 112.
5 *Ḫātima* 159, Nr. 300.
6 *Rašaḥāt* 453, ult.–454, 8.
7 Ritter: *Meer der seele*, 473. Trimingham: *Sufi orders*, 212, Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000163

nen Jünglingen in der Ṣūfik ist aber ein anderes Gebiet. Da sind die Rollen vertauscht: Der Scheich ist der Liebende und der schöne Junge steht zwischen ihm und Gott.[1] In einer Moghulszene in Kaschmir sitzt der Prinz Dārāšukōh vor seinem Qādirīscheich Mullā Šāh (gest. 1069/1658–59) und sagt zu ihm: Ich habe noch kein Gesicht mit dieser Fröhlichkeit, Freude, Frische und Lichtfülle erblickt. Der Meister erwidert: Und wir haben noch keinen mit so schönem Gesicht wie dich gesehen.[2] Hier gibt die heitere religiöse Glückseligkeit des Meisters den Ton an. Wahrscheinlich war es nicht allen Scheichen gleichgültig, wie ihre Novizen aussahen. Aber der Čištī Gēsūdarāz glaubt, in einem schönen Novizen ein Element, das Störungen in der Gesellschaft hervorrufen kann oder unter dem er selber zu leiden haben würde, zu erkennen, und beglückwünscht einen Novizen, der nicht so gut aussieht und dafür auch nicht belästigt wird.[3] Als ein Schüler Aḥrārs die These vertrat, ohne Lusttrieb auf schöne junge Männer zu blicken sei nichts Ungesetzliches, gestand Aḥrār: „Ich kann ohne Lusttrieb nicht hinsehen. Woher kannst du das?“[4] Die Bedenken waren schon längst von Sittenrichtern wie Idrīs b. Baydakīn at-Turkumānī (frühes 8./14. Jh.) angemeldet worden: „Händedruck mit einem schönen Knaben und Anblicken eines solchen ist bei den Theologen umstritten“, schreibt er. „Einige verbieten, einen schönen Knaben ohne Not anzublicken, sei es mit oder ohne Lusttrieb, aus Furcht vor den Gefahren und weil schöne Knaben so viel wie Frauen sind. Andere verbieten es nur bei Lusttrieb.“[5] Aber auch der Schüler befand sich auf schwankendem Grund und hatte die Grenze zu kennen, die er nicht überschreiten durfte. Ǧāmī sagte: Auf höhere Enthüllungen und Wunder ist kein Verlaß. Aber kein Wunder ist besser als das, daß ein Armer im Umgang mit einem Reichen eine Beeindruckung und eine Anziehung erfährt und einen Augenblick sich selbst verliert.

---

1 Näheres ausführlich bei Ritter: *Meer*, 434–503.

2 *Sakīnat ul-awliyā* 174, 9–12.

3 *Ḥātima* 135, ult.–136, 1.

4 *Rašaḥāt* 559, 4–5.

5 Turkumānī: *Al-luma‘ fī l-ḥawādiṯ wa-l-bida‘*, ed. Ṣubḥī Labīb, 1, 282, 13–16. Weiteres Material ib. 1, 233, 10–238; 243, 11–245; 260, 17–263, 12; 284, 4–5. *Awrād ul-aḥbāb* 2, 113–115. *Ein Knigge für Sufi's*, RSO 32, 1957, 519–520/de Beaurecueil BIFAO 59, 1960, 223 (franz.)/238 (pers.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000164

Ein Freund, durch dessen Anblick du dich aus der Gewalt verlierst,
ist besser, als daß du unter seinem Fuß erniedrigt wirst.
Trinkst du auch keinen Wein aus dem Becher seines Karneols (=Mundes),
so wirst du doch durch das Liebäugeln seines trunkenen Auges trunken.[1]

Ǧāmī meint zunächst nur, daß man von Gott keine Wundertaten oder Wundergaben erwarten soll, und drückt das allegorisch aus mit einer Liebesszene. Aber diese Allegorie ist selber wieder eine Wirklichkeit, die sich eben auch in Grenzen halten sollte.

Wie gut, möchte man ausrufen, daß im Islam Geschlechtertrennung herrscht! Die Ansprechbarkeit der beiden Geschlechter aufeinander auf der einen und bei der Naqšbandiyya nun noch die *rābiṭa* auf der andern Seite, was würden die für Unheil anrichten, wenn die Geschlechter nicht getrennt aufträten? Wir stoßen damit aber auch auf einen der Gründe, warum die *rābiṭa* in der geschilderten Form überhaupt entstehen konnte. Das Fehlen der Geschlechtermischung in der islamischen Gesellschaft war ihre Voraussetzung. Nur so und unter der Bedingung, daß der Meister als ein Priester und in Gott entwordener Heiliger verehrt wurde, schien die Gefahr einigermaßen gebannt. Einigermaßen! Denn wenn der Novize davor gewarnt werden muß, die Liebe seines Scheichs zu einer ihm nicht angetrauten Frau oder einem Jüngling von der schlechten Seite aufzufassen, und aufgefordert wird, sich vorzustellen, daß dem Scheich ein Bild, das er in höheren Welten erblickt habe, nun in irdischer Gestalt begegnet sein könnte, der Scheich selbst das aber bei einem Novizen nicht dulden darf[2], so zeichnet sich darin die alte Ordnung ab, nach der das, was der eine hat, der andere nicht auch haben darf, damit die Kirche, lies Moschee, im Dorf bleibt, und zugleich die Mystikerordnung, nach der etwas, was unter höherem Aspekt geschieht, nicht gleich ist wie das gleiche, wenn es auf niedrigerer Ebene getan wird.[3] Man ist über-

1 Zitate aus ʿAlīšīr Nawāʾī und Lārī bei ʿAlī Aṣġar-i Ḥikmat: *Ǧāmī*, 156.

2 Gēsūdarāz: *Ḫātima*, 98, Nr. 155.

3 Gewissermaßen in Umkehrung des unechten Ḥadīṯes: ‚Die guten Taten der Frommen sind die schlechtenTaten der Erzengel', da hier die Höheren sich alles erlauben und die Niedrigen sich zusammennehmen müssen. — Die Bevorteilung des Meisters vor dem Schüler läßt sich mit vielen Verordnungen der Ṣūfik belegen. Man darf vom Scheich keine Wundertaten verlangen. Man darf ihm keine direkten Fragen stellen. Man darf nicht erwarten, daß er Klausurerlebnisse des Novizen auf übersinnlichem Wege schon selber kennt, usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000165

rascht zu lesen, daß doch eine Amme mehrfach Muḥammad al-Bāqī als Novizin angeboten, aber nicht angenommen wurde.[1] Nach einem zufälligen Besuch bei ihm soll sie zuerst in einen ekstatischen Zustand und schließlich in Bewußtlosigkeit gefallen sein. Nachher wußte sie nur noch, daß sich ihr Bāqī Stunde um Stunde „mit seiner eindrucksvollen und wunderbaren Gestalt" vor die Augen gestellt habe, sie dann aus der Seele gerissen worden sei und ihr Herz jetzt nichts als ‚Gott, Gott' sage.[2] Was hätte eine Frau, die so empfindlich auf *rābiṭa* ansprach, im Noviziat tun sollen? Wie hätte sich Bāqī benommen? Auf welche Methode hätte er sie verwiesen? Ein Zweifel kann aber nicht bestehen, daß die Naqšbandiyya in Indien auch Novizinnen aufnahm, sonst hätte die Amme von Anfang an nicht hoffen können, bei Bāqī geschult zu werden. Und Bāqī hatte Schülerinnen.[3] Von angeschlossenen Frauen hören wir auch sonst, sogar von Scheichinnen, doch nichts davon, daß sie *rābiṭa* gemacht oder verordnet hätten.[4] Sirhindī stellte für die Aufnahme von Novizinnen einige Bedingungen, darunter die, daß man ihnen dabei nicht die Hand drücke (was allgemein zu vermeiden gesucht wurde)[5], und daß sie ihre weiblichen Schwächen, wie Verehrung fremder Gottheiten und niedriger Geister, Diebereien, Seitensprünge, Verleumdungen, Schwindeleien u. a. ablegten.[6] Ǧān-i ǧānān, genannt Maẓhar (gest. 1195/1781), überantwortete die Aufnahme von Frauen und deren Erziehung seiner Ehegattin.[7] Und so hielt es auch Muḥammad Amīn al-Kurdī, der diese Aufgabe ebenfalls einer seiner Gattinnen oder einer nahen weiblichen Verwandten *(maḥram)* übertrug.[8] Scheichnachfolge *(ḫilāfat u saǧǧāda-i mašāyiḫ)* war den

1 Kišmī 18, 4 v. u.–apu. Hiervor S. 82.

2 Kišmī 19, 6–8. Hiervor S. 82.

3 Rizvi in *Naqshbandis* 164. Von männlicher Seite hatte aber auch ein indischer Kaiser, wie Awrangzēb (1068–1118/1658–1707), der Lehre von der Herzensbindung an den Meister zu folgen und die entsprechenden Erfahrungen zu machen; Friedmann in *Naqshbandis* 218.

4 Beispiel für eine ausgebildete Mystikerin in *Maqāmāt-i maẓhariyya* 87, 9–16.

5 *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 351–352. Carl W. Ernst: *Eternal Garden*, 128–129. Auch Šāh Kalīmullāh (gest. 1142/1729); Rizvi: *Shāh Walī-Allāh*, 369.

6 *Maktūbāt* 2, III, Brief 41. Rizvi: *Shāh Walī-Allāh*, 321–322. Friedmann: *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, 70.

7 Rizvi: *Shāh Walī-Allāh*, 320–321.

8 *Tanwīr al-qulūb*, Einleitung 50, 16. Weiteres *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 354–356. *Fawāʾid ul-fuʾād* 35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000166

Frauen sonst gewöhnlich versagt.[1] Šams-i Tabrēzī erwartete von einer Frau als Scheichin gar nichts, oder, sagte er: es kommt etwas Kaltes heraus, d. h. es kommt schon etwas heraus, aber beim Mann besser, oder: es kommt nichts Kaltes und nichts Warmes heraus. Verschärfend erklärte er: Wenn Fāṭima oder Ā'iša als Scheichinnen aufgetreten wären, hätte er den Glauben an Mohammed verloren. Wenn Gott einer Frau die Türe öffne, bleibe sie (als richtige Frau) still und zu Hause. Die Frau gehöre an ihre Arbeit und hinter ihre Spindel.[2]

Doch die Liebe zum Meister, die die *rābiṭa* forderte, sollte eigentlich eine Liebe zu Gott sein. Sie sollte daher auch vor unerwünschten Neigungen schützen können. So vermochte die Liebe zu Aḥrār bei einem Schüler die Neigung zu einem Freund zu verdrängen, und als sie wiederkam, sagte Aḥrār zu ihm nur: Was hast du weiter mit diesem Burschen? Wir haben ihn doch ausgeschaltet. Aḥrār hatte das Schwanken im Innern seines Schülers sofort gespürt.[3]

Hellmut Ritter hat eindrücklich dargestellt, wie da und dort in der Ṣūfik die Ansicht durchbricht, daß die Liebe zu Gott in der Vorschule der profanen Liebe eingeübt werden könne.[4] Der indische Naqšbandī Mīrzā Ǧān-i ǧānān, genannt Maẓhar, im 12./18. Jh., wiederholt diese alte Lehre, wenn er fragt: „Wie sollte einer, der seine Augen und sein Gesicht nicht auf den Boden der Selbsterniedrigung in der (gewöhnlichen) Liebe gedrückt hat, die Wonne des Verlangens in einem Fußfall kennen, den der Beter laut Ḥadīṯ zu Füßen Gottes verrichtet?“[5] Die Liebe zum Scheich in der *rābiṭa* bildet sozusagen eine Zwischenform zwischen den beiden Extremen, der irdischen und der himmlischen Liebe, verklammert sogar die eine mit der andern, da der Scheich für den Jünger genau so oder noch mehr die Fassade Gottes repräsentiert wie der schöne Jüngling für die religiöse Ästhetik und Symbolik des Scheichs. Dies widerspricht zwar dem zweiten der zehn mosaischen Gebote und einem der höchsten Grundsätze des Islams, scheint sich aber als ein vorteilhaftes Gerüst zum Aufbau eines bestimmten mystischen Seelenlebens erwiesen zu haben.

---

1 *Siyar ul-awliyā* 201, 16–18.

2 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 2, 157, unten–158, 1.

3 *Rašaḥāt* 558, 3–10.

4 *Meer der seele* 436 ff.

5 *Maqāmāt-i maẓhariyya* 23, 10–11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000167

In einer vornaqšbandischen Geschichte findet aber auch die äußere Häßlichkeit ihre Verteidigung und hohe Bewertung, nämlich als Schutzmaßnahme, mit der Gott seine Lieblinge versehen kann, wenn er sie aus Eifersucht ganz für sich selber behalten will. Dies erfährt ein häßlicher Mann aus dem Spiegel, in dem er seine unansehnliche Fratze erblickt.[1]

Die naqšbandische *rābiṭa* ist als eine Bedingung gedacht, die der Novize gegenüber dem Meister zu erfüllen hat. Die Bedingung, die der Meister dafür zu erfüllen hat, ist die Erziehung, mit der er ihn zur Vollkommenheit bringen soll. Die Liebe wird also einseitig verlangt, und diese Einseitigkeit entspricht genau dem Schema, nach dem Aḥmad-i Ġazzālī (gest. 520/1126 oder 517/1123) seine Gedanken über die Liebe entworfen hat: hier der Liebende, dort der Geliebte und dazwischen die Liebe, die vom Liebenden zum Geliebten läuft und nicht umgekehrt und nicht gegenseitig ist. Im Schema ist daher der positive Pol der Spannung nur auf seiten des Subjekts und der negative stets auf seiten des Objekts. Die damit von vornherein verhinderte parteiische Bevorzugung eines Schülers durch den Meister bildet für den Theoretiker, der in diesem Schema denkt, kein Thema. Doch vergißt Aḥmad-i Ġazzālī nicht die Möglichkeit, daß der Geliebte, der im Schema immer der zweite von beiden ist, doch einmal den Liebenden liebt. Dann handelt es sich, wie Aḥmad sagt, um eine Spiegelung der Liebe des Liebenden im Geliebten.[2] Vielleicht darf man daraus schließen, daß der Geliebte den Liebenden nur so lang liebt, als ihn dieser liebt und er dessen Liebe spürt. Aḥmad gibt aber zu, daß am Anfang auch die Anziehung des nachmaligen Geliebten stehen und insofern der zweite in diesem Verhältnis auch der erste sein könne, wie es nach Sure 5, 54 „Die er liebt und die ihn lieben" bei der Liebe zu Gott ja der Fall sei.[3] Auch das würde zu den Vorausset-

1 Aḥmad-i Samʿānī: *Rawḥ ul-arwāḥ*, 158, 21-ult.

2 Aḥmad-i Ġazzālī: *Sawāniḥ*, ed. Hellmut Ritter, Bibliotheca Islamica 15, Leipzig 1942, faṣl 21, Nr. 2–3/übersetzt und erläutert von Richard Gramlich: *Ahmad Ghazzali: Gedanken über die Liebe*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Wiesbaden 1976, Abschnitt 21, Nr. 2–3.

3 Aḥmad-i Ġazzālī: *Sawāniḥ*, ed. Hellmut Ritter, Bibliotheca Islamica 15, Leipzig 1942, faṣl 21, Nr. 2–3/übersetzt und erläutert von Richard Gramlich: *Ahmad Ghazzali: Gedanken über die Liebe*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Wiesbaden 1976, Abschnitt 21, Nr. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000168

zungen unserer *rābiṭa* passen. (Vgl. hiernach S. 303 f., am Schluß der zweiten Abhandlung)

Dem Schema fügt sich auch das Verhältnis der kosmischen Lichter untereinander in der Bescheinungsphilosophie *(ḥikmat al-išrāq)* des Yaḥyā s-Suhrawardī (hingerichtet 587/1191). Da „beherrscht“ immer das höhere Licht das niedrigere und „liebt“ das niedrigere das höhere.[1]

1 Henry Corbin: *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi* (Opera metaphysica et mystica II), Bibliothèque Iranienne 2, Teheran-Paris 1952, 135–137. Corbin: *En Islam iranien*, Paris 1971–72, II, 65, 107, 121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000169

6. Das Recht des Meisters auf die *rābiṭa* des Schülers

Schüler als Stellvertreter des Lehrers

Die geringeren Anforderungen, die der *ṭarīq-i rābiṭa* an die selbständige Arbeit und den Intellekt des Schülers stellte, dürfen nicht überschätzt werden, denn bei ernsthaften Anwärtern auf das Scheichtum wird diese Methode nur im Verband mit den härteren Arbeitsgängen Gottesgedenken *(ḏikr)* und innere Beobachtung *(murāqaba)* durchgeführt worden sein. Aber auf der andern Seite stand die Gefahr der allzu einseitigen Abhängigkeit von der Person des Scheichs, die die Liebesbeziehung zu ihm mit sich brachte. Beides spitzte sich zu der Frage zu: Wann darf der Lehrer vom Schüler die *rābiṭa* verlangen? Und das ist eine Frage nicht nach dem Schüler, sondern nach dem Lehrer.

Wir kennen aus der Ṣūfik viele Beispiele dafür, daß Scheiche ihre Novizen zu einem Kollegen zur Ausbildung oder zu einer Art seelenärztlichen Behandlung fortschickten. Ein klarer Fall sind Kubrās Wanderjahre.[1] Wir hören aber auch immer wieder, daß Lehrer ihre Erziehungsaufgaben wegen Überlastung oder aus anderen Gründen vorübergehend oder für immer einem Stellvertreter übertrugen. Diese Stellvertreter kamen nicht von außen, sondern wuchsen dem Meister in seiner eigenen Schülerschar heran, waren Fortgeschrittene, die aber noch nicht abgeschlossen hatten und noch nicht auf eigene Rechnung praktizierten.[2] Der bekannte Jünger Kubrās, Raḍī ud-dīn ʿAlī-i Lālā (gest. 642/1244), trug den mißverständlichen Beinamen Lālā nicht im Sinn einer Apposition, bezogen auf ihn selbst, sondern als Erbteil seines Vaters Saʿīd, also als Patronymicum im Sinn von „Sohn des Lālā", was persisch im Genetiv angehängt sein kann, denn Saʿīd war von Yūsuf-i Hamaḏānī (gest.

---

1 *Fawā'iḥ*, Einleitung 13–40. Simnānī: *Opera minora*, 172.

2 Vgl. *ḥalpa* bei Martin Hartmann: *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen*, Bd. 1, VI–X: *Ein Heiligenstaat im Islam: Das Ende der Caghataiden und die Herrschaft der Choǧas in Kašgarien*. Berlin 1905, 195, Anm. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000170

535/1140–41) in Marw zum Aufseher *(raqīb)* seiner Schüler ernannt worden und *lālā* hieß dort „Aufseher".[1] Ḫwāǧa-i Naqšband übergab einen großen Teil seiner Jünger seinem Schüler und Schwiegersohn ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār zur weiteren Ausbildung und sagte, ʿAlāʾ ud-dīn habe ihm die Last nun sehr viel leichter gemacht.[2] Unter denen, die so zu ʿAlāʾ ud-dīn kamen, war ein Ḥusām ud-dīn-i Pārsā. Er sei dann von ʿAlāʾ ud-dīn bis zu der Reife gebracht worden, daß er andere ausbilden konnte.[3] ʿĀrif-i Dēg-garānī „unterstellte" vor seinem Tod Ḫwāǧa-i Naqšband einem andern seiner Jünger, dem berühmten Muḥammad-i Pārsā[4], obwohl Naqšband später gesagt haben soll, er selbst habe Pārsā auf den beiden Wegen „Hinanziehung" und „Schreiten" erzogen.[5] Muḥammad-i Pārsā galt dann als der zweite Nachfolger Naqšbands (nach ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār). Hier scheinen Jünger eines und desselben Lehrers ihre Rollen als Erzieher und Zögling untereinander selbst verteilt zu haben.[6]

Nicht alle, die ein Scheich einem seiner Schüler zur weiteren Ausbildung übergab, gehorchten. Muḥammad al-Bāqī (gest. 1012/1603) in Delhi unterrichtete seine Schüler je nach ihrer Art und Begabung verschieden. Wo er starke Liebesfähigkeit entdeckte, bevorzugte er den *ṭarīq-i rābiṭa*, in andern Fällen den „Herzens*ḏikr*", d. h. das stille naqšbandische Gottesgedenken, bei einigen mit der Formel des Glaubensbekenntnisses, bei andern mit dem bloßen Namen ‚Gott'. Ein schon etwas Fortgeschrittener, der zugewandert war und erwartet hatte, der anspruchsvollen inneren Beobachtung oder Versenkung *(murāqaba)* zugeteilt zu werden, wehrte sich gegen die Zumutung, sich das Bild Bāqīs zu vergegenwärtigen und mit der *rābiṭa* vorliebzunehmen. Aber schon nach zwei Tagen wurde er vom

---

1 *Fawāʾiḥ*, Einl. 41, Anm. 1. Simnānī: *Opera minora*, 3–4. *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik* 553, Anm. 36. Lālā kann aber auch Eigenname sein. Ṣalāḥ b. Mubārak-i Buḫārī: *Anīs uṭ-ṭālibīn*, 286, ult.

2 Ǧāmī 394/*Rašaḥāt* 142–143. *Mawāhib sarmadiyya* 145.

3 *Rašaḥāt* 166, 2–7. Ġulām Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-asfiyā*, 1, 567–568, behauptet, das sei erst nach Naqšbands Tod geschehen. Das übernimmt Malik Muḥammad Iqbāl in der Einleitung seiner Ausgabe von Muḥammad-i Pārsās *Qudsiyya* 106, unten.

4 *Rašaḥāt* 89, 2–6. *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 70.

5 *Rašaḥāt* 104, ult. *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 70.

6 Weiter wäre noch aufzuführen der Qādirī von Lahore Miyānǧīw (gest. 1045/1635). Er übergab einen Teil seiner Novizen seinem Schüler Mullā Šāh (gest. 1069/1658–59); Dārāšukōh: *Sakīnat ul-awliyā*, 146, 6–8; 155, 14–15. Mullā Šāh wiederum trat einen Teil seiner Novizen seinem Schüler Mullā Sangīn ab (ib, 177, 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000171

Bild und vom „höheren Bezug" *(nisbat)* so gepackt, daß er trotz seiner Festigkeit *(tamkīn)* und seinem Alter eine zwei Ellen hohe Elevation erlebt haben soll, nach allen Seiten anschlug und von den jungen Leuten, die ihn ergriffen, nicht festgehalten werden konnte.[1] Als Bāqī später seine ganze Schülerschar, sozusagen wie in einem Totalausverkauf oder in einem Erbgang, seinem begabten Jünger Sirhindī überließ und jeden einzeln verabschiedete, erlaubte sich ein ʿAlide, von einem Schüler Sirhindīs aufgestachelt, zu sagen, seine Gebetsrichtung bleibe Bāqī, wie tüchtig Sirhindī auch sei. Bāqī wollte sich diesen Ungehorsam nicht gefallen lassen. Aber Sirhindī zeigte Verständnis und ließ ihn bei Bāqī. Nach dessen Tod erbat sich der ʿAlide dann allerdings Aufnahme bei Sirhindī und erhielt sie.[2] Aus der Versicherung Bāqīs gegenüber dem ʿAliden, daß Sirhindī eine Sonne sei, in der Sternchen wie er verschwänden, geht hervor, daß hier neben der Liebe und Treue zum gewohnten Meister auch die Frage der Qualifikation aufgeworfen wurde. Der Schüler Sirhindī schien nicht allen von vornherein dem Lehrer Bāqī gewachsen, und Bāqī war schön. Schon Sirhindī hatte jedoch nichts dagegen, wenn ein Vollkommener einen Unvollkommenen ermächtigte, andern die Ṣūfik beizubringen. Naqšband habe Yaʿqūb-i Čarḫī, bevor dieser den Grad der Vollkommenheit erreicht hatte, dazu aufgefordert mit den Worten: „Yaʿqūb, was von mir zu dir gelangt, das gelange gleich von dir weiter zu den Leuten! Später wirst du dich vervollkommnen bei (meinem Schüler) ʿAlāʾ uddīn-i ʿAṭṭār." Das gehe zwar gegen die allgemeine Regel, die einen Unvollkommenen vom Lehren ausschließe, könne aber doch erlaubt sein, wenn die Hand des Vertreters als die Verlängerung der Hand eines Vollkommenen und Vervollkommnenden betrachtet werden dürfe.[3] Hier wäre der Unvollkommene immerhin ein willenloses Werkzeug des Vollkommenen, das nichts verpfuschen würde. Sirhindī bleibt grundsätzlich zwar bei dem Satz, daß Leute, die noch nicht die Vollkommenheit erreicht haben, nicht Zwischenglied *(wāsiṭa)* für die Vervollkommnung an-

1 Kišmī: *Zubdat ul-maqāmāt*, 17.

2 Kišmī 330, 3–331, 3. Kurze Anspielung darauf in *Mawāhib sarmadiyya* 182, 1–4. Ein verwandter Vorfall ereignete sich nach Muḥammad al-Bāqīs Tod. Er stand im Zusammenhang mit einer Gruppe, die Sirhindī nicht folgte. J. ter Haar: *Follower and Heir*, 42–46.

3 *Bahǧa saniyya* 44, 3–12. Der Passus entspricht einer Stelle bei ʿAbduṣṣamad-i Hamadānī: *Baḥr ul-maʿārif*, 199, 5–7; zit. Gramlich: *Derwischorden*, II, 212.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000172

derer sein können,[1] räumt aber ein, daß Novizen auf allen Stufen, die sie überstiegen, überhaupt immer erst zur Hälfte vollkommen seien und die Erteilung der „Ermächtigung" *(iǧāzat)* nicht von ihrer absoluten Vollkommenheit abhängig gemacht werden könne. Das sei zwar ein Widerspruch, aber wenn der Scheich einen solchen noch mangelhaft Ausgebildeten zum Stellvertreter *(nā'ib)* ernenne und dessen Hand für seine eigene erkläre, setze sich dessen Unvollkommenheit nicht weiter (auf die Schüler) fort.[2] Trotzdem führt noch 150 Jahre später sein Enkelschüler Ǧān-i ǧānān in Delhi bewegliche Klage gerade darüber, daß die Mode aufgekommen sei, die Zöglinge zu früh auf eigene Füße zu stellen, denn das Bild ihres jeweiligen Meisters sollte sich nicht nur oberflächlich in ihnen spiegeln, sondern sollte sich in sie eingraben und sie umformen und verwandeln können, da das bloße Spiegelbild nichts Bleibendes sei, sondern mit der Abwesenheit des Meisters sich wieder verschleiere.[3]

Das *rābiṭa*-Monopol des Mawlānā Ḫālid

Es ist wohl möglich, daß diese Bedenken und Warnungen Ǧān-i ǧānāns über seinen Schüler und Biographen Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī, der sie uns mitteilt, an dessen kurdischen Schüler Ḍiyā' ad-dīn Abū l-Bahā' Ḫālid b. Ḥusayn gekommen sind, der 1224/1809 auf dem Landweg nach Delhi gereist war und sich bei ihm in die Naqšbandiyya muǧaddidiyya, also den naqšbandischen Suborden Sirhindīs, hatte einweihen lassen. Von 1226/1811 an war er wieder im Westen und vereinigte nun in sich die ihm von Dihlawī übertragene Generalnachfolge für die fünf Orden Naqšbandiyya, Qādiriyya, Suhrawardiyya, Kubrawiyya und Čištiyya. Aus der Klage über die angedeuteten Mißstände zog er aber nicht die Folgerung, die wir erwarten würden, nämlich die geeigneten Anwärter auf das Scheichtum zu suchen und heranzubilden, sondern — umgekehrt — entfaltete unter den bestehenden Verhältnissen mit Hilfe von Jüngern, denen er keineswegs das volle Vertrauen schenkte, eine weitverzweigte Propagandatätigkeit. Als Ḫālid sich entschloß, auch in Istanbul,

1 *Maktūbāt*, Brief 1, 287, pers. 1, 555, 1–3/arab. 1, 318, 4 v. u.–apu.
2 *Mabdaʾ u maʿād* 50, 13–51, 4.
3 *Maqāmāt-i maẓhariyya* 114, 12–19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000173

wo es schon Naqšbandiyya gab,[1] Fuß zu fassen, stellte er den Anwärtern auf die Leitung dieser wichtigen Missionsstation sieben Bedingungen. Der einzige, der sich zu ihrer Erfüllung bereit erklärte, war ein ʿAbdalwahhāb as-Sūsī. Er hielt sich jedoch in Istanbul bald nicht mehr daran. Außerdem mißachtete er, als noch nicht Bevollmächtigter, eine Warnung, von Jüngern *rābiṭa* mit sich statt mit Ḫālid zu verlangen oder zu gestatten. Ḫālid erfuhr den Verstoß gegen die eingegangenen Verpflichtungen, wozu auch gehörte, den Verkehr mit hohen Personen zu meiden, und setzte ihn ab. Einige Schreiben an Sūsīs Gemeinde enthalten die Mitteilung über seine Entlassung und Ausstoßung aus dem Orden.[2] Nachfolger Sūsīs in Istanbul wurde ein Aḥmad al-Aġribūzī.[3] Sūsī seinerseits verfaßte eine Schmähschrift gegen Ḫālid mit Anklagen wegen angeblicher Ungesetzlichkeiten. Ein anderer verteidigte Ḫālid in einer Schrift mit dem Titel *Sall al-ḥusām al-hindī li-nuṣrat Mawlānā Ḫālid an-Naqšbandī* „Das indische Schwert, gezückt zur Unterstützung des Mawlānā Ḫālid an-Naqšbandī".[4] Nach einer unsicheren Berichterstattung soll er später wieder Aufnahme gefunden haben, aber bald darauf gestorben sein.[5] Eine zweite Affäre der gleichen Art, diesmal ausdrücklich und ausschließlich als *rābiṭa*-Vergehen gekennzeichnet, ließ sich friedlich beilegen. Ḫālids tüchtiger und verdienstvoller Schüler Ismāʿīl aš-Širwānī (gest. um 1277/1860–61 in Amasya) beging den Fehler, einigen seiner Novizen zu befehlen, mit ihm *rābiṭa* zu machen, obwohl auch er die Befugnis dazu

---

1 Algar in *Naqshbandis* 17–18. Algar: *Devotional Practices*, 209–211. Dina Le Gall: *Missionaries, pilgrims and refugees: the early transmission of the Naqshbandiyya to the Ottoman lands*, in: Hassan Elboudrari (ed.): *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, IFAO Kairo 1993, 226, 229, 231, 233.

2 Ṣāḥibzāda in einer Anmerkung zu *Ḥadīqa nadiyya* 68, unterer Rand. *Buġyat al-wāġid* 121–131 (17., 19., 20., 21. Brief). Die Briefe erwähnen die *rābiṭa* nicht. Es ist Ṣāḥibzāda, der davon spricht. In *Buġyat al-wāġid* 121–125 teilt Ṣāḥibzāda in der Anmerkung die sieben Bedingungen Ḫālids mit. Auch darin fehlt jede Angabe über die *rābiṭa*. *Ḥadāʾiq wardiyya* 232–233. *Anwār qudsiyya* 233–234. Abu-Manneh in *Naqshbandis* 296. Halkawt Hakim 161.

3 *Anwār qudsiyya* 261, unten. *Ḥadāʾiq wardiyya* 260, 1. In *Buġyat al-wāġid* 159, unten (in der Überschrift) wird Aġrībūzī geschrieben. Es wird sich um einen Ort zwischen Sıvas und Erzincan handeln, den die Karte der Brüder Pizigani 1367 als Agreboce verzeichnet: Franz Taeschner: *Das anatolische Wegenetz*, II, 8. Algar: *Devotional Practices*, 211.

4 Ṣāḥibzāda in *Ḥadīqa nadiyya* 68, Rand, letzte Zeile. *Anwār qudsiyya* 234, 20–23.

5 ʿAbdulġanī b. Abī Saʿīd al-ʿUmarī: Titellose Vita des Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī und einiger seiner Schüler, im Anhang zu *Maqāmāt-i maẓhariyya* 181, 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000174

von Ḫālid noch nicht erhalten hatte. Ḫālid schickte ihm einen scharfen Verweis. Darin heißt es, daß jemand, der seinem Dasein noch nicht entworden sei, mit *rābiṭa* niemand zum Entwerden bringe, sondern nur manchen ins Verderben stürze. Außerdem würde erwartet, daß Stellvertreter sich gelegentlich bei ihrem Vorgesetzten meldeten oder sich mit ihm besprächen. Jedenfalls aber könne nur ein wirklicher Scheich Zwischeninstanz *(wāsiṭa)* zwischen dem Novizen und Gott sein. „Lehrt niemand die *rābiṭa* mit eurem eigenen Bild und ernennt niemand zu einem *ḫalīfa* ohne meinen Befehl, geschweige denn, daß ihr die *ḫulafā'* in eurer Umgebung wie Erzincan und Bitlis bedrängtet!" Širwānī ließ sich belehren. Er war den Muslimen vor allem im kaspischen Gebiet von großem Nutzen, in Kazan, im Kaukasus, in Daghestan, in der Tatarei usw., und hatte vortreffliche *ḫulafā'*, zählen doch unter sie Leute wie Fawzī Mullā und Šāmil ad-Dāġistānī.[1] In den Briefen an Sūsīs Anhänger wurde auf das grundsätzliche Verbot der *rābiṭa* und auf Sūsīs angebliches Ränkespiel und seine Absetzung aufmerksam gemacht. In dem Brief an Širwānī erinnert Ḫālid an das Fehlen der Voraussetzung für *rābiṭa*: der Vollkommenheit, die ihm von Ḫālid hätte bezeugt sein müssen. Wenn Ṣāḥibzāda immer wieder erzählt, daß Ḫālid dem oder jenem seiner Schüler die *ḫilāfa muṭlaqa* übergeben habe,[2] so muß darin die *rābiṭa* ausgenommen gewesen sein. Aber keiner der uns erhaltenen Lehrbriefe Ḫālids enthält eine Bemerkung zur Einschränkung der *rābiṭa*. Im übrigen verdanken wir diesem Ṣāḥibzāda, der ein Neffe Ḫālids war, mancherlei Angaben über damalige Vertreter Ḫālids in Damaskus und Istanbul und über Er-

1 Ṣāḥibzāda in einer Anmerkung zu *Ḥadīqa nadiyya* 79–80. Der programmatische Satz *Ḥadīqa* 79, apu. auch in *Nūr al-hidāya* 39. *Buġyat al-wāġid* 174–177 (45. Brief), mit ausführlicher Anmerkung, in der das ungefähre Todesjahr Ismā'īls mit dem Jahrzehnt 1270/1853–54 angegeben wird, falls *fī ġuḍūn sanat 270* das heißen kann oder soll. *Anwār qudsiyya* 261, 25–27. *Baḥġa* 42, 18–29. *Sa'āda abadiyya* 24–25. Abu-Manneh in *Naqshbandis* 296, 302. Algar in *Naqshbandis* 36, 52, 144. Marius Canard: *Chamil et Abdelkader*, AIEO 14, 1956, 231–256. Moshe Gammer: *Muslim Resistance to the Czar. Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London 1994. Über Ismā'īl s. Chantal Lemercier-Quelquejay: *Les tariqat au Caucase du Nord*, in *Les ordres mystiques dans l'Islam*, 37–48. Alexandre Bennigsen und Fanny E. Bryan in *The Encyclopedia of Religion* 7, 361a (s.v. Islam in the Caucasus). Bennigsen und Wimbush: *Mystics and Commissars*, 19.

2 *Ḥadīqa nadiyya* 70–81. Er soll einmal 67 *ḫulafā'* gehabt haben; Halkawt Hakim: *Mawlānā Khālid et les pouvoirs*, in *Naqshbandis* 362. Nach Hamid Algar brachte er es auf die Zahl von 116 *ḫulafā'*; in *Naqshbandis* 138.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000175

folge und Schwierigkeiten des Ordens, die wir aber hier, wo es nur um die *rābiṭa* geht, unerörtert lassen wollen.[1] Als Ḫālid 1242/1827, erst 49 Mond-/48 Sonnenjahre alt, in Damaskus an der Pest (oder Cholera) starb,[2] hinterließ er als seinen Nachfolger einen Mann, dem er das Recht auf die *rābiṭa* nie gegeben hatte: Ismāʿīl al-Anārānī, der aber noch im selben Jahr ebenfalls dahinschied.

Verteidiger von Ḫālids Monopol

Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī (gest. 1279/1862), Ḫālids Schüler und dritter Nachfolger in Damaskus,[3] suchte die Ansicht Ḫālids folgendermaßen zusammenzufassen: Ḫālid habe den Novizen die *rābiṭa* mit ihm selber nur auf Befehl seines Scheichs (Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī) und dessen Zeugnis für seine Vollkommenheit, seine Entwerdung und seinen (gottbegnadeten) Weiterbestand befohlen. Ḫālid habe aber keinem seiner Schüler je Vollkommenheit bescheinigt und daher auch keinen Schüler hinterlassen, mit dem man *rābiṭa* hätte machen können oder machen könnte. Er habe nie verschwiegen, daß er keinen Novizen habe, und immer betont, daß auch Ismāʿīl al-Anārānī nur ein halber sei.[4] Anārānī sei denn auch gestorben, ohne jemand die *rābiṭa* mit sich erlaubt zu haben. Auch dessen Nachfolger, ʿAbdallāh al-Harawī, habe nie-

1 Nachzulesen bei Abu-Manneh: *The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in Ottoman Lands*, WI NS 22, 1982, 1–36. — Im übrigen hatte in der gleichen Zeit im nilotischen Sudan auch die Mīrġaniyya (oder deren Suborden Ismāʿīliyya) Schwierigkeiten mit der Vollmachterteilung an Delegierte, deren Scheichschaftsrecht angefochten wurde. Wieso es dazu kam und ob oder wie weit es eine Zeiterscheinung war, wäre noch zu untersuchen. Bernd Radtke: *Lehrer — Schüler — Enkel*, Oriens 33, 1992, 110–111, 115.

2 Lebenslauf in *Ḥadāʾiq wardiyya* 223–258, *Anwār qudsiyya* 224–260, *Mawāhib sarmadiyya* 255–281. Die Angaben bei Brockelmann GAL S 2, 791 sind mehrheitlich unrichtig. Eine eingehendere Darstellung gibt Hamid Algar: *The Naqshbandī order*, SI 44, 1976, 147–148. Eine Außen- und eine Innenansicht von Ḫālids Grab in Damaskus bei M. van Bruinessen: *Agha, Shaikh and State*, auf einer Tafel zwischen S. 248 und 249.

3 *Ḥadāʾiq wardiyya* 265, 13–17.

4 In seinen letzten Äußerungen soll Ḫālid gesagt haben: Ich möchte, daß meine Nachfolger (oder Stellvertreter) nicht vom Entscheid Ismāʿīl al-Anārānīs abweichen. Ismāʿīl habe geantwortet: Ich möchte das nicht und eigne mich nicht. Ḫālid: Du hast recht. Die Sache ist so. Aber gerade dein Nichtmögen und dein Desinteresse ist der Grund dafür. *Buġyat al-wāǧid* 261, 3–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000176

mand gestattet, mit seinem Bild *rābiṭa* zu treiben. Diese Bescheidenheit nimmt sich Ḫānī zum Vorbild und läßt *rābiṭa* nur mit dem verstorbenen Ḫālid zu. Das lehnten hinwiederum, schreibt er, manche ab und verteidigten sich mit der für ihn unannehmbaren Behauptung, ein Toter kümmere sich nicht um die Lebenden. Das sei gegen die gesicherte Überlieferung, daß viele Männer (die sogenannten *uwaysīs*) vom Geist längst verstorbener Meister unterrichtet worden seien. Leider habe auch er, Ḫānī, Schüler, die *rābiṭa* mit sich machen ließen, und andere, die *rābiṭa* nach ihrem Tod mit sich gestatteten. An sich sei *rābiṭa* nichts anderes als ein Mittel, die religiöse Gleichgültigkeit und die Finsternis aus dem Herzen zu vertreiben und Einflüsterungen des Teufels abzuwehren.[1]

1254/1839, anderthalb Jahre nach Erscheinen der *Bahǧa saniyya*, der diese Verteidigung Ḫālids durch Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī (1253/1837) entnommen ist, stellt sich ihm sein Schüler Ismāʿīl b. ʿAlī ad-Dīwrīgī[2] aš-Šāmī al-Ḥanafī al-Māturīdī an-Naqšbandī al-Ḫālidī mit seiner Schrift *Tanḫīb* (?) *al-laʾālī fī tabyīn al-maʿālī* „Auslese der Perlen. Darlegung der hohen Tugenden"[3] zur Seite. Er kannte die *Bahǧa* und berief sich auf sie. Er berichtet frei, daß schon Ḫālid gewisse Leute seines Ordens, die Irrtümer begangen und seine Lehre verfälscht hätten, verstoßen und abgesetzt habe, ja daß sogar die meisten *ḫulafāʾ* in dieser Weise von ihm abgewichen seien.[4] Er erzählt, daß manche sich als die größten Scheiche aufgespielt, andere weltliches Ansehen gesucht hätten, vor allem aber, daß etliche sich angemaßt hätten, von eigenen Schülern mit sich *rābiṭa* machen zu lassen und sich zu verselbständigen. Dabei brauche doch jede Gemeinschaft ein Oberhaupt *(raʾīs)*, wie die Nachfolge des Propheten durch Abū Bakr und Abū Bakrs durch ʿUmar usw. zeige. Einige hätten offen erklärt, *murābaṭa* (in naqšbandischem Sinn) mit Ḫālid sei zu seinen Lebzeiten in Ordnung gewesen, nach seinem Tod aber habe jeder das Recht, seine Schüler mit sich in *rābiṭa* treten zu lassen, was dop-

1 *Bahǧa* 42, ult.–44, 12. Vgl. Abu-Manneh in *Naqshbandis* 297. — Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānīs Sohn Muḥammad b. Muḥammad al-Ḫānī soll nach dem Zeugnis seines Sohnes ʿAbdalmaǧīd (gest. 1318/1900) ebenfalls nichts geändert und *rābiṭa* nur mit Ḫālid gestattet haben; *Ḥadāʾiq wardiyya* 290, 21.

2 Dīwrīkī Gentilicium von türk. Divriği, wie ar-Rāsalwādī von Raʾs al-Wādī, šāfiʿī von Šāfiʿī, mahdiyya von Mahdī, Rudaynī von Rudaynī, Surmārī von Surmārī usw.

3 Hs. Göttingen Cod. Ms. Arab. 259, 10b–52b.

4 *Tanḫīb* 39b, 1–4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000177

pelt schlecht sei: erstens dauere die Machtausübung des verstorbenen Scheichs weiter und zweitens könne Vollkommenheit nur jemand beanspruchen, dem sie von einem andern Vollkommenen zugestanden worden sei. Einem Schüler die Erziehung anderer zu befehlen sei überdies kein „großer Befehl", sondern enthalte nur die Verbreitung der Naqšbandīregeln. Ausgießung und „Nährung" *(imdād)* komme einzig vom vollkommenen Erzieher. Schlage sie an, so sei es gut für Schüler und Lehrer. Mißrieten die Schüler, so sei das ihr Fehler.[1]

Dīwrīgī verteidigt also die Linie Ḫānīs, die für das Monopol Ḫālids auf die *rābiṭa* eintritt. Und Ḫānī hatte allen Anlaß, linientreu das Erbe Ḫālids zu verwalten, denn er bildete selbst ein Glied in der Kette der rechtmäßigen Nachfolger Ḫālids und hatte zudem, wie wir ebenfalls von Dīwrīgī erfahren, die Machenschaften einer Gegengruppe zu bekämpfen, die Muḥammad Naǧm ad-dīn, einen Sohn Ḫālids, auf den Teppich der Ordensleitung zu setzen beabsichtigte. Naǧm ad-dīn selbst (gest. 1270/1853–54) wies dieses Ansinnen freilich von sich und hielt Ḫānī die Treue.[2] Weiter ließ sich der jüngere Bruder Ḫālids, Maḥmūd al-ʿUṯmānī, genannt Ṣāḥib, der Vater des Ṣāḥibzāda, in Damaskus nieder und leitete dort ein zweites Zentrum des Ordens.[3] Ein drittes Zentrum entstand durch den Ausbau von Ḫālids Grabmal in Damaskus, das dessen Schüler Muḥammad al-Firāqī (gest. 1282/1860) verwaltete.[4]

Mutmasslicher Zweck des Monopols

Die abendländischen Beobachter haben von jeher in Ḫālid einen Reformer gesehen, der eine Straffung und Vereinheitlichung der Naqšbandiyya angestrebt habe. Schon A. Le Châtelier 1887 glaubte, daß Ḫālid die verschiedenen Elemente, in die der Orden sich zersplittert habe, in ein einziges Bündel in seiner Faust habe schnüren wollen. Er leugnet aber, daß er mehr erreicht habe als eine zeitweilige Oberherrschaft über die

1 *Tanḫīb* 48b–51a.

2 *Tanḫīb* 47b–48a.

3 Abu-Manneh in WI 22, 1982, 35, nach Ṣāḥibzāda in *Ḥadīqa nadiyya* 70–73. Vgl. hiernach S. 298 in der zweiten Abhandlung.

4 Abu-Manneh in WI 22, 35. Ṣāḥibzāda in *Ḥadīqa nadiyya* 80–81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000178

Naqšbandīgruppen in der Türkei, in Kleinasien, Syrien und Mesopotamien, und meint, daß seine hierarchische Organisation des Ganzen ihn nicht überlebt, sondern sich wieder in ihre Teile aufgelöst habe.[1] Ihm folgten Depont und Coppolani 1897[2] und J. Spencer Trimingham 1971[3]. Hamid Algar hat jedoch darauf hingewiesen, daß wenn auch später die einheitliche Leitung fehlte, die von Ḫālid eingeschlagene Richtung weitgehend beibehalten wurde und überall, bis zu den Ostindischen Inseln, zahlreiche Vertreter gefunden hat.[4] Aus der Naqšbandiyya muǧaddidiyya war eben doch eine Naqšbandiyya muǧaddidiyya ḫālidiyya erwachsen, und damit müssen die Anforderungen für die Berechtigung zur *rābiṭa* mit einem andern Scheich als Ḫālid erschwert, wenn auch kaum immer und überall anerkannt worden sein, wofür ja schon Ḫānī und Dīwrīgī Beispiele geben. Es erhebt sich nun die Frage: Waren die Strenge, mit der Ḫālid das Recht auf *rābiṭa* beschnitten hatte, und seine lebenslange Weigerung, auch nur einem einzigen seiner Jünger ein Zeugnis für die Berechtigung auszuhändigen, ein Schachzug, eine Vereinheitlichung der Naqšbandiyya durchzusetzen und den Orden ganz auf sich einzuschwören? Ich glaube, daß das der Fall gewesen sein könnte.[5] Man wird vielleicht die Gegenfrage aufwerfen: Hätte nicht eine große Zahl von Propagandazentren in einem weiten Raum mit freier *rābiṭa* der Verbreitung der Ideen der Hauptzentrale besser gedient als eine Einschränkung der dezentralen Tätigkeit? Darauf ist zu antworten: Ḫālid verbot seinen Vertretern nicht, ihren Anhängern die *rābiṭa* mit ihm zu treiben. Er verbot ihnen nur, *rābiṭa* mit sich selbst machen zu lassen,[6] und vielleicht nur,

1 *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887, 155–158.

2 *Les confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897, 527.

3 *The Sufi orders* 124.

4 *The Naqshbandī order*, SI 44, 1976, 148–150, und in *Naqshbandis* 37–38. Vgl. die Beiträge von Werner Kraus und Denys Lombard in *Naqshbandis* 691–715.

5 Hamid Algar ist davon überzeugt. *Devotional Practices* 218, unten. Ebenso Halkawt Hakim 160, 161–163 (S. 162 existiert nicht).

6 Halkawt Hakim 160 schreibt, Ḫālid habe seinen Stellvertretern *(ḫulafā')* nicht erlaubt, ihre Schüler mit sich (den *ḫulafā'*) oder auch mit ihm, Ḫālid, die *rābiṭa* machen zu lassen. Das erste (mit den *ḫulafā'*) ist richtig, das zweite (mit Ḫālid) ist falsch. Dann doppelt Halkawt Hakim noch nach und behauptet, Ḫālid habe keinem seiner Nachfolger oder Stellvertreter *rābiṭa* zu praktizieren gestattet. *Rābiṭa* machen oder praktizieren heißt als Schüler mit dem Lehrer *rābiṭa* zu machen. Das hat Ḫālid seinen Schülern durchaus erlaubt, ja von ihnen gefordert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000179

um Übertretungen dieses Verbots ahnden zu können, erteilte er keinem seiner Sendlinge ein Zeugnis für Vollkommenheit. In der *rābiṭa* lag ja immer die Gefühlsbindung, und wenn sich ein Schüler Ḫālids, der sich in dieser Weise eine treue Gemeinde geschaffen hatte, von Ḫālid hätte lossagen wollen, wäre es mit dem Rückbezug auf den „Großvater" Ḫālid rascher zu Ende gewesen, als wenn diese kürzere Bindung bloß zum persönlichen Scheich, dem „Vater", nicht bestand. Der Befehl, über alle Zwischenglieder hinweg nur Ḫālid zu „lieben", paßt gewiß ausgezeichnet zu dem Bestreben einer einheitlichen Orientierung auf ihn, und die Verweigerung eines Ausweises für mystische Vollkommenheit an ausnahmslos alle seiner Jünger gewährleistete auch den Rückbezug auf ihn nach dem Tod. Daß es als eine Maßnahme gegen die Zersplitterung und gegen den Zerfall der Einheit verstanden wurde, dafür scheint mir eine Bemerkung Ṣanhūtīs zu sprechen. Er erinnert sich daran, daß Ḫālid sich einmal zu einer überbordenden Lobrede auf die ʿAliden hinreißen ließ und auf das Erstaunen seines Zuhörers gestand: „Wenn nicht, ja wenn nicht, würde ich sogar eine so blendende Abhandlung über ihren Vorzug verfassen, wie vor mir noch niemand." Nämlich wenn er nicht gefürchtet hätte, in den Geruch schiitischer Neigungen zu geraten. Sanhūtī fügt an: „Er (wörtlich: sein edler Bart) hat ja die gleiche Regel aufgestellt, um es den Novizen leicht zu machen (einen ähnlichen Fehltritt zu vermeiden); ist es ihnen doch nicht erlaubt, etwas anderes als sein edles Bild zum Gegenstand der *rābiṭa* zu machen, im Unterschied zu dem, was die unvollkommenen Scheiche dauernd tun, wie mein Ahn in *Bahǧa saniyya* schreibt."[1] So ähnlich könnte Ḫālid gefürchtet haben, von ihm bevollmächtigte Jünger vermöchten ihm mit ihrer *rābiṭa* das Wasser abzugraben oder ihn mit ihren Fehlern auch nur in Mißkredit zu bringen. Ḫālid befand sich tatsächlich in einer Zwickmühle[2]: auf der einen Seite das ehrgeizige Projekt zu expandieren, wofür er viele Leute brauchte, auf der andern Seite das Gebot, nur solche Männer einzusetzen, auf die er zählen konnte. Ein gewisser missionarischer Eifer ist ihm zum Vorwurf gemacht worden.[3] Dabei scheint er einer Selbstüberschätzung und einer Unterschätzung seiner Mitarbeiter verfallen zu sein, obwohl er sonst

1 *Anwār qudsiyya* 250, unten. Vgl. Sirhindī hiervor S. 78.

2 Vgl. Abu-Manneh in *Naqshbandis* 296–297.

3 *Buġyat al-wāǧid* 291, Anm., zehnte šubha.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000180

Nachsicht mit unvollkommenen Freunden Gottes fordert.[1] Stand denn der Nachwuchs wirklich so tief unter ihm, daß er ihm wohl als Stellvertreter *(ḫulafā')* bezeichnete „Kommissare" liefern durfte, aber nie solche zur Verfügung stellte, die ihm auf seinen Rang hätten nachrücken können? Differenzierungen wären dann immer noch möglich gewesen, da ja nicht alle seinen Platz hätten einnehmen können. Der Čištī Niẓām uddīn Awliyā (gest. 725/1235) soll unter den vielen, die seiner Autorität folgen wollten, nur vieren den „Flickenrock des Noviziates" *(ḫirqa-i irādat)* verliehen haben,[2] und als einer seiner späteren Nachfolger, Burhān uddīn Ġarīb (gest. 738/1337[3]), bereits als alter Mann, sich auf seinem Posten in Dawlatābād den Sitzteppich verdoppelte, um sich zu schonen, und dadurch höher zu sitzen kam, fühlte sich sein Herr und Meister Niẓām uddīn schon gekränkt und sprach mit ihm erst wieder, nachdem sich dieser untertänigst entschuldigt hatte.[4] Ich vermute, daß Ḫālid das strikte *rābiṭa*-Verbot erst nach seiner schlechten Erfahrung mit Sūsī erlassen hat, und möchte die Weiterführung des Verbots über Ḫālids Tod hinaus für ein Mißverständnis seiner Anordnung halten.[5] Wollte nicht Ḫālid vielleicht wegen der trostlosen Aussichten auf eine ihm genehme und seiner würdige Nachfolge die *rābiṭa* aller Mitglieder seiner Schule bis zu seinem Tod auf sich ziehen und sie dann wohl oder übel ihrem Schicksal überlassen? Ein tragischer Ausweg und eine nicht gerade männliche, aber menschlich verständliche Hilflosigkeit, die wie Herrschsucht und Überheblichkeit aussieht. Einheimische Schriften, die sich gegen eine solche Haltung Ḫālids nicht besser zu wehren wußten, suchten und fanden eine mögliche Lösung der Schwierigkeit darin, daß sie die Zwickmühle, in der sich Ḫālid befunden hatte, um eine Generation zurückdatierten und den Befehl zur Monopolisierung der *rābiṭa* seinem indischen Lehrer Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī zuschoben, womit Ḫālid von der Verantwor-

---

1 *Buġyat al-wāġid* 274–275, in Ṣāḥibzādas Anmerkung, d.h. in einem Brief Yaḥyā l-Muzawwirīs gegen Ḫālids Gegner Maʿrūf an-Nawdihī al-Barzinǧī.

2 *Siyar ul-awliyā* 353, 356 f.

3 Dieses Todesdatum nach Carl W. Ernst: *Eternal Garden. Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center.* New York 1992, p. xxvi (table 3), 134, 2–3.

4 Ernst: *Eternal Garden*, 120. *Siyar ul-awliyā* 289–291.

5 In Ḫālids *Risālat ar-rābiṭa*, wie sie mir vorliegt, finde ich nichts, was die Behauptung Algars bestätigte, daß Ḫālid die *rābiṭa* auf sich auch nach seinem Tod verlangt hätte (*Naqshbandis* 31, Anm. 119).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000181

tung für den Entscheid entlastet und zum bloßen Befehlsempfänger seines Lehrers herausgewaschen wurde. Das war leicht zu erfinden, und Hamid Algar wird rechthaben, wenn er diese (menschlich ebenfalls verständliche) Verdrehung der Dinge auf sich beruhen läßt.[1]

Man kann sich fragen, ob Ḫālid nicht selbst von seinem Monopol abgekommen wäre, wenn er länger gelebt hätte. Und es erhebt sich sofort auch die Frage: Wurde das strenge Verbot, mit anderen als Ḫālid *rābiṭa* zu machen, nach seinem Tod eingehalten? Konnte es überhaupt eingehalten werden?

Zeichen des Verfalls des Monopols

Daß Ḫālids Monopol schon zu seinen Lebzeiten verletzt worden war, wissen wir schon. Wie war es nach seinem Tod? Der Abfall vom *rābiṭa*-Verbot schritt, wie Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī und Dīwrīgī zeigen, fort, und die Ausführungen Muḥammad Amīn al-Kurdīs 1329/1911 lassen keinen Zweifel, daß sich der Naqšbandī seiner Zeit bei der Einweihung in das Gottesgedenken und in der Gemeinschaftsveranstaltung des *ḥatm* oder der *ḥatma* das Bild nicht Ḫālids, sondern seines eigenen Scheichs vor die Seele stellte[2] (hiernach S. 192–196). Daraus läßt sich ableiten, daß das Monopol Ḫālids nach Ḫānīs Tod (1279/1862) zerfallen war. Das stimmt überein mit Chodkiewiczens Beobachtung, daß heute die *rābiṭa* des Novizen mit seinem jeweiligen Lehrer, also nicht mit einem oberen Scheich der Hierarchie, allgemein üblich ist.[3] Und das ergibt sich auch daraus, daß in der neueren Naqšbandīliteratur bei Erwähnung der *rābiṭa* der Name Ḫālids nicht mehr fällt, jedenfalls nicht in dem Sinn, daß sie ihm gölte. Er figuriert jedoch weiter in der Reihe der Naqšbandīscheiche, die den Teilnehmer zurück mit dem Propheten verbindet. Der Teilnehmer im Ritus des *ḥatm* schenkt in einem Gebet jedem wichtigeren Glied der Kette, einzeln und namentlich, den himmlischen Lohn

1 Algar: *Devotional Practices*, 219, oben.

2 *Mawāhib sarmadiyya* 314, 14. 321, 16–17, und oft.

3 Chodkiewicz in *Naqshbandis* 81. Abu-Manneh meint, die Loslösung von Ḫālid sei durch Dawsarīs Erklärung, daß die *rābiṭa* nur empfohlen und nicht eigentlich Pflicht sei, erleichtert worden. In *Naqšbandis* 301. Diese Annahme ist wohl überflüssig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000182

für den vollzogenen Ritus und damit eben auch Ḫālid.[1] Der Zerfall des Monopols für Ḫālid ist jedoch von den Nachkommen Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānīs nicht anerkannt worden. Sein Enkel ʿAbdalmağīd b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ḫānī (gest. 1318/1900) verbot 1313/1895–96 immer noch die *rābiṭa* mit einem andern Bild als dem Ḫālids,[2] genau wie sein Vater Muḥammad b. Muḥammad al-Ḫānī.[3] Er begründet dieses Verbot mit der Unzulänglichkeit aller andern Steuerleute auf dem Schiff der Naqšbandiyya ḫālidiyya. Die *rābiṭa* mit ihnen müßte zum Schiffbruch führen, meint er.[4] Er gibt sogar zum Zweck der Vergegenwärtigung Ḫālids in der *rābiṭa* folgende nicht viel sagende Bildbeschreibung *(ḥilya)* von ihm, die wie beim Propheten dem Spätgeborenen den zeitlichen Abstand zu seiner Person überbrücken helfen soll: „Er war von ehrfurchtgebietendem Aussehen und mächtiger Gestalt, groß, mit gewaltigem Schädel und glatten Wangen, schwarzen Haaren und Augen, mit Adlernase und durchgezogenen Brauen, mit ausgreifenden (?) Armen, breitschultrig, stark behaart, gravitätisch wie ein Löwe, prächtig gekleidet, er ließ weder Stock noch Kopfschal weg unter den Leuten".[5] Anderseits scheint man versucht zu haben, den Streit dadurch zu entschärfen und einander näherzukommen, daß man den Begriff der *rābiṭa* dem Gefühlsüberschwang entriß und unter ihm nur noch die „geistige Schülerschaft" *(ṣuḥbat-i maʿnawiyya)*, also das innere gedankliche und wohl auch übersinnlich-okkulte Beim-Scheich-Sein verstehen wollte. Diese Idee äußerte Ḫālids Enkelschüler Ḥüseyin-i Ḥamdī b. Ḥüseyin 1287/1870[6]. Doch war später noch ʿAbdülḥakīm Arvāsī ein strammer Verfechter von Ḫālids Monopol.[7]

---

1 *Mawāhib sarmadiyya* 322, 15–16.

2 *Saʿāda abadiyya* 23, 11–12; 11–ult.

3 *Ḥadāʾiq wardiyya* 290, 19–23.

4 *Saʿāda abadiyya* 26. Das Buch *As-saʿāda al-abadiyya fīmā ğāʾa bihī n-naqšbandiyya* wird fälschlicherweise oft Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī, dem Großvater des Verfassers, zugeschrieben. So auch von Brockelmann GAL S 2, 774.

5 *Saʿāda abadiyya* 26–27/Var. *Ḥadāʾiq wardiyya* 249, 5–8. Der letzte Satz heißt: Er geht nur mit Stock und Kopfschal (=unser Hut) unter die Leute, also richtig angezogen.

6 *Ḥasbiḥāl as-sālik fī aqwam al-masālik* 22, 3–6. Ḥüseyin-i Ḥamdīs geistlicher Stammbaum ib. 56–57.

7 Algar: *Devotional Practices*, 219.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000183

Aber eine Mitteilung Ṣāḥibzādas zeigt, wie eine indirekte *rābiṭa* mit Ḫālid bei späteren Generationen etwa aussah. Ṣāḥībzāda kommt bei Behandlung des Gottesgedenkens *(ḏikr)* darauf zu sprechen. Beim Gottesgedenken, schreibt er, gebe es drei Formen von *rābiṭa*: eine *rābiṭa* des Todes, das heißt Todesgedanken (s. hiervor S. 122, hiernach S. 203, beim *ḥatm*), eine *rābiṭat al-muršid* und eine *rābiṭat al-ḥuḍūr*, der „Präsenz", worunter die Vergegenwärtigung Gottes zu verstehen sei, als sähe man ihn, obwohl man ihn ja nicht sehen könne. Die uns interessierende mittlere *rābiṭat al-muršid*, die *rābiṭa* mit dem Erzieher oder Scheich, besteht, laut Ṣāḥibzāda, aus der Vergegenwärtigung des Geistes *(rūḥāniyya)* Ḫālids „zwischen den beiden Augenbrauen" *(bayna ḥāǧibayhi, =bayna ʿaynayhi)*, also im eigenen Kopf, durch die Vermittlung des eigenen Meisters, von dem man geschult wird. Man stelle dabei sein Herz dem Herzen dieses Scheichs gegenüber *(muqābil)* und erwarte von ihm Ausgießungen, als sei man mit ihm durch eine Dachrinne aus seinem Licht verbunden (vgl. den Scheich auf der rechten Schulter hiervor S. 126 f.; 49, 121). Dabei habe man sich den Namen Gott vor Augen zu halten.[1] Mit anderen Worten: Man schafft die Überbrückung der Kluft zwischen dem Verbot und der Notwendigkeit der *rābiṭa* durch eine regelrechte *rābiṭa* mit seinem direkten Lehrer wie eh und je, zielt aber dahinter Ḫālid an und erniedrigt so den eigenen Lehrer zu einem bloßen Schemel vor Ḫālid. Ḫālid soll als eigentlicher *rābiṭa*-Partner das große gottdurchlässige Nichts sein, und der eigene Lehrer stellt ein unvollkommenes Nichts davor, eine Art Attrappe, dar. Ḫālid bildete das Sprungbrett, der Lehrer war die Treppe zu ihm hinauf (vgl. hiernach S. 195 f.).

Ein Brief Ḫālids zeigt, daß es auch anders, vielleicht sogar ohne Schemel, ging, jedenfalls aber daß Ḫālids *rābiṭa*-Arm sogar über die Grenze seines Ordens hinausreichte und er tatsächlich großen Wert auf diese Ausläufer legte, nicht nur um seiner Macht willen, sondern auch, wie er annahm, zum Vorteil derer, die nicht in seiner Nähe sein konnten. Er nennt es allerdings einen Ausnahmefall. Sein Brief ist an den Leiter der Qādiriyya in Bagdad, einen ʿAbdalʿazīz al-Kaylānī, gerichtet und beantwortet ein Gesuch, einem von dessen Zöglingen aus der Entfernung geistliche Unterstützung zuteil werden zu lassen. Ḫālid rät dem oder den beiden Adressaten, die auf diese Idee gekommen sind, ihn tüchtig unter

1 *Fuyūḍāt ḫālidiyya* 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000184

ihre „Zuwendung" *(tawaǧǧuh)* zu nehmen, ihm das stete Gedenken des Namens Gottes *(ḏāt)* zu befehlen und ihn immer wieder, wenn auch nur kurz, an die *rābiṭa* mit ihm, Ḫālid, zu setzen. Er selber, Ḫālid, werde ihn, den Schüler, seinerseits aus der Ferne mit *tawaǧǧuh* unterstützen und hoffe, es gelinge so dem Schüler ein Entwerden in der *rābiṭa*. Zum Erflehen der dazu nötigen Hilfe seitens der Toten *(istimdād)* sende er ihm die Namen seiner qādirīschen Ahnenreihe *(silsila)* — Ḫālid war ja auch Qādirī — und einige Regeln *(ādāb)* der *ṭarīqa ʿaliyya qādiriyya*. Dieses Vorgehen *(muʿāmala)* sei einmalig, und er wünsche nicht, daß es fortgesetzt werde. Er, Ḫālid, habe es zwar schon mit andern versuchen wollen, aber Gott habe es offenbar diesem Zögling zugedacht. ʿAbdalqādir habe ihm (übersinnlich) den Wink gegeben, einigen seiner Nachfahren, die ihn brauchten, entgegenzukommen. Er habe aber bisher keinen erwischt, der dessen würdig gewesen wäre.[1] Ḫālid scheint sich also bereitgefunden zu haben, gegebenenfalls auch von Qādiriyya oder wenigstens leiblichen Nachkommen ʿAbdalqādirs *rābiṭa* anzunehmen und ihnen seine „Hinwendung" *(tawaǧǧuh)* angedeihen zu lassen. Nach dem Wortlaut des Briefes war es Ḫālid unklar, ob er diese Anregung allein dem angesprochenen Qādirīscheich oder noch jemand anders, vielleicht einem Naqšbandī, in Bagdad zu verdanken hatte.

Die rasche Verbreitung des Naqšbandīordens in Kurdistan und Syrien[2] im 13./19. Jh. auf Kosten der Qādiriyya wird etwas zu tun gehabt haben mit Ḫālids starker Persönlichkeit und seinem Ansehen. Dies scheint schon sein Sieg über den Scheich Maʿrūf an-Nawdihī al-Barzinǧī in Sulaymāniyya und die Art und Weise dieses Sieges nahezulegen.[3] Aber eine Feindschaft gegen die Qādiriyya als solche war das nicht, wie das Beispiel des letzten Briefes überdeutlich unterstreicht. Vielleicht war auch seine loyale Haltung gegen die osmanische Herrschaft und den Sultan von Konstantinopel, die vielfach zum Ausdruck kommt, damals nicht ohne Bedeutung für seine feste Stellung, wenn er auch nicht immer Per-

1 *Buġyat al-wāǧid* 191–192, 57. Brief.

2 Fred de Jong: *Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe*, in: *Les ordres mystiques dans l'Islam* 216, 225.

3 Albert Hourani: *Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order*, in S.M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown: *Islamic Philosophy and the Classic Tradition*. Essay presented ... to Richard Walzer ..., Columbia 1972, 96. *Buġyat al-wāǧid* 207–216 (16. Brief), mit Ṣāḥibzādas langer Anmerkung. Bei Halkawt Hakim lautet der Name kurdisch Maʿrūf Nôdé.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000185

sona gratissima war.[1] Wenn dieser Ruf dem Orden auch nach Ḫālids Tod erhalten blieb, so könnte sein straffes *rābiṭa*-Prinzip zunächst noch etwas nachgewirkt haben, aber auch dessen Zerfall wird die Stärke und die Anziehungskraft des Ordens nicht haben beeinträchtigen können. Der Orden bildete schon mit seiner unabdingbaren geistlichen Ahnen- und Heiligenverehrung ein Bollwerk der etablierten osmanischen Vormacht gegen den Wahhabismus. Ein Gutachten Ḫālids[2] ist ein deutliches Bekenntnis zum nachtodlichen Leben und Weiterwirken der Propheten und Heiligen hier und jetzt. Nach H. Algar und M. van Bruinessen soll noch hinzugekommen sein, daß sich hernach in jener Gegend verstärkt Interessen der christlichen Minderheiten und der britischen Politik und Mission geltend machten[3] und die Naqšbandiyya eindeutiger den Islam verteidigten als andere, was ganz in der Linie ihres ehemaligen gleichgerichteten Einsatzes unter den Moghulen in Indien lag. Man muß sich aber gegenwärtig halten, daß die Naqšbandiyya vorher schon in Innerasien die Kubrawiyya verdrängt hatte[4] und es heute weiter tut,[5] daß sie ebenso in Xinjiang die Yasawiyya und Uwaysiyya[6] zum Schwinden brachte, daß sie aber in Indien und in Sri Lanka keineswegs in der Lage war, der Qādiriyya den Rang abzulaufen,[7] kurz, daß in jedem Einzelfall handfeste Beweise erbracht werden müssen, wenn die Ursache ermittelt werden soll.[8] Mag sein, daß die enge Verbindung zwischen Schüler und

---

1 Halkawt Hakim 207–210.

2 *Buġyat al-wāǧid*, 3. Brief (70–72)/*Nūr al-hidāya* 58, 1–59, 18.

3 M.M. van Bruinessen: *Agha, Shaikh and State*, 284–296/²224–234/*Agha, Scheich und Staat* 301–302, 308. Algar: *The Naqshbandī Order*, SI 44, 1976, 150.

4 Devin DeWeese: *The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia*, Iranian Studies 21, 1988, 45–83.

5 Alexandre Bennigsen et Chantal Lemercier-Quelquejay: *Brèves remarques sur la Naqshbandiyya en Union Soviétique*, in *Naqshbandis* 443.

6 Joseph Fletcher: *Les «voies»* (ṭuruq) *soufies en Chine*, in: *Les ordres mystiques dans l'Islam*, 15. Über die obskure Uwaysiyya jetzt Julian Baldick: *Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia*. London-New York 1993.

7 Marc Gaborieau: *Les ordres mystiques dans le sous-continent indien*, in: *Les ordres mystiques dans l'Islam* 112, 124. Frederik De Jong: *Note sur les confréries soufies à Sri Lanka*, ib. 135.

8 Es geht nicht an, sich die Gründe mehr oder weniger aus den Fingern zu saugen und ohne authentische Nachweise aufs Papier zu pfeffern, wie Bennigsen und Wimbush (samt allen Widersprüchen) das tun (*Mystics and Commissars* 8–9). Auch die pro-englischen Neigungen Ḫālids, die Halkawt Hakim 212–217 erwägt, stehen auf schwachen Füßen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000186

Meister durch die *rābiṭa*, sei es mit einem einzigen Zentrum (wie unter Ḫālid angezielt) oder mit vielen Zentren (wie vorher und nachher), etwas zur Stärkung der Naqšbandiyya beigetragen hat wie van Bruinessen spielerisch erwog,[1] aber auch ich glaube nicht, dass wir damit die Erklärung für ihre Erfolge entdeckt haben. Nach meinem Dafürhalten könnte aber Ḫālid das Monopol auf die *rābiṭa* sehr wohl auch als Gegenmaßnahme gegen eine zu rasche und zu oberflächliche Ausbreitung seines Ordens beansprucht haben, hatte doch — gerade umgekehrt — Aḥrār zur Erziehungsmethode der *rābiṭa* gegriffen, weil sie nicht so viel Zeit erforderte und einen größeren Zulauf von Schülern bequem aufzufangen versprach (hiervor S. 76). Ḫālid wollte wahrscheinlich nicht, daß seine Stellvertreter an schwer kontrollierbaren Orten sich diese Vereinfachung auf Kosten der Qualität und zum Besten hoher Schülerzahlen zunutze machten. Ein Brief Ḫālids gegen die Aufnahme von Krethi und Plethi ist erhalten.[2] In einem seiner letzten Worte äußerte er sich auch gegen eine Vermehrung seiner *takāyā* „Konvente", was natürlich nicht wörtlich genommen und generell durchgeführt werden konnte.[3] Im übrigen könnte der Zudrang zu seinem Orden, abgesehen von seinen Fähigkeiten als Führer, nicht zuletzt auch durch Ḫālids materielle Stärke und außerordentliche Freigebigkeit gefördert worden sein. Er erinnert an Aḥrār, hatte aber nicht dessen territorialen Besitz. Seine Anhänger sollen sich immerhin auf folgende Städte und Siedlungen verteilt haben: Jerusalem, Akko, Nābulus, Ṭarābulus, Ṣafad, Kairo, Ḥamāh, Ḥims, Adana, Tarsus, Konya, Kütahya, Kara Hisar, Eskişehir, Birgi, Aydın, Bursa, İstanbul, Teile von Rumeli, Zile, Tokat, Amasya, Sıvas, Divriği, Malatya, Harput (Hs. Ḫarpūrd)[4], Diyarbakır, ar-Ruhā (Urfa, Edessa), Mardin, Ǧazīrat al-Akrād, Erzurum, Erzincan, Beyazit, Daghestan, Georgien[5], und natürlich Damaskus. Dazu werden noch Bagdad, Kirkuk, Irbil, die Kurden

1 M.M. van Bruinessen: *Agha, Shaikh and State*, 442, Nr. 46/*Agha, Scheich und Staat* 496, Nr. 46.

2 *Bahǧa saniyya* 89–90.

3 *Buġyat al-wāǧid* 262, 3.

4 Die ältere Nebenform Ḫarpurd wird in der *İslâm Ansiklopedisi* 5, 1, 297 s.v. Harput erwähnt. Dankenswerter Hinweis von Frau Gudrun Schubert.

5 In dieser Reihenfolge aufgezählt von Dīwrīgī: *Tanḫīb*, 30b, 2–10. Vgl. M. van Bruinessen: *The Naqshbandī Order in 17th-Century Kurdistan*, in *Naqshbandis* 337–360. *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî sempozyum bildirileri* 161.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000187

von Sulaymāniyya, Kūy/Köy (?) und al-ʿImādiyya sowie Teile von al-Hakkāriyya, ʿAntāb, Mekka und Medina[1] und auch Van[2] genannt. Es ist nicht anzunehmen, daß damit alle Namen aufgezählt sind. Es sind nur Beispiele.

Mehr Licht in den Zerfall und die Grenzen des Ḫālidschen *rābiṭa*-Imperiums wird eine noch zu schreibende Monographie über die Naqšbandiyya in den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion, an der Wolga, am Kaukasus und Innerasien bringen müssen. Was bisher durch die Bestandsaufnahmen sowjetischer Kommissare über diesen damals angeblich unkontrollierbaren „Parallel"-Islam[3] in den Auszügen bei Bennigsen und Wimbush zu erfahren war,[4] reicht bei weitem nicht dazu aus, sich ein Bild von ihrem wirklichen religiösen Leben zu machen. Von der *rābiṭa* steht darin auch nicht ein Wort. Wo gibt oder gab es sie und wie wird oder wurde sie geübt? Aber es wird gezeigt und auch gesagt, daß die Naqšbandiyya sich dort frei verzweigt und auf keine alles überragende Hierarchiespitze ausgerichtet ist.[5] Es wird aber in den mir zugänglichen Darstellungen verschwiegen, ob es immer so war oder seit wann es so ist und aus wie vielen und welchen Wurzeln sich das Geflecht des Ordens dort zusammensetzt. Gerade die Naqšbandiyya in der ehemaligen Sowjetunion braucht ja keineswegs samt und sonders aus Kurdistan zu stammen (obwohl etwa das Gegenteil behauptet worden ist), umfaßte diese doch in Uzbekistan sogar die Geburtsstätten der älteren, klassischen Naqšbandiyya. Es wäre also zu untersuchen, wieviel einheimische Stammbäume dort weitergewachsen sind einerseits und was sich auf Ḫālid zurückführt anderseits. Erst wenn man einmal sicher weiß, was zu Ḫālid gehört und was nicht, hat es einen Sinn zu fragen, wie es wo mit seinem *rābiṭa*-Monopol bestellt war und ist. Dazu wird aber noch systematische Feldarbeit erforderlich sein, für die jetzt die Voraussetzungen günstiger zu werden scheinen als früher unter einem Regime, das Religionsverfolgung betrieb.

---

1 *Ḥadīqa nadiyya* 3.

2 *Buġyat al-wāǧid* 251.

3 Hans Bräker: *Es wird kein Friede sein. Der islamische Orient im Zangengriff von West und Ost.* Artemis und Winkler 1992, 265–266.

4 S. unsere Bibliographie am Ende des Buches.

5 Bennigsen und Wimbush: *Mystics and Commissars*, 73–75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000188

Eine Ergänzung zur *rābiṭa* bei Ḫālid findet der Leser im nächsten Kapitel (S. 196–201).

Ein Nachahmer Ḫālids

Ḫālids *rābiṭa*-Monopol hatte im 20. Jh. im Fernen Osten ein Nachspiel. Auf der indonesischen Insel Madura, nordöstlich von Surabaya im Javanischen Meer, schwang sich ein Naqšbandī arabischer Herkunft namens Sayyid Muḥsin ʿAlī al-Hinduan (gest. 1980) zur maßgebenden Autorität des Ordenszweiges der Maẓhariyya (oder Aḥmadiyya, hiervor S. 81) auf und dehnte vom Ende der sechziger Jahre an seinen Einfluß auch über das südliche Celebes (Sulawesi) und nach Süd-Borneo (Kalimantan) aus. Er verbot, andern Lehrern zu folgen, weil er sie allesamt für nicht genügend ausgebildet hielt, und hatte dank seinem Charisma damit Erfolg. Seine Geringschätzung der andern hielt ihn, wie Ḫālid, davon ab, einen Nachfolger zu ernennen, und er befahl, wie Ḫālid, seinen Jüngern, *rābiṭa* nur mit ihm zu machen, und zwar auch über seinen Tod hinaus. Einige Schüler bilden nun eine Sondergemeinschaft und pflegen die Verbindung mit ihm, dem toten Sayyid Muḥsin, durch Träume. Andere folgen einem neuen Scheich aus Madura.[1]

1 Martin van Bruinessen: *The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia*, Der Islam 67, 1990, 177–178.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000189

7. Gemeinschaftliche *rābiṭa*

Was heisst *ḫatm*?

Neben der *rābiṭa* des einzelnen gibt es in der Naqšbandiyya eine gemeinschaftliche *rābiṭa* der örtlichen Naqšbandīgemeinde. Sie ist in eine gottesdienstliche Versammlung der Mitglieder eingebettet, die als *ḫatm-i ḫwāǧagān*/arab. *ḫatm al-ḫ(u/a)wāǧakān*[1] bezeichnet wird. Unter *ḫatm*, auch *ḫatma* oder *ḫitma*, versteht man ursprünglich die Durchnahme (Durchrezitierung) eines heiligen Buches, wie des Korans, einer Ḥadīṯsammlung (etwa des Buḫārī) oder einer Sammlung von Segenssprüchen über den Propheten (wie etwa der *Dalā'il al-ḫayrāt* des Ǧazūlī). Man verspricht sich dabei das Erlebnis einer Erbauung oder eine Belohnung im Diesseits oder Jenseits. Ein Frommer Zakariyyā b. Yaḥyā n-Nāqid (gest. 285/898) aus Bagdad glaubte, sich mit 4000 Korandurchrezitierungen ein Paradiesmädchen für nach dem Tod ergattern zu können.[2] Bei *ḫatm* „Beschließung" ist aber nicht immer an die ganze Durchlesung, sondern häufig nur an die Lesung eines Teilstückes gedacht, dem dann an andern Tagen weitere Teilstücke des vorgenommenen Textes folgen sollen oder können, was aber auch unterbleiben kann. *Ḫatm* hat dann etwa den Sinn von „Pensum" einer vorgenommenen oder möglichen Durchlesung. Im Persischen kann man zum Beispiel Sure 2 oder 3 oder 36 *ḫatm kardan*.[3] Schon die Rezitation von Sure 1 *(fātiḥaḫwānī)* kann im Persischen als *ḫatm* bezeichnet werden.[4] Also könnte schon die zwiefache siebenmalige Wiederholung der ersten Sure, die im *ḫatm-i ḫwāǧagān* üblich ist, der

---

1 Nach einem *wāfir*-Gedicht des Ḫālid sprach man, wie im Persischen, so auch im Arabischen das w nicht aus, sondern sagte *ḫāǧagān* oder *ḫāǧakān*. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 71, 10/*Fuyūḍāt* 20: *iḍā mā rumta ḫatm al-ḫwāǧagānī* (=Genetiv *ḫwāǧagāni*) „Wenn du den *ḫatm* der *ḫwāǧagān* durchführen willst".

2 *Tārīḫ Baġdād* 8, 462, 6–8.

3 *Risāla-i Ṣāḥibiyya* 86, 1–2; 87, 15.

4 Dihḫudā: *Luǧatnāma*, s.v. ḫatm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000190

Veranstaltung den Namen gegeben haben. Es werden darin aber viele Male auch noch Sure 94 und Sure 112 wiederholt und am Schluß beliebige Koranrezitationen freigegeben, so daß auch dies auf die Namengebung eingewirkt haben könnte. Da es aber weiter auch ein *ḫatm-i tahlīl* gibt, also eine Durchnahme von soundso viel Wiederholungen des Glaubensbekenntnisses ‚es gibt keinen Gott außer Gott', und bei der hier in Rede stehenden Versammlung auch Litaneien gesprochen werden, könnte die Bezeichnung *ḫatm* auch auf diese Bestandteile oder vielleicht sogar auf die gesamte Liturgie zurückzuführen sein. Man hat in der Naqšbandiyya selber nicht immer gewußt und scheint es auch heute nicht sicher zu wissen, warum die Versammlung so heißt. Hamid Algar, dessen Auffassung wegen seiner Mitgliedschaft als naqšbandisch zu gelten hat, übersetzt *ḫatm* mit „Rezitation"[1] und begründet die Verwendung dieses Wortes für die Naqšbandīversammlung mit dem Glauben, daß schon ein Teil des Korans dessen ganzes Wesen enthalte[2] — *ḫatm* also als Durchrezitation des Korans, hier auf einzelne seiner Teile bezogen, die ihn vertreten. Andere wollen *ḫatm* als „Abschluß" verstehen und behaupten, mit diesen Litaneien *(aḏkār)* habe ursprünglich der Scheich die Versammlung der Novizen abgeschlossen, bevor er sich empfahl und sie sich selber überließ, die Zeremonie sollte eigentlich *ḫatm maǧlis al-mašāyiḫ* „Abschluß der Versammlung der Scheiche" heißen[3] — eine offensichtlich schiefe Erklärung, die sich mit dem Einsatz eines angeblich ausgefallenen Begriffs *(maǧlis)* mühsam über Wasser zu halten sucht. Noch unbefriedigender und abseitiger ist eine Deutung Ṣāḥibzādas. Gestützt auf eine Mitteilung Ismāʿīl Ḥaqqīs (gest. 1127/1715) in seinem Korankommentar, daß Sure 1 die Pforten der Wunschziele im Diesseits und die Pforten des Paradieses im Jenseits öffne[4], behauptet Ṣāḥībzāda, der *ḫatm* heiße so, weil er von Sure 1 sowohl eingeleitet als auch beschlossen werde.[5]

---

1 *Some notes on the Naqshbandī ṭarīqat in Bosnia*, WI NS 13, 1971, 184.

2 *Some notes on the Naqshbandī ṭarīqat in Bosnia*, WI NS 13, 1971, 184, Anm. 1.

3 *Saʿāda abadiyya* 17–18. *Tanwīr al-qulūb* 520, 11–13.

4 Ismāʿīl Ḥaqqī: *Rūḥ al-bayān*, Dār aṭ-ṭibāʿa al-ʿāmira 1285, 1, 7, 29–30 (zu Sure 1).

5 *Nūr al-hidāya* 68, pu.–69, 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000191

Was heisst *ḫwāǧagān?*

Um zu einer möglichen Entscheidung über den wahren und genauen Sinn der Benennung *ḫatm-i ḫwāǧagān* zu gelangen, muß man sich noch über *ḫwāǧagān* klarwerden. Sind das die Proto-Naqšbandiyya zwischen ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī (gest. frühestens 575/1179) und Ḫwāǧa-i Naqšband (gest. 791/1389), die eben durch diesen Ausdruck von den eigentlichen Naqšbandiyya unterschieden werden, etwa weil sie die Zeremonie erfunden hätten? Dafür könnte sprechen, daß man diese tatsächlich auf Ġuǧduwānī zurückführte.[1] Aber gerade das kann auch wieder erfunden sein, und Hamid Algar räumt ein, daß der *ḫatm-i ḫwāǧagān* sich unter den frühen innerasiatischen Meistern jedenfalls nicht nachweisen lasse.[2] Möglich ist aber auch, daß es sich um die großen Naqšbandīscheiche ohne Unterschied der Epochen mit Einschluß der Proto-Naqšbandiyya und vielleicht noch weiter zurück handelt, wie sie der geistliche Stammbaum eines jeden Naqšbandī enthält. Ḫwāǧagān ist als ehrende Selbst- oder Fremdbezeichnung für Naqšbandiyya bekannt. Man denke an die berüchtigten *ḫwāǧagān* oder *ḫōǧas*, die, von dem Naqšbandīscheich Maḫdūm-i Aʿẓam (gest. 949/1542) abstammend, in Chinesisch-Turkestan (Kaschgarien) eine zerstrittene Dynastie bis ins 12./18. Jh., bildeten.[3]

---

1 *Saʿāda abadiyya* 18, 7–8. *Tanwīr al-qulūb* 523, 11–12. *Mawāhib sarmadiyya* 320, 10. Ṣāḥibzāda: *Fuyūḍāt*, 17–18.

2 *Some notes*, WI 13, 1971, 184, 190. In *Rašaḥāt* 332, ult.–333, 10 taucht zufällig ein *ḫatm* auf. Aber die Ausführenden waren *ḥāfiẓān* und *ḫwānandagān*, womit „Leser" gemeint sein werden. Es geht nämlich um eine Versammlung in einer Moschee von Herat zwischen dem Abend- und dem Nachtgebet bei Kerzenlicht. Muḥammad-i Rūčī betrat mit seinem Lehrer Saʿd ud-dīn-i Kāšǧarī (gest. 860/1456), der für seine magischen Kräfte berühmt war, die Moschee und erlebte darin die Fähigkeit Kāšǧarīs, ihn nach Belieben in Absenzen zu versetzen. Es wird sich um eine gewöhnliche Koranrezitierung oder um eine Trauerversammlung gehandelt haben. Nach Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 69, 2–6, heißt der *ḫatm al-ḫwāǧagān* so, weil er auf die „Autoritäten dieser *ṭarīqa*" zurückgeführt werde, die zumeist Perser gewesen seien, wie al-Ḫwāǧa ʿAbdalḫāliq al-Ġuǧduwānī, al-Ḫwāǧa Bahāʾ ad-dīn Naqšband, al-Ḫwāǧa ʿUbaydallāh al-Aḥrār u. a. Das ist nicht ganz falsch, aber auch nicht ganz richtig.

3 Martin Hartmann: *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen*, VI–X: *Ein Heiligenstaat im Islam. Das Ende der Caghataiden und die Herrschaft der Choǧas in Kašgarien*, Berlin 1905, 195–374. Joseph Fletcher: *Les «voies»* (ṭuruq) *soufies en Chine*, in: *Les ordres mystiques dans l'Islam* 15–17. Algar in *Naqshbandis* 128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000192

Ebenso nannten sich einige kurdische Zweige im 11./17. Jh.[1] Der osmanische Reisende Evliya Çelebi traf im 11./17. Jh. auch in Urūmiyya, in Cizre und in Kairo Naqšbandiyya, die ihren Orden im Unterschied zu andern *ṭarīq-i ḫwāǧagān* nannten. Die in Cizre waren zum größten Teil „Inder, Özbeken, Čaġatay und Qomuq" und die in Kairo alle Özbeken, was M. van Bruinessen auf den Gedanken bringt, diese Bezeichnung hänge mit ihrer innerasiatischen Herkunft zusammen.[2] In Buḫārā wurden oder werden die leiblichen Nachkommen Naqšbands über seine Tochter als *ḫwāǧagān* bezeichnet,[3] wie aber umgekehrt der geistliche Stammbaum *(silsila)* der Naqšbandiyya auch als eine *ḫānawāda* „Familie" aufgefaßt werden kann.[4] Auch Sirhindī rechnete seinen Lehrer Muḥammad al-Bāqī zu den *ḫulafāy-i ḫānawāda-i ḫaḍarāt-i ḫwāǧahā*[5]. Ein ähnliches Bild bieten die Čištīs. Sie liebten es, sich und ihre geistlichen Vorfahren *ḫwāǧagān* zu nennen. Der Sammler der Aussprüche des Gēsūdarāz stellt die Namen der Meister von Mohammed bis Gēsūdarāz in einer Liste zusammen, die er mit *šaǧara-i ḫwāǧagān* überschreibt und aus den Schwurformeln mit ihren Namen zusammensetzt: Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen! O Gott, beim *ḫwāǧa* der Propheten Abū l-Qāsim Muḥammad, dem Gesandten Gottes, dem Haschimiden — Gott segne und grüße ihn — im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen! Beim *ḫwāǧa* der Heiligen Abū l-Ḥasan ʿAlī, usw.[6] Die Personen der geistlichen Ahnenreihe heißen denn auch bei den Čištīs *ḫwāǧagān-i mā* „unsere Ehrwürden" (hier S. 35). Der Čištī Niẓām ud-dīn Awliyā (gest. 725/1325) sagt im Traum zu einem Anhänger: „Du hast mir und meinen *ḫwāǧagān* gehuldigt."[7] Und die Čištīscheiche heißen *ḫwāǧagān-i Čišt*. In Kirmān und Umgebung gab es am Anfang des 13./19. Jh. eine

---

1 M. van Bruinessen in *Naqshbandis* 348–49, 351.

2 M. van Bruinessen in *Naqshbandis* 349–352.

3 Maʿṣūmʿalī Šāh: *Ṭarāʾiq ul-ḥaqāʾiq*, lith. Teheran 1319, 3, 323, 25–27/*Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 46–47.

4 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, matn 38, 8–9/ed. Iqbāl, 154, 9–10; Ṭāhirī, matn 54, 11/Iqbāl 171 fehlt. *Anīs uṭ-ṭālibīn* 120, 8; 216, 9; 229, 5.

5 *Mabdaʾ u maʿād* 1, apu.–pu.; 10, 7.

6 Muḥammad Akbar-i Ḥusaynī: *Ǧawāmiʿ ul-kalim*, ed. Muḥammad Ḥāmid-i Ṣiddīqī, lith. Cawnpore 1356, 310–312. Zur Benutzung der Schwurformel bei Aufzählung der Scheiche s. meine Bemerkung in ZDMG 136, 1986, 390, Anm. 113.

7 *Siyar ul-awliyā* 374, apu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000193

Gruppe leiblicher Nachkommen des Tabrīzer mystischen Dichters Maḥmūd-i Šabistarī (gest. 740/1340), die als *silsila-i ḫwāǧagān* bezeichnet wurden.[1] Schließlich seien auch die Ismāʿīliyya āġāḫāniyya in Indien, die sich *ḫōǧa* nennen, nicht vergessen — alle nur als Beispiele.[2] Wir dürfen fürs erste also getrost einmal annehmen, daß es sich beim *ḫatm-i ḫwāǧagān* um den *ḫatm* ganz einfach der Naqšbandīscheiche handeln kann.

Was heisst *ḫatm-i ḫwāǧagān*?

Was aber sollen diese *ḫwāǧagān* im Genetiv? Ist es ein Genetivus obiectivus oder subiectivus? Ist es ein obiectivus, so müßten sie in dem *ḫatm* irgendwo als Objekt vorkommen, seinen Gegenstand, seinen Inhalt bilden, zum Beispiel aufgezählt werden, genau wie in einem *ḫatm-i tahlīl* irgendwie das Glaubensbekenntnis direkt oder indirekt zu erwarten ist. Und tatsächlich, im vorletzten oder letzten Programmpunkt der Veranstaltung, im Punkt 9 oder 10, erscheinen in chronologischer Reihenfolge die Namen der hervorragendsten geistlichen Ahnen des Naqšbandī, denen er den Lohn Gottes für die gehaltene Feier zu schenken wünscht.[3] Als erster wird Mohammed und als letzter der eigene Meister aufgezählt. Nach Algar sollen sich die Bitten mit denen des vorsitzenden Scheichs vereinen, der sie wie in einem Kanal zum Himmel lenkt.[4] Da dieser Programmpunkt in einer handschriftlichen Übersicht im unpaginierten Berliner Ms. or. oct. 2762 (nach Ḫālids *Risālat ar-rābiṭa*) noch eigens als *ḫatm-i šarīf* bezeichnet wird und damit den Kernpunkt der Veranstaltung zu bilden scheint, hätten wir uns für den Genetivus obiectivus zu entscheiden und *ḫatm-i ḫwāǧagān* mit „Durchzählung (oder Aufzählung) der Ehrwürden" zu übersetzen, womit zugleich die ganze Zeremonie benannt worden wäre.

---

1 Zayn ul-ʿābidīn-i Širwānī: *Bustān us-siyāḥa*, 513, 1–2.

2 W. Ivanow: *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, 6, Anm. 2 (überholt). Azim Nanji: *The Nizārī Ismāʿīlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, New York 1978, 206. W. Madelung in EI² *Khōdja*.

3 *Tanwīr al-qulūb* 522, 6–523, 5. *Mawāhib sarmadiyya* 322, 2–pu.

4 Algar: *Some notes*, WI 13, 1971, 184, apu.–ult.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000194

So schlüssig das aussieht, so falsch ist es. Die Zeremonie kommt nämlich in mehreren Varianten vor, deren zwei *ḫatm aš-šayḫ al-akbar as-sayyid Muḥammad Bahā' ad-dīn aš-Šāh Naqšband* und *ḫatm aš-šayḫ Aḥmad al-Fārūqī al-mašhūr bi-l-Imām ar-Rabbānī* heißen.[1] In keiner dieser insgesamt drei Varianten wird unter den großen Autoritäten der Vergangenheit Aḥmad al-Fārūqī as-Sirhindī (gest. 1034/1624) aufgezählt, in allen dagegen Naqšband. Aus Gründen der Gleichheit können also *ḫwāǧagān* und Naqšband nur Subjekte, nicht Objekte des *ḫatm* sein. Für *ḫwāǧagān* wird das bestätigt durch die von den Naqšbandiyya vertretene Ansicht, daß der *ḫatm* von einem der alten *ḫwāǧagān*, ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī, geschaffen worden sei. Sie müssen also den Genetiv als Genetivus subiectivus aufgefaßt und die *ḫwāǧagān*, Naqšband und Sirhindī als die Schöpfer der nach ihnen benannten Formen des *ḫatm* betrachtet haben und betrachten, auch wenn das sachlich nicht stimmen sollte. Hamid Algar hat daher recht, wenn er *ḫatm-i ḫwāǧagān* mit "Recitation of the Masters" (Hersagepensum der Meister) übersetzt.[2] Man sagt den *ḫatm* her *(qara'a)*.[3] Gemeint sind dabei aber nicht speziell die darin enthaltenen Koranstücke, sondern die ganze Formelsequenz, die die Versammelten durchrezitieren. Das aber heißt: Der *ḫatm-i ḫwāǧagān* mit seinen Varianten ist der naqšbandische *wird* (Pl. *awrād*), die naqšbandische *waẓīfa*, der naqšbandische Gemeinschafts-*ḏikr*, die naqšbandische *ḥaḍra*. Bei ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī (gest. 1318/1900) begegnen daher auch Begriffe wie *al-wird al-ḫwāǧagānī, al-awrād al-ḫwāǧagāniyya, ḏikr ḫwāǧagānī, aḏkār ḫwāǧagāniyya*[4], *al-ḫutūmāt al-muqaddasa*.[5] An einer Stelle wird *al-wird al-ḫwāǧagānī* eine Zeile später direkt mit *ḫatm al-ḫwāǧagān* wieder aufgenommen.[6] Auch Ṣāḥibzāda bezeichnet den *al-ḫatm al-ḫwāǧagānī* (anderwärts auch falsch *al-ḫatm al-ḫwāǧagān*) als *wird* der Naqšbandiyya.[7] Weniger glücklich ist Halkawt Hakims Übersetzung la prière des maîtres.[8] In Einzelheiten

1 *Tanwīr al-qulūb* 523, 13 und pu. *Saʿāda abadiyya* 18, 3–7.

2 *Some notes*, WI 13, 1971, 184, 13.

3 *Nūr al-hidāya* 23, 11–12.

4 *Ḥadā'iq wardiyya* 265 ff.

5 *Ḥadā'iq* 273, 1.

6 *Ḥadā'iq* 265, 30–31.

7 *Nūr al-hidāya* 2, 4 v.u.–pu. 19, 13. Er wird genau beschrieben ib. 67, 22–71, 5. *Buġyat al-wāǧid* 36, 11; 236, in der Anm. 1, Zeile 5.

8 *Confrérie des Naqshbandis* 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000195

können die Typen schwanken, und sie weichen bei der Aufzählung der geistlichen Ahnen spätestens im jüngsten Glied, dem Lehrer des Beters, voneinander ab, wobei der *ḫatm* des Naqšband allerdings ausfällt, da er die Aufzählung der Scheiche gar nicht enthält. Die längste und schwierigste Variante ist der *ḫatm-i ḫwāǧagān*. Er wird zur Durchführung empfohlen für den Fall, daß viele Mitglieder anwesend sind.[1] Auf dem Dorf, heißt es, sei der einfachere *ḫatm* des Sirhindī das richtige.[2] Nicht verschwiegen werden darf, daß die Zeremonie auch allein oder mit einer Anzahl anderer, die vom Erzieher die Erlaubnis haben, durchgeführt werden kann.[3] Es ist dann also nicht mehr unbedingt eine kollektive Veranstaltung. Wir stellen zur Übersicht die drei genannten Varianten mit ihren verschiedenen Programmen nebeneinander:

	ḫwāǧagān	Naqšband	Sirhindī
1)	25 oder 15 mal Gott um Vergebung bitten. Zuvor ein fest formuliertes Bittgebet	gleich	gleich
2)	*rābiṭa* mit dem Meister	gleich	gleich
3)	7 mal Sure 1	gleich	gleich
4)	100 mal Segenssprechung über Mohammed	500 mal, o du mit den verborgenen Gnaden, hole mich ein mit deiner verborgenen Gnade!ʿ	100 mal Segenssprechung über Mohammed
5)	79 mal Sure 94 mit *basmala*	100 mal Segenssprechung über Mohammed	+ 6) 500 mal, es gibt keine Kraft und keine Stärke außer durch Gottʿ
6)	1001 mal Sure 112	beliebige Koranrezitation (Ende)	
7)	7 mal Sure 1		7 mal Sure 1
8)	100 mal Segenssprechung über Mohammed		100 mal Segenssprechung über Mohammed

1 *Tanwīr* 523, 12–13. *Saʿāda abadiyya* 18, 7.

2 *Tanwīr al-qulūb*, Einleitung des Herausgebers Naǧm ad-dīn Amīn al-Kurdī, 50, 5–8.

3 *Mawāhib sarmadiyya* 320, 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000196

	ḫwāǧagān	Sirhindī
9)	fest formuliertes Bittgebet um den himmlischen Lohn für die Zeremonie an Mohammed und die anderen Propheten und an die verstorbenen Scheiche der fünf Orden, deren Scheichschaft Ḫālid vereinigte (Naqšbandiyya, Qādiriyya, Kubrawiyya, Suhrawardiyya, Čištiyya), besonders an Ġuǧduwānī, Naqšband, ʿAbdullāh-i Dihlawī, Ḫālid und weitere, je nach dem Beter	festformuliertes Bittgebet um den himmlischen Lohn an Mohammed usw. (wie in *ḫwāǧagān*, also auch an die Scheiche nach Sirhindī!)
10)	beliebige Koranrezitation (z. B. zehn Koranverse)[1]	beliebige Koranrezitation

Der *ḫatm-i ḫwāǧagān* und der *ḫatm* des Sirhindī weisen in der vorliegenden Gestalt wegen der aufgezählten Scheiche und Orden klar die Züge der Ḫālidiyya auf. Doch verrät sich in Punkt 2, der *rābiṭa* mit dem Meister, in diesen Typen bereits der Zerfall von Ḫālids *rābiṭa*-Monopol. Noch ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī schleicht um diesen Punkt herum wie die Katze um den heißen Brei[2] und betont dann erst in einem späteren Abschnitt, daß es nicht erlaubt sei, „das Bild (oder die Gestalt, *ṣūra*) des jetzt lebenden Scheichs zwischen dem Novizen und dem Bild Mawlānā Ḫā-

1 In *Mawāhib sarmadiyya* 322, 1–2 und in Ṣāḥibzādas *Nūr al-hidāya* 70, ult.–71, 5 sind Nr. 9 und 10 umgestellt. Leicht abweichende Form des Schemas in der unpaginierten Berliner Sammelhs. Ms. or. oct. 2762 nach der *Risālat ar-rābiṭa* des Ḫālid in einem gerahmten Viereck:
1) 15 mal Gott um Vergebung bitten
2) *rābiṭa-i šarīf*
3) 7 mal Sure 1
4) 100 mal Segenssprechung über Mohammed
5) 79 (oder 74?) mal Sure 94
6) 1000 mal Sure 112
7) 7 mal Sure 1
8) 100 mal Segenssprechung über Mohammed
9) *ḫatm-i šarīf*
10) zehn Verse aus dem Koran
Sehr viel ausführlicher in Ṣāḥibzādas *Buġyat al-wāǧid* 238–240 in der Anmerkung, mit weiteren Angaben und Einzelheiten über die Zählung mit Steinchen.

2 *Saʿāda abadiyya* 12–15; 20; 22–23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000197

lids — sein Innerstes sei geheiligt — anzusehen", denn dieses Hinblicken sei *murābaṭa* (=*rābiṭa*-Machen) und *murābaṭa* mit dem Bild eines unvollkommenen Scheichs könne den Novizen ins Verderben stürzen.[1] Nach Ansicht ʿAbdalmaǧīds war es also nicht gestattet, in der *rābiṭa* des *ḫatm* ein jüngeres Bild vor Augen zu haben als das Ḫālids. Bei Ṣāḥibzāda ist es nicht das Bild, sondern der Geist *(rūḥāniyya)* Ḫālids, den man sich vergegenwärtigte (hiervor S. 182). Bei Muḥammad Amīn al-Kurdī ist auch diese Einschränkung verschwunden: man macht in Punkt 2 des *ḫatm rābiṭa* mit seinem Meister wie im *ḏikr*.[2] Das ist die frühere Auffassung der *rābiṭa*, die da und dort schon bei Ṣāḥibzāda in Zitaten aus Sirhindī, Waliyyallāh und anderen wieder durchgebrochen war[3] und das Ḫālidsche Monopol dauernd bedroht hatte und bedrohte.

Materialien für weitere Abwandlungen des *ḫatm*

Ṣāḥibzāda kennt in seiner Schrift *Nūr al-hidāya* 71, 16–72, 24 und in seiner Abhandlung *Al-fuyūḍāt al-ḫālidiyya* 23–25 statt nur zweier Varianten deren sechs, bzw. sieben, und nennt sie „Formulare" (Sg. *ṣīġa*, Pl. *ṣiyaġ*). Er numeriert sie und bezeichnet jedes nach seinem angeblichen Schöpfer. Ich stelle sie hier zur Ergänzung untereinander; die Ziffern der Programmpunkte in jedem Typ stammen von mir:

Formular 1, von Naqšband:

1. 15 mal Gott um Vergebung bitten
2. *rābiṭa*
3. 100 mal Segenssprechung über Mohammed
4. 500 mal ‚o du mit den verborgenen Gnaden'
5. 100 mal Segenssprechung über Mohammed
6. 10 Koranverse, vorgetragen von einem der Anwesenden

---

1 *Saʿāda abadiyya* 23–24.

2 *Mawāhib sarmadiyya* 313–320. *Tanwīr al-qulūb* 512, 516, 517.

3 *Nūr al-hidāya* 23, apu.–24, 10. 44, 15 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000198

Formular II, von Muḥammad al-Bāqī[1]

1. 15 mal Gott um Vergebung bitten
2. *rābiṭa*
3. 7 mal Sure 1
4. 100 mal Segenssprechung über Mohammed
5. 500 mal *yā bāqī anta l-bāqī* „o Bleibender, du bist der Bleibende"
6. 7 mal Sure 1
7. 100 mal Segenssprechung über Mohammed
8. 10 Koranverse, von einem Anwesenden vorgetragen

Formular III, von Sirhindī

1. 15 mal Gott um Vergebung bitten
2. *rābiṭa* (*Fuyūḍāt* falsch: *ṭarīqa*)
3. 100 mal Segenssprechung über Mohammed
4. 500 mal ‚es gibt keine Stärke ...' Am Ende jedes Hunderts spricht der Leiter des Zirkels die letzten beiden Wörter der Formel, die Prädikate oder Attribute Gottes ‚den Hohen, Mächtigen' (so *Fuyūḍāt*) oder die ganze Formel (so anscheinend *Nūr al-hidāya*) als einzelner nach
6. 100 mal Segenssprechung über Mohammed
6. 10 Koranverse, vorgetragen von einem aus der Versammlung

Formular IV, von Muḥammad Maʿṣūm (dritter Sohn Sirhindīs)

1. 15 mal Gott um Vergebung bitten
2. *rābiṭa*
3. 100 mal Segenssprechung über Mohammed
4. 500 mal ‚es gibt keinen Gott außer dir. Preis sei dir! Ich war ein unrecht Tuender' (Sure 21, 87)
5. 100 mal Segenssprechung über Mohammed
6. 10 Koranverse, vorgetragen von einem Anwesenden

Formular V, von Aḥmad an-Nāmaqī al-Ǧāmī (gest. 536/1141)[2]

1. 25 mal Gott um Vergebung bitten
2. *rābiṭa*
3. 100 mal Segenssprechung über Mohammed

---

1 So benannt wegen Programmpunkt 5 *yā bāqī*.

2 Ḫālid hatte auf seiner Reise nach Indien Aḥmad-i Ǧāms Grab in Turbat-i Šayḫ-i Ǧām besucht. ʿUṯmān b. Sanad al-Wāʾilī an-Naǧdī: *Aṣfā l-mawārid*, 58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000199

4. 1000 mal ‚der über das Verborgene und Sichtbare Bescheid weiß, der Große und Erhabene' (Sure 13, 9)
5. 100 mal Segenssprechung über Mohammed
6. 10 Koranverse, vorgetragen von einem Teilnehmer

Formular VI, von einem Unbekannten *(li-baʿḍihim)*

1. 25 mal Gott um Vergebung bitten
2. *rābiṭa*
3. 7 mal Sure 1
4. 101 mal Segenssprechung über Mohammed
5. bis zu 81 mal ‚und wer Gott fürchtet, dem schafft er einen Ausgang' (Sure 65, 2, *Fuyūḍāt*) ‚und beschert ihm den Lebensunterhalt, ohne daß er sich dessen versieht' (Sure 65, 2–3, *Nūr al-hidāya*)
6. 7 mal Sure 1
7. 101 mal Segenssprechung über Mohammed
8. 10 Koranverse, vorgetragen von einem Anwesenden

Formular VII ist der sogenannte „kleine *ḫatm al-ḫwāǧagān*" *(ḫatm al-ḫwāǧagān aṣ-ṣaġīr)*, den Ṣāhibzāda nur in *Fuyūḍāt* 25 erwähnt. Der Formelbestand ist stark herabgesetzt, und die *rābiṭa* fehlt.

1. 3 mal Gott um Vergebung bitten
2. 1 mal Sure 1
3. 3 mal Sure 112
4. 1 mal Sure 1
5. 1 mal Segenssprechung über Mohammed
6. 10 Koranverse

Damit ist aber der Reichtum der Spielformen des naqšbandischen *ḫatm* keineswegs erschöpft. Wir müssen mit Streuungen im einzelnen und mit größeren Abwandlungen im allgemeinen rechnen. Die vorgeführten Formulare dürfen auch nicht als Grundmuster überbewertet werden. Die Basler Universitätsbibliothek besitzt unter der Signatur M VI 58 eine schöngeschriebene arabische Handschrift, die uns einen Blick erlaubt über die Landschaft der Ḫālidiyya hinaus in die noch ungestriegelte Muǧaddidiyya. Die Handschrift enthält die 1312/1895 erstellte Kopie eines umfangreichen Abgangszeugnisses *(iǧāza)* von Muḥammad Rašīd al-Maʿṣūmī an-Naqšbandī an einen Zögling („geistigen Sohn") namens Filibelizade Muḥammad Ḫayr ad-dīn al-Fayḍī al-Istānbūlī ar-Rifāʿī b. Ḫalīl al-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000200

Fawzī an-Naqšbandī al-Istānbūlī al-Filibawī als Scheich und *ḫalīfa*, samt ausführlichem Leitfaden für Scheich und Novize in den Orden Naqšbandiyya, Qādiriyya, Čištiyya, Suhrawardiyya und Kubrawiyya, die Maʿṣūmī vertritt. Dabei gibt sich Maʿṣūmī als Schüler des ʿAbdallāh Ġulām ʿAlī ad-Dihlawī (gest. 1240/1824) und damit als geistigen Bruder des Ḫālid an-Naqšbandī, aber eben nicht selbst als Ḫālidī, zu erkennen. Der Vater des Empfängers der Urkunde, (Aḥmad) Ḫalīl al-Fawzī, der aus Filibe /Philippopel/Plovdiv stammte und in Istanbul als *ders vekili hoca* bekannt gewesen war, liegt in Ṭāʾif bei Mekka begraben. Der originale Ausweis für seinen Sohn war im Ramaḍān 1282/Januar 1866 in Medina ausgestellt worden (Bl. 16a–b). Der schönschreibende Kopist des Dokumentes ist jedoch ein Ḫālidī namens al-Ḥāǧǧ Ḥāfiẓ (ohne Artikel, weil Türke) Muḥammad Rāsim b. Ḥusayn al-Qasṭamūnī, der nach einer alleinstehenden Angabe am Schluß der ganzen Handschrift dem Empfänger des Abgangszeugnisses (Muḥammad) Ḫayr ad-dīn das Büchlein geschenkt hat.

Was sonst noch in der solid eingebundenen Handschrift steht, stammt, der Schrift nach zu schließen, wohl vom selben Abschreiber Qasṭamūnī und dem Inhalt nach aus der Zeit von 1282/1866 bis nach 1312/1895. Sie enthält ein Kanzelgebet für Abdülhamid II. (1293–1327 /1876–1909). Sonst finden sich darin Litaneien, Gebete in Prosa und Poesie, ein langes Gedicht mit Segenssprechungen auf Mohammed *(yā rabbi ṣalli)*, ein zweites langes Gedicht, das Gott in den Mund gelegt ist und den Kehrreim hat *fa-ṭlubnī taǧidnī* „suche mich, so findest du mich", Stammlinien der Kubrawiyya, Qādiriyya, Naqšbandiyya, Suhrawardiyya, Čištiyya, die alle bei ʿAbdallāh Ġulām ʿAlī ad-Dihlawī und dessen Schüler Muḥammad-ǧān münden, der um 1249/1833–34 herum *šayḫ al-ḥaram al-makkī* war,[1] um 1266/1850 gestorben ist[2] und in der Handschrift die Eulogie auf Verstorbene bekommt.

Die uns interessierenden Stücke sind drei Aufzeichnungen über den *ḫatm*. Sie gehen in die Einzelheiten, bringen die arabischen Formeln, die dabei hergesagt werden, und nennen die jeweilige Anzahl von Malen, die sie zu sprechen sind. Eines der mitgeteilten Systeme trägt keine Überschrift (17b–21b), eines die Überschrift *ḫatm-i ḫwāǧagān-i Imām-i Rabbānī*

1 *Anwār qudsiyya* 219, 24–25.

2 *Anwār qudsiyya* 223, 3. Aḥmed Ḥilmī: *Ḥadīḳat ül-evliyā, (silsilet-i meşāyiḫ-i naḳşibendiyye)* 161, gibt genau 1266/1850 an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000201

(21b–22a) und eines einfach *ḫatm-i ḫwāǧagān* (26b–29a). Jedes dieser Systeme oder Formulare schließt mit einer Reihe von Segenssprechungen über Mohammed *(allāhumma ṣalli)* und Anrufungen Gottes (*yā qāḍiya l-ḥāǧāt, yā kāfiya l-muhimmāt* usw.). Dankenswert ist die ausführliche Beschreibung der Bitte an Gott, den Lohn für die ganze Lesung dem Propheten, seinen Angehörigen, den übrigen Propheten, Abū Bakr, Qāsim (b. Muḥ. b. Abī Bakr[1]), Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, Basṭāmī, Ḫaraqānī, Fārmadī und der Linie der Proto- und eigentlichen Naqšbandiyya bis auf ʿAbdallāh Ġulām ʿAlī ad-Dihlawī und weiter auf den (geistigen) „Großvater" Abū Saʿīd al-Aḥmadī[2] (gest. 1250/1834–35), „unsern Lehrer und Vater" Aḥmad Saʿīd al-Maʿṣūmī und „unsern Lehrer und Gebieter" Muḥammad Rašīd al-Maʿṣūmī zu spenden[3], aber auch „unserm Vater" Aḥmad Ḫalīl al-Fawzī (21a). Es spricht also unser diplomierter Zögling Maʿṣūmīs. Weiter soll der himmlische Lohn auch den Scheichen der Qādiriyya, Rifāʿiyya, Suhrawardiyya, Kubrawiyya, Čištiyya und anderen, wie etwa Scheich Ṣaʿbān Veli und Aḥmed Dede zugute kommen.

Die Formulare des *ḫatm* in dieser Handschrift stimmen nun im groben, aber nicht im feinen, mit den von uns vorhin beschriebenen *ḫatamāt* überein, weichen aber in dem Punkt, um dessentwillen wir sie überhaupt behandeln, ab: Sie enthalten samt und sonders keine *rābiṭa*, sondern setzen dafür in Punkt 2 (die *basmala* nicht gerechnet) regelmäßig Segenssprechungen über Mohammed ein. Die *rābiṭa* fällt in diesen *ḫatamāt* also aus Abschied und Traktanden. Das kann mancherlei bedeuten: Entweder befand sich die *rābiṭa* zur Zeit Ġulām ʿAlī ʿAbdallāh ad-Dihlawīs, des Lehrers von Ḫālid, wie die Zurückführung eines der Formulare zum Beispiel auf Sirhindī weismachen will, schon im *ḫatm* bei Dihlawī, wurde aber nicht in allen Fällen zwingend verlangt, so daß seine Schüler sich nicht unbedingt daran gebunden fühlten und Ḫālid sie um so leich-

1 Vgl. Aḫrārs *Fiqarāt* arabisch am Rand von Sirhindīs *Muʿarrab al-Maktūbāt* 1, 298.

2 *Anwār qudsiyya* 219, apu. *Ḥadāʾiq wardiyya* 219, 1. Ḥilmī: *Ḥadīḳat ül-evliyā, naḳšbandiyya*, 134–138. M. van Bruinessen: *The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia*, Der Islam 67, 1990, 166. Hiervor S. 81. Er war ein Nachkomme des Aḥmad as-Sirhindī über dessen Sohn Muḥammad Maʿṣūm. Daher sein Gentilicium Aḥmadī.

3 Bekannter ist ein ʿAbdarrašīd (1235–1287/1820–1870), der Schüler bei Abū Saʿīd und dessen Sohn Aḥmad Saʿīd (1213–1277/1798–1860) war; Ḥilmī 144–146. Dieser scheint kein Abkömmling Muḥammad Maʿṣūms, also nicht mit Muḥammad Rašīd al-Maʿṣūmī identisch zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000202

ter seinen Zwecken dienstbar machen konnte. Oder es gab vor Ḫālid im *ḥatm* vielleicht noch gar keine *rābiṭa*, sondern erst Ḫālid setzte sie dort ein. Oder wenn es sie schon unter Dihlawī im *ḥatm* gab, ließen sie die nicht-Ḫālidschen Nachfolger Dihlawīs im *ḥatm* einfach fallen, um Ḫālid entgegenzuwirken und die alte Schule aufrechtzuerhalten, ohne jemand in Zwiespalt zu bringen. Oder, umgekehrt und vielleicht am wahrscheinlichsten, ein Teil gerade der Ḫālidiyya merzte an dieser Stelle des *ḥatm* die *rābiṭa* aus, um den Stein des Anstoßes zu beseitigen, oder führte sie, um Anstöße zu vermeiden, gar nicht ein. Erst wenn neue Quellen, die mir nicht zur Verfügung stehen, erschlossen und untersucht sind, wird sich vielleicht sagen lassen, was hier vorgegangen ist.

Zur Durchführung des *ḥatm* in der Ḫālidiyya

Nach den Schilderungen in der Literatur bilden die Teilnehmer am *ḥatm* eine geschlossene Gesellschaft, zu der nur Leute Zutritt haben, die rituell rein sind und von ihren Scheichen das Lizentiat haben, also geschult sind. Die Türen werden geschlossen. Man sitzt mit untergeschlagenen Beinen und hält die Augen während der ganzen Sitzung geschlossen, wobei man alle Einfälle und Gedankenfluchten zu verhindern sucht, um ganz auf Gott eingestellt zu bleiben. Das auffällige Abschließen des Raumes wird mit verschiedenen Nachrichten über ähnliches Verhalten des Propheten begründet.[1] Schon Mohammed, so lautet eine dieser Überlegungen, habe keinen Nichtdazugehörigen geduldet und die Türe schließen lassen, als er mit einigen Genossen das Gottesgedenken habe sprechen wollen. In erster Linie gehörten Juden und Christen nicht dazu, aber auch vor Gläubigen habe der Prophet gewisse Geheimnisse verborgen gehalten. Hier gehe diese Grenze zwischen Dazugehörigen und Fremden nun zwischen Naqšbandiyya und Nichtnaqšbandiyya durch. Auf den Einwurf, daß ein fremder Gast gerade durch das, was er hier erfahren würde, veranlaßt werden könnte, dem Orden beizutreten, sei zu antworten, daß das zwar nicht unmöglich wäre, daß aber die Verhinderung von

1 *Tanwīr al-qulūb* 521. *Mawāhib sarmadiyya* 323–326. *Ḥadā'iq wardiyya* 298. Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 6, 8–23; 16, apu.–18, pu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000203

Unheil wichtiger sei als der Gewinn neuer Mitglieder.[1] Der Nichtmuslim wird ja auch nicht zum Freitagsgottesdienst zugelassen. Der Vater ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānīs klagte über schlimme Erfahrungen mit dem Spott Nichtdazugehöriger.[2] Doch wird auch ein inszenierter Vorfall berichtet, der Ḫālid bewogen habe, die Türen zum Schutz vor Nichtmitgliedern und Gegnern zu verschließen.[3] Das könnte heißen, daß diese Vorsichtsmaßnahme vor Ḫālid noch nicht ergriffen worden war. Das Schließen der Türen beim *ḫatm* erinnert an den vor allem in Nordafrika seit dem Mittelalter, aber auch in der Levante üblich gewesenen Brauch, zum Schutz vor einem allfälligen Einbruch der Christen während des Freitagsgottesdienstes die Stadttore zu schließen.[4] Es scheint aber auch eine sinnvolle Begleitmaßnahme zu einer Versammlung, die mit ihrer Andacht und ihren Formeln versucht, die Luken nach oben, die Pforten des Übersinnlichen zu öffnen, deren Schlüssel die Litaneien sind oder sein sollen.[5]

Wie steht es mit der praktischen Erfüllung dieser theoretischen Forderungen? Die modernen Beobachter zeichnen ein Bild, das in Einzelfällen von dem geschilderten Ideal abweicht und weiter von Scheich zu Scheich abgewandelt zu werden scheint, aber in den Hauptzügen das Urbild nicht verfälscht. Hamid Algar schildert den *ḫatm-i ḫwāǧagān*, wie er ihn 1389/1969 im bosnischen Visoko erlebt hat,[6] M. van Bruinessen einen in dem (persischen?) Dorf Durū (=Diraw)[7] und einen zweiten in dem syrischen Dorf Helwa aus der Mitte der siebziger Jahre unseres Jahrhunderts.[8] Die Darstellungen lassen sich nicht durchgehend vergleichen, da

1 Nach dem Grundsatz, daß Unheil zu verhüten wichtiger sei als Nutzen zu ziehen. I. Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, 361. Auch *Nūr al-hidāya* 18, 3.

2 *Ḥadāʾiq wardiyya* 298, 18. Weiteres *Nūr al-hidāya* 17–18.

3 *Buġyat al-wāǧid* 166–169, in der Anmerkung.

4 *Kundgebungen an und hinter der front zwischen muslimen und christen*, in Biancamaria Scarcia Amoretti e Lucia Rostagno (ed.): *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani*, Rom 1991, 1, 320–322.

5 *Nūr al-hidāya* 19, 15–17.

6 *Some notes*, WI 13, 1971, 183–187.

7 Es gibt in Āḏarbāyǧān drei Dörfer dieses Namens. Bild von Şêx Osmans Winterhaus in Durû bei M. van Bruinessen: *Agha, Shaikh and State*, zwischen S. 248 und 249/*Agha, Scheich und Staat*, Foto 10. Identisch mit Dûṙô bei Halkawt Hakim 238. =Darāb/Dirāb?

8 *Agha, Shaikh and State* 305–308/²240–242/*Agha, Scheich und Staat* 318–320.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000204

sie nicht in allen Kleinigkeiten deutlich genug sind, aber in der Ḫālidiyya gewöhnlich vorhanden ist der dabei vorgesehene ergreifende Akt der *rābiṭa* mit dem Scheich. Auf ein Wort des Vorsitzenden richten die Teilnehmer mit geschlossenen Augen ihren inneren Blick auf das Vorstellungsbild des Scheichs, durch den ihre Bitten zu Gott gelenkt werden (hiervor S. 192) oder sie selber über den Propheten zu Gott geleitet werden.[1] Sie dauerte (zusammen mit einem *ḏikr*) in Durū 10–15 Minuten, in Helwa länger.[2] Gegen Ende der Veranstaltung von Helwa forderte der Diener des Scheichs zwei Novizen auf, zusammen mit ihm durch den Konvent zu gehen und arabische Lieder zu singen. Der Scheich ging dann auch noch herum und raunte jedem Anwesenden ‚Gott ist groß' ins Ohr, worauf sie die Augen aufschlugen. Der Scheich rezitierte vor der Gebetsnische die Liste der Scheiche durch, und man verabschiedete sich.[3] Gegen die Vorschrift Muḥammad Amīns sind die Augen nach van Bruinessen nicht während der ganzen Zeremonie, sondern nur bei dieser *rābiṭa* und dem *ḏikr* geschlossen, doch sind die Lichter gelöscht, und eingeschoben war in den beiden Fällen, die van Bruinessen beobachtete,[4] vor der *rābiṭa* eine Meditation über den Tod (*rābiṭat al-qabr;* bei Ṣāḥibzāda: *Fuyūḍāt*, 14, *rābiṭat al-mawt*). Diese ist nach der Darstellung Muḥammad Amīns eigentlich ein Bestandteil des in der Klausur vom einzelnen Naqšbandī geübten Gottesgedenkens und geht dort, in der Klausur, wie in dem von van Bruinessen geschilderten *ḫatm*, der *rābiṭa* mit dem Scheich unmittelbar voraus.[5] Schon Muḥammad Amīn hatte diese stille Vergegenwärtigung des Todes beim Gottesgedenken *rābiṭat al-qabr* genannt und der *rābiṭat al-muršid* vorangehen lassen (vgl. Ṣāḥibzāda hiervor S. 182).[6] Sie entstammt der Klausurlehre Kubrās und seines Lehrers ʿAmmār b. Yāsir al-Bidlīsī (gest. vor 604/1207)[7]. Keine Frage also, daß hier eine Versetzung vorgenommen worden ist, nicht in dem Sinne, daß das Gottesgedenken des einzelnen diese Meditation über das Grab verlo-

1 *Agha* 306/²241–242/deutsch 319 (nicht genau übereinstimmend).
2 *Agha* 306, 307/²242/deutsch 319, 320.
3 *Agha* 308/²242–243/deutsch 320.
4 *Agha* 306, 307/²241, 242/deutsch 318, 320.
5 *Tanwīr al-qulūb* 517, 9. *Mawāhib sarmadiyya* 314, 12–15.
6 *Tanwīr* 512, 8–15.
7 *Fawā'iḥ*, Einl. 29–33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000205

ren haben müßte, sondern in dem Sinn, daß diese in den gemeinsamen *ḫatm* übernommen worden ist. Damit stehen wir wieder vor jener Szene einer besonderen „Klausur in Gesellschaft", die wir hiervor auf S. 41 entdeckt zu haben glaubten.

Aber nun dürfen wir uns vielleicht doch nochmal fragen, ob sich nicht hinter unserm *ḫatm-i ḫwāǧagān* eine bestimmte Form eben jener altbezeugten „Klausur in Gesellschaft" *(ḫalwat dar anǧuman)* verstecken könnte, die ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī unter die acht Grundsätze seiner Schule eingereiht haben soll, ja vielleicht nicht nur irgendeine Form, sondern sogar die „Klausur in Gesellschaft" selbst. Die Deutungen, die ihr die Naqšbandiyya gegeben haben, bestätigen eine solche Vermutung aber nicht.[1] Sie wollen schon im Satz selber (intern) die Polarität ausgedrückt finden zwischen Klausur und Gesellschaft und nicht erst (extern) zwischen der geschlossenen Gesellschaft und der (allenfalls zu ergänzenden) Abgeschlossenheit des einzelnen in der Zelle. Da den Menschen, an die die Forderung einer Klausur in Gesellschaft gerichtet war, das zweite offenbar nicht in den Sinn kam, ist es zu gewagt, ihnen dies heute aus einer Entfernung von mehr als 800 Jahren aufdrängen zu wollen, und damit geht uns leider die Hoffnung verloren, erstens das „Rezitationspensum der Ehrwürden", das so alt nicht belegt ist, in der wohlbelegten „Klausur in Gesellschaft" wiederzufinden und damit sein hohes Alter wenn nicht nachzuweisen, so doch wahrscheinlich zu machen, und zweitens zugleich die Frage zu beantworten, nach welchen *ḫwāǧagān* der *ḫatm* so benannt wurde, nach den Proto-Naqšbandiyya oder nach den Naqšbandiyya. Erst wenn einmal nicht wie hiervor S. 41 bloß durch Kombination, sondern durch klares Textzeugnis erwiesen wäre, daß das alte Gebot „Klausur in Gesellschaft" schon in ältester Zeit auf eine geschlossene Gesellschaft gemünzt war oder gemünzt sein konnte oder so verstanden worden ist, würde man daran denken können, dahinter das „Rezitationspensum der Ehrwürden" zu suchen und dieses womöglich schon den „Altehrwürden" vor Naqšband zuzuschreiben. Vorläufig muß die Verbindung zwischen „Klausur in Gesellschaft" und „Rezitationspensum der Ehrwürden" als unwahrscheinlich und die genaue Bedeutung dieser Ehrwürden als ungeklärt gelten. Man wird aber weiterhin den hiervor

1 Naqšbandische Deutungen bei Ṭāhirī in seiner Ausgabe von Muḥammad-i Pārsās *Qudsiyya*, muqaddama 57–59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000206

S. 39 erwähnten Brauch der Naqšbandiyya von Čābahār am Golf von Oman im Auge behalten müssen, nach dem sie die dreißig Tage des Fastenmonats und die zehn ersten Tage des Ḏū l-ḥiǧǧa doch in gemeinsamer „Klausur" verbringen.

Verbindung von *ḥatm* mit *ḏikr*

Kehren wir zu unseren modernen Beschreibungen zurück! Nur die Veranstaltung in Helwa beschränkte sich nach van Bruinessens Beobachtung auf den reinen *ḥatm-i ḫwāǧagān*. Der Sitzung in Durū folgte ein gemeinschaftliches Gottesgedenken *(ḏikr)* nach Qādirī-Art, da der leitende Scheich dort auch Qādirīscheich war, wie van Bruinessen sagt. Der *ḥatm* in Visoko, den Algar in einer Ramaḍānnacht besuchte, war sogar in zwei Gottesgedenken eingebettet, wurde also von einem *ḏikr* eingeleitet und von einem *ḏikr* beschlossen, doch gehörte der erste nicht zum *ḥatm*, sondern zu den übrigen frommen Übungen der Ramaḍānnacht. Es lag ein Einschnitt mit Pause dazwischen. Ja mehr noch, der *ḥatm* selbst diente, laut Algar, eigentlich nur zur Reinigung der Seele für das nachherige Gottesgedenken. Die Seele sollte mit dem Segen der Koranrezitationen und Segenssprechungen über den Propheten, die der *ḥatm* enthält, durchtränkt werden, bevor das nachfolgende Gottesgedenken begann,[1] jedenfalls nach der Auffassung Algars. Aber die schriftliche Überlieferung zeigt, daß hier zwei verschiedene Dinge, *ḥatm* und *ḏikr*, mehr oder weniger zusammengewachsen sind. Bei Muḥammad Amīn stehen die beiden Riten zumindest in der Theorie noch auseinander, und sein Sohn Naǧm ad-dīn läßt erkennen, daß sie beide als Gemeinschaftsriten seinem Vater besonders am Herzen lagen und vielleicht schon er sie dann und wann, in der einen oder andern Weise, zusammensetzte. Und das hat seinen guten Grund, denn was den Formularen des *ḥatm* eigentlich fehlt und vermißt worden zu sein scheint, war eben eine Formel des Gottesgedenkens. Dieser Mangel mußte behoben werden und wurde durch Hinzusetzung (Addition) und nicht durch Hineinsetzung (Insertion) behoben. Dabei konnte der *ḏikr* wahrscheinlich auch zuerst kommen und steht jedenfalls in der Aufzählung zuerst. Der *ḥatm* erscheint dann als die Blüte

1 *Some notes* 185.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000207

oder Frucht des Gottesgedenkens, selbst wenn damit das leise, das unhörbare Gottesgedenken im Herzen gemeint sein sollte. Muḥammad Amīn schärfte den Novizen ein: „Das Herz ist wie eine Lampe, das dauernde Gottesgedenken wie das Eingeben des Öls und das Anwesendsein beim *ḫatm* wie ihr Anzünden mit dem Zündholz. Wer Licht will, braucht Öl und Zündholz gleichermaßen."[1] Es war ihm wichtig, das Interesse seiner Novizen für *ḏikr* und *ḫatm* zu kennen.[2] Er erlaubte das Schwänzen des *ḫatm* nicht[3] und sagte: „Die Speise des Novizen ist das Hören über Theologie und die Anwesenheit bei *ḏikr* und *ḫatm*."[4] Daß er tatsächlich beides miteinander auch etwa verbunden hat, läßt sich vielleicht daraus erschließen, daß die Nachbarn einer Moschee in Kairo, in der er den *ḫatm* durchführte, sich über das „Geschrei der Hinangezogenen" beschwerten, worauf er selber etwas Neues baute.[5] Das Geschrei wird kaum bei dem würdigen *ḫatm* zu hören gewesen sein. Es wird aber auch nicht nur von den Verzückten, sondern von den Ausübenden des Gottesgedenkens überhaupt gekommen sein, wie Algars Andeutungen über Visoko[6] vermuten lassen. Ṣāḥibzāda weist das laute Gebaren im *ḏikr*, das die Klassik nur vom *samāʿ* kennt, verächtlich den „unverständigen Ṣūfiyya" zu und stellt die naqšbandische Haltung ganz auf den Boden „des Geheimnisses, der Lauterkeit im Nu der Anwandlung und des Fehlens jeglicher Augendienerei"[7]. Daß in der Naqšbandiyya neben dem stillen, unhörbaren Gottesgedenken aber auch lautes vorkam, haben wir schon S. 42–44 erwähnt. Das Bedürfnis, beim *ḫatm* einen *ḏikr* zu haben, hat wahrscheinlich die Symbiose der Naqšbandiyya mit der Qādiriyya gefördert, und umgekehrt wird diese Symbiose auch jene Verbindung von *ḏikr* und *ḫatm* nahegelegt haben. Bei Ṣūfiyya, die Musik *(samāʿ)* und Tanz *(raqṣ)* pflegten, wurde unter Umständen gemeinsames Gottesgedenken *(ḏikr)* zur Einstimmung oder zu Mischungen mit der Musik herangezogen.[8]

---

1 *Tanwīr*, Einleitung des Herausgebers, 22, 6–8.
2 *Tanwīr*, Einleitung des Herausgebers, 50, 5–6.
3 *Tanwīr*, Einleitung des Herausgebers, 22, 8–9.
4 *Tanwīr*, Einleitung des Herausgebers, 47, 7.
5 *Tanwīr*, Einleitung des Herausgebers, 51, 3–6.
6 *Some notes* 183–184.
7 *Nūr al-hidāya* 17, 1–8.
8 *Der Derwischtanz* 128–135. *Abū Saʿīd* 233–243.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000208

Sinn und Zweck des *ḫatm*

Für uns aber bleibt die Frage: Was ist denn nun der *ḫatm?* Was soll er? Muḥammad Amīn antwortet — ähnlich wie Ṣāḥibzāda[1] — daß die Veranstaltung ein probates Mittel sei, Wünsche in Erfüllung gehen zu lassen und Unglück zu vertreiben. Er dachte dabei an Ereignisse, die die ganze Gemeinschaft oder eine Mehrzahl von Menschen treffen oder angehen, und daran, daß möglichst viele sich sollten einfinden können, wenn es darum geht, in einer bestimmten Notlage dem Schicksal eine Wende zu geben. Er empfiehlt daher für solche Versammlungen die günstigsten Zeitpunkte und nennt den Freitag, die Nacht auf den Freitag, die Nacht auf den Donnerstag, deren beider Nachmittage und den Montag (nach der Tradition ist Mohammed in der Nacht auf einen Montag geboren). So auch Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 22, 12–14. Von einer Versammlung verspricht man sich den wirkungsvolleren Segen (*Buġyat al-wāǧid* 236–237, in der Anmerkung). Man könne den Ritus aber auch allein oder mit einer Gruppe anderer, die vom Scheich ermächtigt seien, durchführen, wie wir gehört haben (hiervor S. 194, 201). In diesen Fällen dient der *ḫatm* sozusagen einem praktischen Zweck, nicht anders als der *ḫatm al-Buḫārī*, die „Durchlesung des ganzen Buḫārī", zu der man die Menschen zusammenruft, um eine religiöse Leistung zu erbringen, die den Allmächtigen bewegen soll, ein Unglück oder eine Bedrohung abzuwenden oder zu beenden. Indes ist das nur eine der Möglichkeiten, den *ḫatm-i ḫwāǧagān* sinnvoll einzusetzen. Eine andere, die gewöhnliche, ist, wie Muḥammad Amīn dazusagt, der rein gottesdienstliche Zweck *(taqarrub)*. Wenn es aber bei dieser Bezeichnung sein Bewenden hat, muß sie viel mehr bedeuten als bloß Kulthandlung, denn wir erfahren vom selben Muḥammad Amīn, daß dabei auch Epiphanien *(taǧalliyāt)* stattfinden können.[2] Dafür seien die Zeiten frei, sagt er.[3] Und solche *ḫutūm/ḫutūmāt/ḫatamāt* wurden in der Tat ohne äußere Anlässe entweder in regelmäßiger oder unregelmäßiger Folge, unter Umständen sogar täglich abgehalten. Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī (gest. 1279/1862) rezitierte mit den „Brü-

1 *Nūr al-hidāya* 4, 15–19.

2 *Tanwīr* 520, 15.

3 *Mawāhib sarmadiyya* 321, 9–10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000209

dern" jeden Morgen und mit den Novizen jeden Abend nach Sonnenuntergang den *ḫatm-i ḫwāǧagān*[1], wie es schon Ḫālid befohlen haben soll,[2] und ließ oft das Abendessen aus, um dabeisein zu können.[3] Er unterrichtete jeden Tag Ḫālids Sohn Naǧm ad-dīn in der Medrese Ḫālids in Damaskus und las dort *al-wird al-ḫwāǧagānī* mit den „Brüdern", um den Wunsch Ḫālids zu erfüllen, der gesagt hatte: „Ich möchte, daß der *ḫatm-i ḫwāǧagān* in der Medrese meines Hauses nie unterbrochen wird."[4] Muḥammad ʿĀrif Efendi sorgte in einer *takiyya* (tekke) in Istanbul für die Abhaltung der *ḫutūmāt muqaddasa*.[5] Muḥammad Amīn rief als Scheich in Kairo jede Nacht auf Freitag seine Schar zum *ḫatm* zusammen.[6] Im (persischen?) Dorf Durū vereinigt oder vereinigte man sich täglich zweimal wie bei Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī in Damaskus, zu einer *ḫatma* nach dem Morgen- und einer *ḫatma* nach dem Abendgebet, wozu schon Ḫālid aufgefordert hatte, [7] und an anderen Orten regelmäßig einmal oder zweimal in der Woche, aber auch etwa zweimal täglich.[8] Im indonesischen Riau wurde oder wird der *ḫatm-i ḫwāǧagān* („khatam tawajuh") jeden Dienstag und Freitag abgehalten.[9] Ohne Zweifel ist dabei stets auch die Erneuerung der Zusammengehörigkeit mit den verstorbenen alten hohen Autoritäten, der Ehrerbietung vor ihnen und der Erwartung ihrer Hilfe von größter Wichtigkeit — eine Art *rābiṭa* außer der *rābiṭa* mit dem eigenen Meister in Punkt 2, wie sie sich nach dem Zerfall von Ḫālids *rābiṭa*-Monopol insbesondere im 14./20. Jh. wieder eingebürgert hat, und in kollektiver Verknüpfung der Lebenden mit den Toten.

Der islamische Reformator Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1354/1935), der in seiner Jugend Naqšbandī gewesen war, beurteilt die Sache sehr direkt von dieser, von der spiritistischen Seite. Er definiert den *ḫatm* als eine „gemeinschaftliche Litanei" und als die „Versammlung von Ordens-

1 Dīwrīgī: *Tanḫīb*, 46a, 8–46b, 1.
2 ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī: *Saʿāda abadiyya*, 41, 10–apu.
3 *Tanḫīb* 46b, 3–4.
4 *Ḥadāʾiq wardiyya* 265, unten.
5 *Ḥadāʾiq* 273, 1.
6 *Tanwīr*, Einleitung des Herausgebers, 23, 12; 24, 9–10; 48, 6–7; 53, 4–5.
7 *Buġyat al-wāǧid* 237, Anmerkung, Zeile 7.
8 M. van Bruinessen: *Agha*, 305, 307/²241/deutsch 318. Halkawt Hakim 48 behauptet kurz und knapp „einmal die Woche".
9 Algar in *Naqshbandis* 145.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000210

mitgliedern, die gerade da sind, zu einem Gottesgedenken und zur Lesung einiger Koransuren sowie zur Konzentration *(tawaǧǧuh)* auf die Vergegenwärtigung einiger Geister des Ordensstammbaumes mit geschlossenen Augen". Die Vergegenwärtigung eines Geistes habe natürlich nichts mit einem islamischen Gottesdienst zu tun, beteuert er, außer bei jemand, der nichts vom Religionsgesetz verstehe und dessen Scheich ein noch größerer Dummkopf sei als er selber. Geister zu Hilfe zu rufen gehöre eher in das Gebiet des europäischen Spiritismus als zur Religion.[1] Religion ist für Rašīd Riḍā nur der Urislam — in meiner Sprache: der „rohe", noch nicht weiterbehandelte Islam. Als Riḍā als junger Mann bei den Naqšbandiyya war, sah er jeweils tatsächlich das Bild desjenigen Scheichs, den der vorsitzende Meister ihm zum Knüpfen der *rābiṭa* mit Namen nannte. Der oberste sei Abū Bakr und darüber stehe der Prophet. Erst nach Wiederholung sei die Verbindung geglückt. Sein Scheich habe ihm versichert, die Erscheinungen seien nicht etwa nur Einbildung, sondern es sei der Geist selber, der sich dem Vorbereiteten zeige. Alle Ordensscheiche behaupteten das und glaubten auch, daß der Geist des Propheten anwesend sei. Er, Riḍā, und andere hätten es bei der Vergegenwärtigung dieser Geister in der Einbildung so weit gebracht, daß sie zwischen den Geistern, die ihnen erschienen, unterschieden und die Geister auch gerochen hätten, worüber er des längeren spricht.[2] Damit wissen wir aus erster Hand und von einem kritischen Kopf, daß man im *ḫatm* die Geister der verstorbenen Scheiche heranholen zu können glaubte. *Rābiṭa* ist hier, bei Rašīd Riḍā, nicht nur die Verbindung mit dem eigenen Scheich, die im Programmpunkt 2 des *ḫatm* gesucht wird, sondern auch die Vergegenwärtigung der geistigen oder geistlichen Ahnen dieses Scheichs, die in Punkt 9 angestrebt wird, also — nochmal sei es gesagt — die Versammlung einer Gemeinschaft von Lebenden und Toten.

Nach Muḥammad Amīn und auch der nicht-Ḫālidschen Naqšbandiyya (s. hier S. 198–201) vergegenwärtigt man sich die verstorbenen Scheiche, um ihnen den Lohn für den frommen Gottesdienst, den der *ḫatm* darstellt, von Gott zu erbitten, und nennt jeden einzelnen mit Na-

1 *Fuṣūl min tarǧamatī manqūl min kitāb al-Manār wa-l-Azhar: Ta'alluhī wa-nusukī wa-taṣawwufī.* In: Al-manār 35, 1351/1932, 356, unten.

2 *Fuṣūl min tarǧamatī manqūl min kitāb al-Manār wa-l-Azhar: Ta'alluhī wa-nusukī wa-taṣawwufī.* In: Al-manār 35, 1351/1932, 357.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000211

men.[1] Nach Ṣāḥibzāda jedoch vergegenwärtigt man sie sich eher konkret und zitiert sie spiritistisch, wie Rašīd Riḍā es schildert, mit der Absicht, nicht sie von Gott belohnen zu lassen, sondern im Gegenteil sie um eine Leistung, nämlich um ihre Hilfe zu bitten und sie im früher erwähnten Sinn (hiervor 47–49; 131–135) zu Ausgießungen zu veranlassen.[2] Gelegenheit dazu sieht er gerade im Anschluß an den *ḫatm*, wenn einer oder die Novizen sich unter Führung eines autoritativen Meisters noch dem Gottesgedenken widmen. In diesem Fall kann der Meister sein Herz und seinen Geist dem Herzen und Geist des oder der Novizen gegenüberstellen und die Lichter des Gottesgedenkens, die er von den verstorbenen Vorgängern erhält, durch sich hindurch an sie weiterleiten und sogar auf deren innere Feinorgane *(laṭā'if)*, wie Herz, Geist, *sirr*, *ḫafī*, *aḫfā* usw. richtig verteilen.[3] Der Meister steht dann also in der Mitte zwischen den verstorbenen Autoritäten und seinen Schülern, denen er einen Erguß von Lichtern zu Hilfe kommen läßt. Er ist bei dieser „Hinwendung" *(tawaǧǧuh)* zu den Schülern, wie es heißt, seinem Dasein entworden in der Art, „wie es bei ihnen bekannt ist", und vermittelt ihnen so die geistigen Gaben der Alten in ihrem vollen Reichtum und unverfälscht. Hier spielt also der Scheich — es ist wohl nicht nur an den Leiter der Zeremonie gedacht — die Rolle eines Ekstatikers, und der Abschluß oder ein Anhang oder Nachwort des *ḫatm* bildet einen neuen Höhepunkt der Versammlung. Ihm gegenüber sitzen die Novizen in der gegengleichen

1 *Mawāhib sarmadiyya* 322–323.

2 *Nūr al-hidāya* 5, 1–3; 23, apu.–ult.

3 *Nūr al-hidāya* 72, 24–74, 1. Denn „die *sāda naqšbandiyya* haben ihre *ṭarīqa* auf diese Vereinigung *(ǧam'iyya)* gegründet. Sie versammeln sich um den Scheich, hängen sich an sein Inneres wie der Säugling an seine Mutter, wenden sich ihm zu und bilden einen Kreis vor ihm, so daß sie ihn wie ein Herz in ihrer Mitte umgeben, und verlieben sich in seine schönen Eigenschaften. Ihre beobachtende Versenkung unterscheidet sich je nach ihren Zuständen. Es gibt solche, die das Innere des Scheichs mit dem Blick auf Gott beobachten, andere, die sein Äußeres betrachten, wieder andere, die sein Vorstellungsbild *(ḫayāl)* schauen. Der Scheich aber widmet sich der Schau des Propheten und Gottes und erbittet von diesem durch Vermittlung des Propheten Hilfe, die er über die in seiner Versammlung Anwesenden, die seine Tücher und seine Tracht tragen, ausgießt. Dann erstrahlen (lies *tušriqu*) in ihnen diese göttlichen Hilfen und blitzen über ihnen die Funken dieser Lichtscheine des Allerhöchsten. Sie versinken so in der Präsenz dieser der Reinigung und Heiligung geweihten Versammlung, daß sie Leute der Daseinsdinge (lies *al-kā'ināt*) nicht mehr erblicken. Das ist die Sitzung des ehrlichen Novizen mit seinem Scheich und seinen Brüdern" (*Nūr al-hidāya* 40, 14–22).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000212

„Hinwendung" *(tawaǧǧuh)* des Empfangens und versuchen sich je nach ihrer Verfassung auf eine von fünf Arten, die Ṣāḥibzāda an anderer Stelle beschreibt, für die Aufnahme seiner Ausgießungen zu öffnen und bereitzuhalten, was wiederum nichts anderes ist als eine *rābiṭa*, auch wenn das Wort nicht gebraucht wird.[1] Er braucht es aber auch ausdrücklich für die *rābiṭa* im *ḫatm*, wo er sagt, die *rābiṭa* sei das Heranholen des Geistes der *sāda ḫwāǧagān*, vom erziehenden Scheich bis zum Propheten zurück, zu dem Zweck, sich von ihnen belehren und fördern zu lassen.[2] Ob sie dabei nur einspurig in der richtigen Reihenfolge rückwärts oder vorwärts oder auch global in der Breite angegangen werden, wird nicht deutlich genug gesagt (vgl. hiernach S. 220).

Zur Verhütung eines Missverständnisses

Anhangsweise sei noch eine Bemerkung erlaubt, die den Leser der *Rašaḥāt* vor einem möglichen Irrtum bewahren kann. Aḥrār spricht da an einer Stelle von einer *rābiṭa* mit einer Mehrzahl lebender Personen. Er schildert solche, mit denen man gern äußerlich zusammen ist, um von ihren trefflichen Eigenschaften innerlich erleuchtet zu werden, und andere, mit denen man *rābiṭa* machen möchte, um geistig mit ihnen eins zu werden. Die Formulierung ist insofern mißverständlich, als man meinen könnte, einer könne oder wolle hier viele aufsuchen oder mit vielen eins oder von vielen erleuchtet werden. Das ist aber nicht der Fall. Aḥrār braucht die Mehrzahl nur, um die Gattung solcher vorbildlichen Menschen oder *rābiṭa*fähigen Meister zu bezeichnen. Er drückt sich auch anderwärts etwa so aus und spricht doch nur von einem einzigen.[3] So nun also in *Rašaḥāt* 435, apu.–436, 6, wo es heißt:

> Zu Sure 9, 119 ‚Und seid (oder haltet es) mit denen, die die Wahrheit sagen!' sagte Aḥrār: Mit denen zusammensein, die die Wahrheit sagen, heißt zweierlei: Es ist zunächst ein äußerliches Zusammensein, das heißt: Man hält es für an der Zeit, mit den Leuten, die die Wahrheit sagen *(ahl-i ṣidq)*,

1 *Buġyat al-wāǧid* 240, 20–241, 10, in der Anmerkung.

2 *Nūr al-hidāya* 23, apu.–pu.

3 *Rašaḥāt* 463, 11–464, 5. Hiervor S. 50, wo ich nichts darüber sagte, sondern stillschweigend die Einzahl einsetzte. Nochmal hiernach S. 285.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000213

> zusammenzusitzen und zu verkehren, damit durch den dauernden Umgang mit ihnen das eigene Innere von den Lichtern ihrer Eigenschaften und Moralqualitäten erleuchtet wird. Sodann ist es aber auch ein inneres Zusammensein, das heißt: Man treibt auf dem Weg der Ordensmethode *(ṭarīqa)* mit der Gruppe *(ṭā'ifa)*, die der Mittlerschaft würdig ist, *rābiṭa*. Man beschränkt also den Umgang nicht darauf, immer nur mit den Augen hinzuschauen, sondern macht es so, daß es ein Dauerumgang wird. Man geht von der Form (oder vom Äußeren) zum Inhalt (oder Inneren), damit immer die Vermittlung im Blick bleibt. Hält man sich dauernd daran, so gerät das eigene Innerste mit ihrem Innersten *(sirr)* in eine Entsprechung *(munāsabat)* und Identität *(ittiḥād)*, und man wird so in Wirklichkeit das, was das ursprüngliche Ziel ist.

Zweifellos haben wir hier keine Umwandlung der gemeinschaftlichen *rābiṭa* mit einem Meister in eine *rābiṭa* mit vielen Meistern vor uns. Die Mehrzahl der Meister ist einzig und allein durch die Mehrzahl derer, die die Wahrheit sagen, in dem Koranvers bedingt. Das zeigt ein zweiter Kommentar Aḥrārs zum gleichen Vers unmittelbar danach, wo er deutlicher wird:

> Was aus diesem unbedingt zu befolgenden Befehl (des Koranverses) hervorgeht, ist dies: Das Herz muß sich mit einem von denen, die die Wahrheit sagen, verbinden *(murtabiṭ)*. Die die Wahrheit sagen, sind die Gruppe *(ṭā'ifa)*, vor deren Augen alles, was als „nicht er" (Nichtgott) bezeichnet wird *(musammā bi-l-ġayr)*, verschwunden ist. *Rumḥu ṣidqin* nennt man (im Arabischen) eine Lanze, die die Geradheit und Durchschlagskraft, die man von einer Lanze verlangt, aufweist. Womit der Mensch wirklich ausgestattet *(mutaḥallī)* sein muß, um die Stufe seiner Vollkommenheit zu erreichen, ist nichts als die dauernde gerade Hingerichtetheit auf Gott.[1]

Und in einem dritten Kommentar wiederholt Aḥrār nochmal, aber wiederum mit dem Plural, der einen einzigen meint, den Vorteil eines Zusammenseins und einer Herzensbindung mit dem Meister:

> Diesen Befehl (des Koranverses) hat der Mensch erhalten, weil er befähigt ist, die Wirkungsspuren derer, die mit ihm zusammensitzen, gänzlich in sich aufzunehmen. Welches Werk könnte einem Zug widerstehen, der von Gott durch den Segen des Zusammenseins mit diesen Leuten *(ṭā'ifa)* aus-

1 *Rašaḥāt* 436, 7–12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000214

geübt wird? Der Satz ‚Ein Zug *(ǧaḏba)* Gottes entspricht dem Werk sämtlicher Menschen und Geister' bestätigt dies.[1]

Die letzten Zweifel darüber, daß an solchen Stellen keine *rābiṭa* mit mehreren Scheichen gemeint sein kann, beseitigt der Passus *Rašaḥāt* 499, 1–9, den wir schon hiervor S. 155 angeführt haben und der besagt, daß man sich „einen Platz im Herzen der Menschen (Pl.), die Scheiche der *ṭarīqat*" seien, schaffen müsse und dann alles, was Anlaß zu Verstimmungen geben könne, zu vermeiden habe. Das kann nur heißen, daß man die richtige Wahl unter den richtigen Männern treffen und sich dann dem gewählten gegenüber richtig verhalten soll. Von einer *rābiṭa* mit mehreren Personen ist auch hier nicht die Rede.

1 *Rašaḥāt* 437, 3–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000215

8. Die *rābiṭa* im Verhör der Schriftgelehrten

Die Theologie auch im Islam, ja in der Gesetzesreligion Islam ganz besonders, weiß sich verpflichtet, alles, was sich unter den Menschen tut, nach seiner Übereinstimmung mit der Religion zu prüfen. Die führenden Ṣūfiyya sind oft selber Leute vom Fach und legen sich die Fragen selber vor. Die Häupter der alten Ṣūfik haben unter diesem Gesichtspunkt die islamische Mystik, wenigstens in der literarischen Überlieferung, die Vergangenheit zu säubern und für die Zukunft zurechtzustutzen versucht, und wir sind, wie viele Mystiker selber, auf ihre Sicht der Dinge angewiesen — und vielfach darauf hereingefallen. In den alten Berichten, die die Visitation gnädig bestanden oder geschickt betrogen haben, steht noch wenig oder nichts über das, was später *rābiṭa* hieß, aber wir dürfen daraus nicht schließen, daß es so etwas damals überhaupt noch nicht gegeben habe. Anstoß kann die *rābiṭa* jedoch erst dann erregt haben, als sich der Scheich die Autorität einer Zwischeninstanz zwischen Novize und Gott aneignete oder mit ihr bedacht wurde und mit seinen Weisheiten die Worte der heiligen Schrift zu verdrängen oder falsch zu deuten drohte. Der Zwiespalt wurde zwar schon von Männern wie Sarrāǧ, Qušayrī, Ġazzālī u. a. in ein Amalgam verwandelt. Er brach aber immer wieder auf, wenn Ṣūfīscheiche zu höherer Geltung gelangten, besonders vom 7./13. Jh. an, wo weltliche Machthaber mit der Macht der Ṣūfiyya zu rechnen begannen und sogar ein Simnānī den Befehl eines Scheichs höher zu achten gelobte als das Ritualgebet und das Fasten.[1] Die *rābiṭa* der Naqšbandiyya und verwandter Orden vom 8./14. und 9./15. Jh. an mußte auffallen mit ihrem verkürzten Blick auf Figuren, die für gewöhnliche Muslime weit unterhalb der Vergleichbarkeit mit Mohammed und Gott standen, und mit der übertriebenen Gehorsamspflicht und Gefühlsbindung, die sie verlangten.

---

1 Landolt: *Correspondance spirituelle*, pers. 83, 19–20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000216

Verteidiger der *rābiṭa*

Ḫālid, der Erneuerer der von Sirhindī schon erneuerten Naqšbandiyya, suchte den Einwand der Kritiker, daß die *rābiṭa* eine ketzerische Neuerung *(bid'a)* sei, in seinem Brief über die *rābiṭa* gleich zu Beginn zu bestreiten und formulierte seinen Standpunkt mit folgenden Worten: „Nein und aber nein! Sie ist eine Hauptgrundlage unseres Ordens, der Naqšbandiyya, ja sogar nach dem umfassenden Festhalten am Koran und an der Sunna des Propheten das wichtigste Mittel, das Ziel zu erreichen. Einige unserer führenden Männer haben sich für den mystischen Weg sogar darauf beschränkt (und nichts weiter gefordert). Andere haben noch anderes dazubefohlen, aber ausdrücklich behauptet, daß sie der nächste Weg zum Entwerden im Scheich sei, das seinerseits die Vorstufe für das Entwerden in Gott bildet. Wieder andere haben sich auf Sure 9, 119 berufen: O die ihr glaubt, fürchtet Gott und seid (oder: haltet es) mit denen, die die Wahrheit sagen!"[1] Dann führt er die lange Reihe von Gelehrten und Ṣūfiyya an, die seiner Meinung nach die *rābiṭa*, sei es mit Namen, sei es dem Inhalt nach, befürwortet hätten, darunter auch die Anweisung Muḥammad al-Ġazzālīs für das richtige Verhalten beim Ritualgebet: „Und vergegenwärtige dir im Herzen den Propheten und seine edle Gestalt und sprich: Gruß dir, Prophet! Und deine Hoffnung sei wahrhaftig, daß dein Gruß ihn erreicht und er dir noch Vollkommeneres zurückgibt."[2] Was für den Propheten recht sei, sei für den Heiligen billig. Nicht alles, was Ḫālid vorbringt, gehört zur Sache. Gegen den Schluß zitiert er das Wort Naqšbands: ‚Wer unserer *ṭarīqa* den Rücken kehrt, befindet sich in religiöser Gefahr'. Und ganz am Schluß bittet er die Adressaten, für die osmanische Herrschaft als Verteidigerin des wahren Islams und gegen die verfluchten Christen und niederträchtigen und abgefallenen (weil schiitischen) Perser zu beten.[3] Aus dem Brief wird ersichtlich, daß Ḫālid mit Entschiedenheit an der *rābiṭa* seines Ordens fest-

1 Vgl. hiervor S. 91, 211.

2 *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* 1, 169, unten.

3 *Risālat ar-rābiṭa*, Berliner Ms. or. oct. 2762 (Sammelhandschrift, unpaginiert)/*Ḥadā'iq wardiyya* 295, 8–297, apu. Abu-Manneh: *The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands*, WI 22, 1982, 15. Algar in *Naqshbandis* 30 und 138.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000217

hält, ohne ihre Wurzeln in Koran und Sunna überzeugend nachweisen zu können. Über das berüchtigte Monopol auf die *rābiṭa*, das er innerhalb der von ihm gegründeten Schule beanspruchte, verliert er kein Wort, sei es aus strategischer Überlegung oder weil er diesen Anspruch damals noch gar nicht erhoben hatte. ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānī (1318/1900) definiert die *rābiṭa* nur kurz als die Vergegenwärtigung des Bildes des Meisters zum Zweck geistiger Hilfeleistung und gibt ihr für die Vorbereitung der göttlichen Hinanziehung, die der Mystiker sucht, und für den Aufstieg zur sogenannten Vollkommenheit den Vorrang sogar vor dem Gottesgedenken (*Ḥadā'iq* 295), wie Aḥrār (hiervor S. 79). Zur Verteidigung ihrer Verträglichkeit mit dem islamischen Gesetz weiß er dann aber nichts Neues vorzubringen, sondern schreibt einfach Ḫālids Brief nach Istanbul zum Thema wortwörtlich ab und enthebt sich so auch der Aufgabe, zu Ḫālids Monopol kritisch Stellung zu nehmen. Doch wissen wir, daß er für dessen Beibehaltung eintrat (hiervor S. 181 und 195).

Klarheit versuchten später zwei gestandene Naqšbandiyya aus der Schule Ḫālids in die Erörterung zu bringen.

Der eine war Ḥusayn b. Aḥmad ad-Dawsarī,[1] sonst arabischer Sprachkünstler, aber auch Naqšbandī aus der Schule Ḫālids. Er verfaßte über die Naqšbandiyya zwei Schriften: *Al-asāwir al-ʿasǧadiyya fī l-ma'āṯir al-ḫālidiyya* „Goldene Armreifen. Über die denkwürdigen Leistungen Ḫālids"[2], und *Ar-raḥma al-hābiṭa fī ḏikr ism aḏ-ḏāt wa-r-rābiṭa* „Regen der Barmherzigkeit. Über den Namen Gott und die *rābiṭa*". Uns geht hier nur die zweite, die *Raḥma hābiṭa*, etwas an. Dawsarī, der in al-Ḥasā (Laḥsā) *ḫalīfa* Ḫālids war,[3] hatte sie schon einmal 1237/1821–22 „zu einem bestimmten Zweck" unter einem fremden Namen verfaßt. Neu zugefügt hat er dann Sätze einiger Gelehrter *('ulamā')*, womit seine Zitate aus anderen „Ṣūfiyya", von Sufyān aṯ-Ṯawrī (gest. 161/777–778) bis ʿAbdalġanī

1 Fehlt in Ziriklīs *A'lām* und Kaḥḥālas *Mu'ǧam al-mu'allifīn*. Erwähnt von Chodkiewicz in *Naqshbandis* 79–81 und von Abu-Manneh in *Naqshbandis* 297–301. Der volle Name Dawsarīs bei Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 50, 17.

2 *Anwār qudsiyya* 238, unten. Mit einem Auszug (238–243). Eine *maqāma* in Kunstprosa und mit Versen. Zwei Akteure: Ḥāmid al-Amīn und Nabhān. Eingeteilt in vier *maqālāt*. Dawsarī erwähnt von sich auch eine Abhandlung mit nur punktlosen Buchstaben (Lipogramm); Dawsarī 240, 4. Gelobt werden die *Asāwir ʿasǧadiyya* auch in *Bahǧa saniyya* 92, unten.

3 *Bahǧa* 92, 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000218

an-Nābulusī (gest. 1143/1731), gemeint sein werden. Er erwähnt lobend einen Ismāʿīl als *ḫalīfa* Ḫālids, den er in einem Dorf bei Baṣra vor Antritt einer Reise aufgesucht und von dem er sich dort verabschiedet habe.[1] Das war nach Ḫālids Tod (1242/1827).[2] Und da Dawsarī diesen Ismāʿīl als seinen Scheich bezeichnet, war er selber ein *ḫalīfa* Ḫālids offenbar nur, insofern er neben seinem unmittelbaren Meister vorbei mit dem Erzscheich Ḫālid hatte *rābiṭa* machen müssen. Doch schließt das eine das andere nicht aus. Es soll sich bei diesem Ismāʿīl um einen nicht unbekannten Schüler oder Enkelschüler Ḫālids aus Westsumatra, Ismāʿīl al-Minangkabawī handeln.[3] Der Name Dawsarī zeigt an, daß der Schriftsteller zu dem einflußreichen Beduinenstamm der Dawāsir gehörte.[4] Sein Buch, aus dem wir schon viel berichtet haben, ist — wir wiederholen es — am Rande von Manzalawīs arabischer Übersetzung der Briefe Sirhindīs 1, 184–280 beigedruckt. Seine Überlegungen sind kurzgefaßt folgende (1, 220–242):

Ist die *rābiṭa* Pflicht oder Empfehlung? Mohammed hat sie doch nirgends befohlen. Antwort: *Rābiṭa* ist aber auch nirgends verboten. Sie ist ein Mittel gegen unerwünschte Gedanken, die von Gott ablenken, und gegen die religiöse Gleichgültigkeit, die sich nicht um Gott kümmert. Sie kann zwar selbst als etwas Abwegiges betrachtet werden (weil sie auf den Scheich geht), ist aber doch etwas, was alles andere Abwegige auszuschalten imstande ist. Sie ist sozusagen ein Arzneimittel, steht außerhalb der Gesetzgebung und ist auch empfohlen nur dadurch, daß sie zu etwas Empfehlenswertem führt. Sure 5, 35 heißt es: ‚O die ihr glaubt, fürchtet Gott und sucht Zugang *(wasīla)* zu ihm!' *Rābiṭa* ist ein solcher Zugang dazu. Unter den Ṣūfiyya (behauptet Dawsarī) herrscht Einmütigkeit darüber. Wenn jemand ein Mittel nicht kennt, bedeutet das nicht, daß es das Mittel nicht gibt. Eine Analogie, wenn ihr nach einer solchen fragt, wäre der Brauch, beim Ritualgebet den Blick nicht über das Richtungszeichen *(išāra)* hinaus zu werfen. (In der *rābiṭa* wäre das also der Scheich) Ver-

1 Dawsarī 185.

2 Ḫālid erhält die Eulogie eines Verstorbenen; Dawsarī 185, 12.

3 Über diesen s. Werner Kraus: *Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia*, in *Naqshbandis* 693–696. M. van Bruinessen: *The Origins and Development of the Naqshbandī Order in Indonesia*. Der Islam 67, 1990, 162.

4 Kaḥḥāla: *Muʿǧam qabāʾil al-ʿarab al-qadīma wa-l- ḥadīṯa*, Beirut 1968, 1, 392–393, 395.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000219

nunftbeweise für die *rābiṭa* zu liefern, ist Sache der interpretatorischen Forschung. Wir begnügen uns mit ihrer Befolgung *(taqlīd)*. Im übrigen ist *rābiṭa* jedem freigestellt.

Warum aber das Bild des Scheichs? Antwort: Beim Ritualgebet (bei dem der Mensch ja ganz Gott zugewandt sein sollte) lassen viele Leute ihre Gedanken zu Personen und Sachen des täglichen Lebens spazieren (s. hiervor S. 65–67). Der Naqšbandī stellt sich dafür den Scheich vor Augen. Das ist erlaubt, weil es zu etwas Erlaubtem führt. Ein daran nicht Interessierter darf das nicht verbieten. Er hat eben anderes im Kopf. Im Ritualgebet soll man zur Sammlung des Herzens den Blick, Blinde den inneren Blick, auf den Ort des Fußfalls richten. In und mit der *rābiṭa* sucht der Naqšbandī nichts anderes als diese Präsenz auch außerhalb des Ritualgebets aufrechtzuerhalten. Dazu leistet die *rābiṭa* wirksame Dienste. Ein Gleichnis (240–242): Der König befiehlt einem Arzt, eine um sich greifende Bauchkrankheit auszurotten. Der Arzt heilt einen Kranken mit weißem Honig, übergibt das Mittel dem geheilten Patienten und beauftragt ihn, auch die übrigen damit zu heilen. Diese aber glauben ihm nicht und halten den Honig für Gift.[1] (Der König ist Gott oder Mohammed. Der Arzt ist der Erzscheich Ḫālid, der weiße Honig sein Bild oder die *rābiṭa*, der Geheilte ist ein Naqšbandī ḫālidī, und der Rest sind die Einsichtslosen, die die dargebotene Hilfe ausschlagen).

Ohne Umschweife läßt sich erkennen, daß Dawsarī Mühe hat, die *rābiṭa* vom islamischen Religionsgesetz her zu rechtfertigen, und er versucht nicht, das zu vertuschen. Er rettet sich vielmehr auf die Plattform, daß alles, was nicht ausdrücklich verboten sei, in die Kategorie des Erlaubten *(mandūb)* falle[2] und daß es neben den vielen schlechten Neuerungen, die den Islam verfälschten, auch gute gebe, die Anerkennung verdienten. Das sind eben solche, die einem guten Zweck dienen und die denen, die nach einem anerkannten Ziel streben, nützlich sein können.

---

1 Die Allegorie übernahm Ṣāḥibzāda: *Nūr al-hidāya*, 31, 7–32, 3, aus Dawsarī.

2 Dawsarī 221, 9. Abu-Manneh in *Naqshbandis* 300. Das heißt nicht, daß Dawsarī die Notwendigkeit der *rābiṭa* habe herabsetzen und den Kritikern Ḫālids in die Hände habe arbeiten wollen, wie Abu-Manneh ib. 301 vorschlägt. Es geht Dawsarī nicht um die Schwächung der Position der *rābiṭa* und schon gar nicht von Ḫālids *rābiṭa*-Monopol.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000220

„Wenn dem Novizen der Nutzen der *rābiṭa* klargeworden ist (nachdem er sie sich hat ‚einpflanzen' lassen), festigt sich in ihm der Entschluß, sie durchzuführen" (226). Die Erfahrung des Nutzens der *rābiṭa* ist für Dawsarī ein Beweis für ihre Rechtmäßigkeit, nachdem feststeht, daß sie nicht verboten ist. „Wir haben durch Erfahrung *(taǧriba)* das Wissen, daß wenn wir *rābiṭa* treiben, unsere Werke von dem Verunreinigenden der Gleichgültigkeit frei sind" (223). „Ich habe das ergründet und den Gewinn dessen, der diese Wege geht, gesehen" (233). „Wenn wir zugäben, daß für die *rābiṭa* kein Beweis vorliege, und wenn wir sie nur um des Nutzens willen, der uns erfahrungsgemäß aus ihr erwachsen ist, betrieben, warum der Vorwurf an uns?" (239–240) „Wir haben sie durchgeführt wegen des Nutzens, den wir dabei feststellen" (226). Die *rābiṭa* ermöglicht ein höheres „Erleben" *(ḏawq)* und „Spüren" *(wiǧdān)* (232). Nicht die Zahl der Überlieferer eines einschlägigen Ḥadīṯes entscheidet für die Gesetzlichkeit eines Brauches, sondern die Zahl derer, die den Nutzen des Brauches erfahren haben. „Wir sind zahlreicher als die Personen für einen gültigen Ḥadīṯ *(ʿadad at-tawātur)*" (221). „Wenn Leute in der Zahl, die einen Ḥadīṯ sichert, etwas tun und alle von ihnen den Nutzen dieses Tuns anerkennen und seine Zweckmäßigkeit bestätigen, ist es dann noch erlaubt, sie als Lügner hinzustellen, wo doch ein Zusammentreffen in der Lüge unmöglich ist und ihre besten Leute die besten Leute der Menschen, Gelehrte und Tugendsame, sind? Was bist du mit deinem Wissen gegenüber diesen anderes als ein Kohlenbrenner neben einem Juwelier oder ein Abc-Schütze, der einen Faḫr ad-dīn ar-Rāzī angreift?" (239) Wie ein roter Faden zieht sich durch die ganze Schrift Dawsarīs der Grundgedanke: Es kommt einzig und allein auf den erlebten inneren Zugang an, den man zu Gott sucht. Dazu, dieses Ziel zu erreichen, sind alle nicht verbotenen Mittel recht. Die *rābiṭa* ist ein solches Mittel und hat sich in der Erfahrung der Naqšbandiyya bewährt. Dawsarī ist ein Pragmatiker, der die *rābiṭa* vor allem wegen ihres praktischen Nutzens verteidigt.

Pragmatiker ist auch der zweite, den wir hier noch kurz betrachten wollen, der von uns ebenfalls immer wieder zitierte Muḥammad Asʿad b. Maḥmūd, genannt Ṣāḥibzāda (1271–1347/1855–1928), ein nachgeborener Neffe Ḫālids, mit seinem Buch *Nūr al-hidāya wa-l-ʿirfān wa-sirr ar-rābiṭa wa-t-tawaǧǧuh wa-ḥatm al-ḫwāǧagān* „Licht der Rechtleitung und der Erkenntnis und Geheimnis der *rābiṭa*, der sog. Hinwendung *(tawaǧǧuh)*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000221

und des Rezitationspensums der ehrwürdigen Meister",[1] aus dem wir ebenfalls schon ausgiebig geschöpft haben. Den Anstoß zu dieser Schrift gab ein Gutachten des reformerisch gesinnten Nabobs[2] von Bhopal und Theologen Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḫān (gest. 1307/1890) auf eine Anfrage des Bagdader Gelehrten Nuʿmān b. Maḥmūd al-Ālūsī (gest. 1317/1899), der selber in der Schule Ḫālids stand.[3] Der Nabob hatte darin die *rābiṭa* als eine der ketzerischen Neuerungen, wie sie die Ṣūfiyya so zahlreich aufgebracht hätten, in Bausch und Bogen verworfen. Ṣāḥibzāda hält diese Entscheidung für ein Fehlurteil und unternimmt sehr selbstsicher den Versuch, es auf Grund von Koran, Ḥadīṯ, Konsens, Analogieschluß und anderen Rechtfindungsmitteln umzustoßen. Er tut dies an Hand einer Durchbesprechung des *ḫatm al-ḫwāǧagān* (s. hier Kap. 7), dessen Einzelteile er Stück für Stück betrachtet und in dem auch die *rābiṭa* vorkommt und im Druck nicht weniger als 41 von 92 Seiten des Buches beansprucht. Die Darstellung ist trotzdem unübersichtlich. Ṣāḥibzāda stützt sich weitgehend auf Dawsarī, den er bald mit Namen zitiert, bald ohne Namensnennung ausschreibt. Wir wollen hier nur einiges wenige herausnehmen, was die *rābiṭa* angeht, da schon Butrus Abu-Manneh darüber Angaben gemacht hat.[4]

Nach Ṣāḥibzāda ist die *rābiṭa* unter anderm ein Spiegel für Gottes Vollkommenheit und zwar mittelbar über die Vollkommenheit des Scheichs und von diesem zurück bis auf Mohammed, in dem sich die Vollkommenheit Gottes direkt spiegelte, niemals unmittelbarer Spiegel Gottes. Auf dem gleichen schachtelhalmartigen Steg zurück sucht der Novize Hilfe *(istimdād)* und findet das Entwerden (*Nūr al-hidāya* 26–27). Die Bindung an den Meister, sagt er, spiele auch den Schmied, ohne den

1 Ziriklī 1, 294–295. Sarkīs: *Muʿǧam al-maṭbūʿāt* 814. Der Beiname aṣ-Ṣāḥib oder Ṣāḥib gehört nicht, wie Ziriklī glauben läßt, zu Muḥammad Asʿad, obwohl sich dieser auch etwa so genannt hat, sondern zu seinem Vater. Ṣāḥībzāda ist weniger mißverständlich. Unser Mann ist nicht identisch mit dem von Hamid Algar in *Naqshbandis* 34–35 aufgezählten Muḥammad Asʿad.

2 Ich nehme an, daß das unarabische *Nawwāb* aus dem persischen Plural *Nuwwāb* im Sinne der Einzahl entstanden ist.

3 Kittānī: *Fihris al-fahāris wa-l-aṯbāt*, Fes 1346–47, 2, 85, 1–3/ed. Iḥsān ʿAbbās, 672, 13–15.

4 In *Naqshbandis* 299–301.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000222

die Verfertigung des Spiegels mit Hammer, Amboß, Blasebalg und Feuer nicht zustande käme (45). Die Antwort auf die Frage, ob die *rābiṭa* Pflicht, Empfehlung oder bloße Erlaubnis sei, holt Ṣāḥibzāda aus Dawsarī und betont wie dieser, daß sie keine Pflicht und nicht um ihrer selbst willen empfohlen sei, sondern nur weil sie zu etwas Empfohlenem führe (28–29). Als Selbstzweck betrieben fiele sie in die Kategorie eines Adiaphoron, also einer wertneutralen Erlaubnis zurück (65). Sie unterliege aber genaugenommen gar keiner dieser Kategorien, sondern habe eher den Status einer Arznei, die ein Arzt verschreibe (29). Wer die Aufforderung Gottes, Zugang zu ihm zu suchen (Sure 5, 35), nicht auf die *rābiṭa* beziehen wolle, dem sei entgegenzuhalten, daß der Zugang oder die Nähe *(wasīla)* zu Gott ein Oberbegriff sei, der die *rābiṭa* in sich enthalte (29). Er zitiert im gleichen Sinn noch die Koranverse ‚Seid mit denen, die die Wahrheit sagen' (Sure 9, 119) und ‚Seid gottesfürchtig' (Sure 3, 102) (50). Aus dem Ḥadīṯ werden die Satzstücke bemüht ‚Sie, bei deren Anblick man Gottes gedenkt', und ‚Sie sind die, die bei Gott sitzen' (55, aus der *Tāǧiyya* des Tāǧ ad-dīn b. Zakariyyā l-ʿUṯmānī). Noch weniger zeigt er sich der Aufgabe, die er sich vorgenommen hat, gewachsen, wenn er Lobhudeleien bekannter Gelehrter und Mystiker, die sich für die „*rābiṭa*" eingesetzt hatten, als Argumente benutzt und mit Dawsarī (hier S. 218) auf die Ausrede ausweicht, die Beweisführung sei Sache der Rechtsforschung und an den Naqšbandiyya sei es, deren Urteil anzuerkennen und zu befolgen *(taqlīd)* (37, 64). Im Ergebnis vermag auch Ṣāḥibzāda die *rābiṭa* nur durch ihre Brauchbarkeit als bestes Mittel, sich Nichtgöttliches aus dem Sinn zu halten und sich voll auf Gott einzustellen, zu rechtfertigen. Nachdem es ihm selber nicht gelungen ist, eine eindeutige Zustimmung zur *rābiṭa* in den von ihm untersuchten Urtexten zu ermitteln, wirft er einem Kritiker (Nuʿmān al-Ālūsī?), dem es auch so ergangen war (28, 20), Unkenntnis vor und dreht ihm das Gesicht auf das Phänomen einer Schülerschaft *(ṣuḥba)* bei Mohammed, bei der doch jeder einen bleibenden Eindruck von ihm *(inṣibāġ)* habe erhalten müssen (64, 23–ult.). So führt ihm von Anfang bis Ende der Wille als Vater des Gedankens das Schreibrohr, und er irrt weit ab von einer überzeugenden Widerlegung des Nabobs von Bhopal. Die Schrift ist aber reich an lesenswerten Zitaten zum Thema. Und wenn ich mit einer persönlichen Bemerkung hinter dem Versteck der Zitate hervorkommen darf, haben Dawsarī und Ṣāḥibzāda, wenn es um das Gedeihen der from-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000223

men Seele geht, völlig recht, gegen die Lücken in der Schrift das Gewicht praktischer Hilfsmittel in die Waagschale zu werfen.

Die sanfte Entfernung der *rābiṭa* aus der „Religion" durch die Reformtheologie

Genau diese Frage, die Frage nach der Stellung eines nützlichen Brauches zum Gesetz, das nichts darüber sagt, hat etliche Jahre später, aber noch zu Lebzeiten Ṣāḥibzādas, ein älterer Zeitgenosse, diesmal ein berühmter Schriftgelehrter, nämlich Muḥammad Rašīd Riḍā (1282–1354/1865–1935) neu und sauber, wenn auch nicht unbedingt zur Zufriedenheit der Naqšbandiyya, beantwortet. Rašīd Riḍā hatte sich in der Jugend in seiner damals syrischen Heimat in die Naqšbandiyya einweihen lassen und hatte die Schulung mit der *rābiṭa* durchgemacht (s. hiervor S. 208 f.). Später hatte er sich dem Reformisten Muḥammad ʿAbduh (gest. 1323/1905), angeschlossen, der sich in der Jugend ebenfalls in die Mystik, aber in die Šāḏiliyya, hatte einführen lassen,[1] und wurde mit seiner Zeitschrift Almanār „Der Leuchtturm" ein vielbefragter und erfolgreicher Theoretiker und Missionar einer Theologie, die das Heil der Muslime in einer Beschneidung des Islams auf seine ursprüngliche Botschaft und in dem Grundsatz, anderes nicht zum Islam zu rechnen, sah.[2] Unter den vielen Bitten um religiöse Auskünfte, die er aus aller Welt erhielt, sind zwei aus dem Fernen Osten, aus Singapur und Kuala Lumpur (heute Bundeshauptstadt von Malaysia) aus den Jahren 1908 und 1909. Die Reformideen der Salafiyya hatten in jenen Gegenden gewaltig eingeschlagen,[3] und die indischen Wahhabiten machten ausdrücklich Front auch gegen

1 Rudolph Peters bei Ende und Steinbach: *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, 122.

2 Sehr lesenswert und auch ästhetisch ansprechend ist zu dieser Reformbewegung Rotraud Wielandt: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971.

3 C.C. Berg: *Indonesia*. In: H.A.R. Gibb: *Wither Islam?* London 1932, 268–272. M. van Bruinessen: *The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia*, Der Islam 67, 1990, 173–175.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000224

die *rābiṭa*.[1] In der malaiischen Zeitschrift Al-imām in Singapur war eine Polemik um die *rābiṭa* der Naqšbandiyya entbrannt, und beide Parteien wollten von Rašīd Riḍā wissen, ob und inwiefern die *rābiṭa* und die konzentrierte Beobachtung oder Hinwendung, *tawaǧǧuh*, im Islam überhaupt berechtigt seien. Die *rābiṭa* wird definiert als der Brauch, das Gottesgedenken nur in Verbindung mit der Vorstellung des Bildes des Scheichs zu sprechen, da sonst der Satan sich des Herzens des Novizen bemächtige. Die Befürworter der *rābiṭa* beriefen sich auf Sure 3, 200: ‚O die ihr glaubt, übt Geduld und bemüht euch, standhaft zu sein und fest zu bleiben *(rābiṭū)*', und auf Sure 5, 35: ‚Und sucht Zugang *(wasīla)* zu ihm (Gott)!' Die Zeitschrift hatte sich gegen die *rābiṭa* gewandt und auf Sure 4, 36 verwiesen: ‚Und dienet Gott und gesellt ihm nichts bei!' sowie auf Sure 98, 5: ‚Dabei war ihnen nichts anderes befohlen worden, als Gott zu dienen, indem sie sich in ihrem Glauben ganz auf ihn (Gott) einstellten.' Man war also wieder bei dem alten Einwand, daß der Naqšbandī mit dem Bild des Scheichs Polytheismus treibe.

Ich gehe nun nicht auf die ganze Argumentation beider Parteien und auch nicht auf die Einzelheiten von Rašīd Riḍās Antworten ein, sondern nur auf einige Kernpunkte von Riḍās Versuch, den Streit zu schlichten. Ich halte auch die beiden Antworten, die er gegeben hat, die erste auf eine erste, die zweite auf eine zweite Anfrage, nicht auseinander, sondern nehme sie in einen einzigen Gedankengang zusammen. Zuerst aber macht Rašīd Riḍā seinen Lesern klar, daß er nicht einfach abstrakt darüber nachdenke, sondern auf eigene Erfahrung zurückblicken könne, da er selbst einmal Naqšbandī gewesen und bis zur Erkenntnis durch die inneren Feinsubstanzen *(laṭā'if)* vorgedrungen sei, zu der ihre Schule den Zögling leite, daß er sich dann aber die Lehre der frommen Altvorderen *(maḏhab as-salaf aṣ-ṣāliḥīn)* zu eigen gemacht habe. Von dieser Warte aus gesehen, nimmt sich der Hauptinhalt seiner Darstellung etwa folgendermaßen aus[2]:

1 Marc Gaborieau: *Les protestations d'un soufi indien contemporain contre trois interprétations récentes de Shaikh Aḥmad Sirhindî*. In *Naqshbandis* 258.

2 *Fatāwā l-imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, ed. Ṣalāḥ ad-dīn al-Munaǧǧid und Yūsuf Q. Ḥūrī, Beirut 1970, Nr. 256, Bd. 2, 664–679; und Nr. 274, Bd. 2, 720–723. Aus Al-manār 11, 1908, 504–515, und 12, 1909, 102–104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000225

Die Religion — gemeint ist damit immer nur der Islam[1] — besteht für Rašīd Riḍā nur aus der Offenbarung im Koran und den Worten Mohammeds und ist ein für allemal abgeschlossen. Was in diesen heiligen Büchern nicht behandelt wird, gehört nicht zur Religion.[2] Inbegriffen sind nur ihre Implikationen. Doch nicht alles, was in den Koran oder in den Ḥadīṯ hineingelesen wird, ist wirklich darin. Das sind dann die sogenannten Neuerungen *(bida'*, Sg. *bid'a)*. Diese sind samt und sonders Irrlehre, wenn sie hineingelesen und der Religionslehre zugeschlagen werden. Sonst aber können sie gut oder schlecht sein. Zu diesen sind die *rābiṭa* und die konzentrierte innere Beobachtung *(tawaǧǧuh)* zu zählen, die beide nicht einmal dem Sinne nach in den heiligen Schriften erwähnt werden und die kein Prophetengenosse betrieben hat. Sie können also nicht in die Kategorien des Religionsgesetzes, wie befohlen, verboten, empfohlen, verpönt, erlaubt, eingeordnet werden. Sie können aber wie andere Dinge des Diesseits, Wissenschaften und Handlungsweisen, für nützlich oder schädlich befunden werden.

Die *rābiṭa* kann nützlich oder schädlich, gut oder schlecht sein je nach dem Zweck, dem sie dienen soll, oder je nach der Leistung, die sie vollbringt. Nach Rašīd Riḍā ist sie aus der Praxis „auf Grund eines Wissens, eines Experimentierens, einer Erfahrung" (669, 16) geschaffen worden, als man erkannt hatte, daß sie gewisse Eigenschaften der Seele schärft und verfeinert, die für die Religion verwendbar sind. Man fühlte sich dann veranlaßt, für sie Anhaltspunkte in der religiösen Überlieferung zu suchen, und glaubte sie auch zu finden, genau wie eine frühere Theologie die antike Lehre von den Sphären in die koranischen Himmelsvorstellungen hineintrug. Aber die vermeintlichen Anhaltspunkte für die *rābiṭa* fehlen. Riḍā zitiert dafür den Korankommentar *(Rūḥ al-ma'ānī)* des Abū

1 Wie im Titel von Muḥammad al-Ġazzālīs Hauptwerk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, der eigentlich mit „Neubelebung der (islamischen) Theologie" übersetzt werden muß.

2 Diese Scheidung ist charakteristisch für die Salafiyya und stammt von Riḍās Lehrer Muḥammad 'Abduh. Rašīd Riḍā beurteilte danach auch das Christentum. Charles C. Adams: *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933, 125, 173–174. Sie geht zurück auf die sogenannten „ungestützten Zweckmäßigkeiten" *(maṣāliḥ mursala)* der Juristen, die Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) nicht anerkannt hatte. Ibn Taymiyya: *Qā'ida fī l-mu'ǧizāt*, in *Maǧmū'at ar-rasā'il wa-l-masā'il*, Kairo 1341–49, 5, 22–27. 'Abdal'aẓīm 'Abdassalām Šaraf ad-dīn: *Ibn Qayyim al-Ġawziyya, 'aṣruhū wa-manhaǧuhū wa-ārā'uhū fī l-fiqh wa-l-'aqā'id wa-t-taṣawwuf*, Kairo 1967, 307 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000226

ṯ-Ṯanāʾ Maḥmūd b. ʿAbdallāh al-Ālūsī (an-Naqšbandī, gest. 1270/1854) zu Sure 62 (ǧumʿa), wo darauf hingewiesen werde, daß die Naqšbandiyya sich zur *rābiṭa* bekennten, um das Herz für die versprochene Ausgießung (aus dem Scheich) zu öffnen (670, 12–13). Er kenne aber keinen Satz des Propheten oder seiner Genossen, der davon spreche. Die *rābiṭa* gehört also, sagt Rašīd Riḍā, ganz und gar zur Psychologie und kann ebenso gut zum Götzendienst wie zum Monotheismus führen. Das zeigt sich auch darin, daß es so etwas auch bei den Indern gibt, die dann allerdings dabei stehenbleiben, während die Ṣūfiyya sie als Mittel benutzen weiterzukommen. Man kann sich damit so beschäftigen wie mit Naturwissenschaften oder so wie der Ṣūfī zur Erkenntnis Gottes. Kurz, *rābiṭa* und konzentrierte innere Beobachtung sind psychologische Mittel *(wasāʾil)* und haben an sich nichts mit der Religion zu tun. (Wir setzen hinzu: obwohl sie etwas mit Gott zu tun haben können).

Muḥammad Rašīd Riḍā verdeutlicht das durch Bemerkungen zu den verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten neutralen Wissens und Handelns:

1. Physik und Pharmakologie haben an sich nichts mit Religion zu tun, können aber etwas zum Anschauungsunterricht für die Weisheit Gottes in der Schöpfung beitragen.
2. Der Muslim wird nur für den vorgeschriebenen Gottesdienst zur Verantwortung gezogen. Alle Neuerungen fallen in den Rahmen der Weltlichkeit und können gut oder schlecht sein.
3. Die Mittel, die man zu etwas Gutem benutzt, unterliegen einem religiösen Urteil nur, wenn sie der Religion widersprechen. *Rābiṭa* wäre also nur dann zu verbieten, wenn sie einem islamischen Gebot entgegenstünde.

Summa summarum: Konzentrierte innere Beobachtung und *rābiṭa* sind kein Gottesdienst und weder gesetzlich noch ungesetzlich, sondern Mittel der Psychologie zur Vergegenwärtigung von Geistern Lebender oder Verstorbener, Mittel, die man allerdings auch mißbrauchen kann (678), aber auch „eine *ṭarīqa* der Seelenerziehung *(tarbiyat an-nafs)* so gut wie andere Methoden, die die Menschen nachträglich geschaffen haben für die Erziehung und den Unterricht und von denen sie durch Erfahrung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000227

etwas gelernt haben, was ihnen weiterhalf, ihr Ziel zu erreichen. Wer behauptet, die Religion bejahe oder verneine sie als solche, der irrt, denn über sie gibt es keinen religiösen Text" (722, 3–6). „Selbstverständlich darf nach dem Aufhören der Offenbarung niemand mehr etwas in die Religion einführen. Übrig bleiben einzig und allein die Einrichtungen, die mit den Dingen der Menschen für Erziehung, Unterricht, Politik und andere Belange zusammenhängen, die ihnen für Religion und Welt von Nutzen sind. Was ihnen aber für die Religion nützt, gilt nicht selbst als religiöse Vorschrift, für die sie verantwortlich wären, als sei sie Religion, da der Gesetzgeber der Religion Gott ist, der durch seine Gesandten gesprochen hat. Es gibt kein neues Religionsgesetz mehr nach dem Aufhören der Offenbarung und der Besiegelung der Prophetie (durch Mohammed)" (722, 16–22).

Faszinierend ist immer wieder die Gegenüberstellung einer einmaligen und endgültigen Offenbarung Gottes mit den Versuchen der Menschen, „von sich aus", wie es heißt, die Fragen der Welt zu beantworten. Den Menschen wird dadurch nahegelegt, das, was sie selber gedacht oder von anderswoher bezogen haben sollen, entweder preiszugeben oder zwar nach Belieben weiterzuspinnen, aber auf keinen Fall zu hoffen, daß sie damit zum gleichen Ziel, zur Seligkeit o.ä., gelangten, wobei noch offenbleibt, was man unter Seligkeit o.ä. zu verstehen hat, bei Rašīd Riḍā wohl das Paradies (und nicht etwa ein religiös beschwingtes seliges Leben im Diesseits). Die Marschrichtung des Gläubigen, der in der Offenbarung die Welträtsel gelöst sieht, ist eine andere als die eines Gläubigen oder Ungläubigen, der eigene Wege sucht oder gefunden zu haben wähnt. Diese Wege können allerdings die große Straße des angeblich einzig richtigen Glaubens kreuzen. Aber wer sie geht, darf sie nicht als von diesem Glauben gutgeheißen oder gefordert betrachten, sondern höchstens als Hinwege zu jener Straße oder nicht einmal das. Wenn man, wie Rašīd Riḍā es tut, allein den spezifischen Offenbarungskomplex von Koran und Sunna als Religion bezeichnet, fallen natürlich alle religiösen Erscheinungen, die sich nicht darauf zurückführen lassen, für die Religion dahin.

Das erinnert an Karl Barth (gest. 1968), der mit dem Begriff Religion gerade umgekehrt nicht erhöhend, sondern erniedrigend verfuhr. Um der christlichen Offenbarung die Einmaligkeit und Absolutheit zu sichern, entriß er sie dem Ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000228

nus Religion und beschrieb sie, wie ich es formulieren möchte, als die Stiftung schlechthin des Reiches Gottes, wobei der Gläubige einen Teil der Seligkeit schon hier à la Markion im Glauben vorausnimmt. Religion sank in seinen Augen zur unverbindlichen Privatsache herab, die zumindest am Leben in der Bibel vorbeigehe. Er prägte für eine christliche Theologie, die das nicht einsieht, das Schimpfwort Religionismus und nannte das Christentum nebenbei auch „die wahre Religion" nur darum, weil schon eine frühere Theologie, die noch Lateinisch schrieb, diesen Ausdruck benutzt hatte.[1] Er ließ damit die einfache Goethesche Zweiteilung der Religion in eine „allgemeine, natürliche" und eine „besondere, geoffenbarte" weit hinter sich und stellte damit das Christentum etwa so über die Religionen, wie man den Menschen als eigene Gattung über das Tierreich hinauszuheben pflegt.

Mit den Anforderungen der jeweiligen Gegenwart fertig zu werden, dazu gab es für den Muslim zwei Wege. Entweder leitete man aus dem ursprünglichen Grundbestand in Koran und Sunna denkend weitere Verzweigungen ab und bequemte sich zur Methode des Hineininterpretierens neuer Tatbestände und Überlegungen in die alten unverrückbaren Wortlaute, oder man beschränkte die Geltung der Religion auf den genannten Grundbestand und trennte alles von der Religion ab, was nachher dazugekommen war oder dazukam. Muḥammad Rašīd Riḍā schlug bald den einen, bald den andern Weg ein. Das hing vom Thema ab. Verlangten die Umstände, gewisse Fortschritte des menschlichen Wissens anzuerkennen und im Islam einkalkuliert zu finden, so dehnte er dessen Mitspracherecht weit aus und deutete alles Mögliche und Unmögliche in ihn hinein.[2] In andern Fällen, in denen sich bereits beim besten Willen oder absichtlich kein Bezugspunkt in den heiligen Texten finden ließ,

1 Lange vor Muḥammad Rašīd Riḍā hat Georg Wilhelm Hegel (gest. 1831), als mystischer Philosoph des Christentums noch nicht in aller Leute Mund, der christlichen Religion den Islam als Gesetzesreligion gegenübergestellt und in ihr „den vollkommenen Formalismus" angeprangert, „der nichts gegen sich gestalten läßt" (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion*. Hg. von Walter Jaeschke, in: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 5, Hamburg 1984, 149). Hegel hatte natürlich wie Jacob Burckhardt vom inneren Leben des Islams nicht die geringste Ahnung und hätte wohl auch, in seinem christlichen Idealismus, nichts damit anfangen können oder dessen Exklusivität revidieren müssen. Hegel zeigt auch sonst (ib. 172–175, 240), daß er den Islam nur als Verstandesreligion kennt. Das tut aber der Achtbarkeit seiner Meditation über die christliche Dreieinigkeit keinen Abbruch.

2 Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* 310–370.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000229

pochte er auf die radikale Scheidung zwischen dem unantastbaren Komplex Koran und Sunna einerseits und der Welt anderseits, deren Angelegenheiten er, soweit sie der Religion nicht zuwiderliefen, weltlichen Kriterien unterwarf. Er teilte damit das Leben in einen religiösen und in einen weltlichen oder profanen Bezirk, eine Zweiteilung, die Mohammeds Anliegen am allerwenigsten entsprochen haben dürfte und die zeigt, wie gerade ein Fundamentalismus unversehens am Ziel vorbeischießen kann. Natürlich ordnete Rašīd Riḍā die Welt auch in diesem Zusammenhang der Religion unter. Aber man kann es auch anders sehen: die Religion wird hinter ein schützendes Gitter gesperrt, und auf dem weiten Feld davor tummelt sich eine befreite Weltlichkeit, zu der nun auch die *rābiṭa* gehört. Halbbefreit müßte man sagen, denn die Weltlichkeit bleibt überwacht und die Hierarchie gewahrt. Der „Liberalismus" Rašīd Riḍās, der das Feld freigab, würde nie zulassen, etwas, was im Koran erzählt wird, sagen wir die Geschichte Abrahams, anzuzweifeln.[1] Die Salafiyya ist eben von einer Aufklärung so weit entfernt wie Ibn Taymiyya (und Karl Barth). Aber von einer „heftigen Brandmarkung" der *rābiṭa* durch Rašīd Riḍā[2] kann keine Rede sein. Im Gegenteil, er ließ sie friedlich ziehen, aber außerhalb dessen, was er als Religion anerkannte. Nicht einmal eine Phrase wie die Laknawīs: „Wieviel schöne Dinge werden mit Beifügung eines Zusatzes häßlich!"[3], die sich im Falle einer Ablehnung aufgedrängt hätte, wird bei ihm laut.

Die Stellungnahme der beiden ungleichen Parteien, zweier unentwegter und eines ehemaligen Naqšbandī, alle theologisch gebildet, wirft ein Licht auf die Lage der *rābiṭa* vor der Theologie. Dawsarī und Ṣāḥibzāda erkannten die *rābiṭa* an, weil ihr in der kodifizierten Religion nichts entgegenstand und sie den mystischen Bemühungen der Naqšbandiyya von Nutzen war, Rašīd Riḍā, weil sie ihm mit seinem Begriff von Religion nichts zu tun zu haben und in der Religion auch nichts dagegen zu sprechen schien. Sie war ein Mittel, entfernt vergleichbar etwa mit den Bil-

1 Adams: *Islam and Modernism*. Weiteres bei Rotraud Wielandt: *Offenbarung und Geschichte*, 73 ff.

2 Algar in *Naqshbandis* 31, pu. Erst die Verstaatlichung der Reformidee durch die wahhabitischen Saʿūdīs brachte das Verbot der Naqšbandiyya. Algar in *Naqshbandis* 41.

3 Abū l-Ḥasanāt Muḥammad ʿAbdalḥayy al-Laknawī (gest. 1304/1886–87): *Iqāmat al-ḥuǧǧa ʿalā anna l-iḫtār fī t-taʿabbud laysa bi-bidʿa*, ed. Abū l-Fattāḥ Abū Ġudda, Aleppo 1966, 156, 8–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000230

dern in den christlichen Kirchen, die ja auch immer wieder angefochten wurden und werden und doch zur Andacht anregen und beitragen können. Der Fall *rābiṭa* ist aber auch ein treffliches Beispiel dafür, daß Rašīd Riḍā mit seiner Einengung der Religion auf die Anfänge des Islams Neuerungen, die sich im Laufe der Zeit an ihre Ausübung angeschlossen hatten, zwar nicht in Bausch und Bogen als unislamisch betrachtete und doch als Hilfsmittel des religiösen Menschen keineswegs einfach verwarf, sondern zuerst prüfte und wenn er sie brauchbar fand, als zulässigen profanrechtlichen Anbau durchaus anerkennen konnte. Robert Caspar scheint mir in seiner sonst treffenden Darstellung von Rašīd Riḍās Denkweise dieser Form seiner Toleranz zu wenig Rechnung getragen und daher sein Bild etwas zu finster gezeichnet zu haben.[1]

Im Vorwort zum Neudruck von Ṣāḥibzādas *Buġyat al-wāğid* übernimmt der Herausgeber Muḥammad Ṣāliḥ b. Aḥmad al-Ġarsī die Auffassung Muḥammad Rašīd Riḍās. Er nennt freilich nicht Rašīd Riḍā, sondern einen ʿAbdalbāriʾ an-Nadwī, der sich seinerseits auch auf einen ʿAlī at-Tahānaʾī beruft.[2] Muḥammad Ṣāliḥ unterscheidet *bidʿa* von *taǧdīd*, klammert für die „Religion" die *rābiṭa* aus und stellt sie unter die schlichten Neuerungen, die nicht Ziele *(ġāyāt*, Sg. *ġāya)*, sondern nur Mittel *(wasāʾil*, Sg. *wasīla)* zur Erreichung von Zielen in der Religion sein sollten. Zu diesem Behuf seien auch Entlehnungen aus fremden Kulturen, selbst von den Yogis, erlaubt. Schon Mohammed habe die Idee, Medina mit einem Graben zu befestigen, über Salmān al-Fārisī aus der iranischen Kriegskunst bezogen.[3] Muḥammad Ṣāliḥ sucht also eine Brücke zwischen den beiden Parteien zu schlagen. Er möchte der Auffassung der Salafiyya Rechnung tragen und der Naqšbandiyya doch ein Plätzchen zumindest am Rande der Religion zugestehen.

Im übrigen hatte schon Sirhindī zwischen dem islamischen Kult *(ʿibāda)* und anderen Bräuchen und Gewohnheiten *(ʿurf u ʿāda)* unterschieden und letztere, ähnlich wie Muḥammad Rašīd Riḍā, einem religionsge-

1 Robert Caspar: *Traité de théologie musulmane*, Rom 1987, 1, 287–293.

2 In Muḥammad Aʿlā b. ʿAlī at-Tahānawīs *Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Mussalmans*, ed. A. Sprenger, Kalkutta 1854–62, habe ich nichts darüber gefunden. Der ist offenbar nicht gemeint.

3 Davet Kitabevi Mehmed Nezir Ekinci, Kızıltepe-Mardin. Reprint der Damaszener Ausgabe von 1334. Vorwort in handschriftlicher Kursive S. 9, datiert von 1405/1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000231

setzlichen Verdikt dadurch entzogen, daß er erklärte, sie stünden außerhalb der „Religion" und hätten mit ihr nichts zu tun *(ba-dīn taʿalluq nadārad)*.[1] Manzalawīs arabische Übersetzung von Sirhindīs *Maktūbāt*, aus denen der Satz stammt, lag schon damals vor, aber es ist nicht gesagt, das Riḍā ihn daraus hatte.

1 Friedmann: *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, 44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000232

9. Rückblick und Rückfragen

Die Herzensbindung an den Meister in der islamischen Mystik reicht zweifellos bis in deren klassische Zeit, vor 300/900, zurück. Das liegt in der Natur der Sache bei einer religiösen Seelenführung, in der sich der Zögling persönlich bei oder an seinem Meister schult. Das Vorbild liegt schon bei Jesus und seinen Jüngern sowie bei Mohammed und seinen Genossen vor. Es wiederholt sich im Scheich und seinen Novizen. Daß aber der klassischste der klassischen Ṣūfiyya, Ǧunayd al-Baġdādī (gest. 297/910 oder 298/911)[1], oder der weithin verehrte Nachklassiker ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī (gest. 561/1166) eine Regel der *rābiṭa* aufgestellt habe, hat Muḥammad Rašīd Riḍā mit Recht bestritten.[2] Doch scheinen ihm die allerdings nicht ganz passende Stelle bei Suhrawardī über ʿAbdalqādir und die Äußerungen Kubrās[3] entgangen zu sein. Woher Kubrā die sogenannten acht Regeln des Ǧunayd hat, unter denen die Herzensbindung an den Scheich bei ihm auftaucht, wissen wir nicht. Ǧunayds großer Name als „Haupt der Ṣūfiyya" *(sayyid aṭ-ṭā'ifa)* wird haben herhalten müssen für etwas, dem man den Ruf des Althergebrachten sichern wollte. Der Begriff Herzensbindung enthält zwar schon bei Kubrā einen Herzenston, dient aber bei ihm in erster Linie zur Bezeichnung des Strebens, das Herz ausschließlich mit dem Gedanken an Gott zu erfüllen und alles andere zu verdrängen. Mit der zunehmenden auch theoretischen Vergötterung des Scheichs kam es dann zu der Forderung, auch das Gefühl der Liebe ungeteilt diesem Vermittler zuzulenken. Auf der einen Seite standen jetzt Leute wie die schwer zu fassende Rābiʿa (gest. 185/801), die vor Liebe zu Gott in ihrem Herzen nicht einmal mehr

---

1 Benedikt Reinert: *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik*. In: Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beih. zur Zs. „Der Islam", NF Bd. 3, 1968, 303.

2 *Fatāwā l-imām Muḥammad Rašīd Riḍā* 2, 675.

3 Hiervor S. 17–18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000233

Platz für die Liebe zum Propheten gefunden haben will,[1] Abū Saʿīd al-Ḫarrāz (gest. 286/899), Šiblī (gest. 334/946), Abū Bakr al-Wāsiṭī (gest. 320/932) und andere, die eine Liebe zu Mohammed vor dem Hintergrund der Liebe zu Gott abwerteten,[2] auf der andern Seite die Verfechter einer Mohammedmystik, die je später um so entschiedener hervortraten und Mohammed zu einem Logos oder sonst zu einem universellen Geistwesen erhoben, was rein äußerlich etwa dadurch zum Ausdruck kam, daß sich die Segenssprechung über den Propheten überall in die ṣūfischen Litaneien einmengte und das Gottesgedenken, das die alte Ṣūfik vollständig beherrscht hatte, und die Vita purgativa zurückzudrängen begann. Die Anfänge dieser Entwicklung werden schon um 500/1100 anzusetzen sein, und die mutmaßlichen Ursachen sind noch kaum erforscht. Aber die gesteigerte Scheichverehrung, die vom 7./13. Jh. an in der Ṣūfik zu beobachten ist, wird mit der gesteigerten Mohammedverehrung in einem Zusammenhang stehen. Die Frage ist nur: Hat die Mohammedverehrung die Scheichverehrung oder die Scheichverehrung die Mohammedverehrung nach sich gezogen? Ist die Heiligenverehrung der Prophetenverehrung nachgehüpft, um den Anschluß nicht zu verpassen, oder mußte sich die Prophetenverehrung beeilen, den Konkurrenzvorsprung vor der Heiligenverehrung nicht zu verlieren?

Die *rābiṭa* als Mittel der mystischen Selbsterziehung ist im Noviziat der Naqšbandiyya, vom 8./14. Jh. an, ein Parallelfach zur Versenkung oder inneren Beobachtung *(murāqaba)* und zum Gottesgedenken *(ḏikr)* und kann, wenn es die Begabung oder Artung des Novizen nahelegt, auch ohne Versenkung und Gottesgedenken gepflegt werden. Alle drei Übungen können gesamthaft oder einzeln zum Ziel einer Hinanziehung (Raptus, Absenz, *ǧaḏba*) und eines Entwerdens *(fanāʾ)* führen, aber die *rābiṭa*, die Hingerissenheit vom Scheich, soll das gleich schon am Anfang mit sich bringen, jedenfalls sehr bald einen Vorgeschmack davon bieten, während die andern Methoden Wege des beschwerlicheren Vorankommens durch Arbeit darstellen. Durch die *rābiṭa* lernt man die Mystik wie eine Muttersprache, durch das rationalere „Schreiten" wie eine Fremdsprache. Als Zusatz sollte die *rābiṭa* auch auf den anderen Wegen zu Hil-

1 Margaret Smith: *Rābiʿa the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge 1928, 99. ʿAṭṭār: *Taḏk.* 1, 67, 8–10.

2 *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 312–316.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000234

fe genommen werden, da sie die Konzentration durch einen optischen Richtungweiser und einen Gefühlsanstoß erleichtert.

Rābiṭa ist ein unanschaulicher Begriff, der über die Art der „Bindung" nichts aussagt. Die naqšbandische *rābiṭa* ist jedoch in dem Sinne Bindung an den Meister, daß man dessen Gestalt betrachtet, sich sein Bild einprägt und es sich möglichst oft und besonders bei Konzentrations- und Meditationsübungen liebend vergegenwärtigt. Das Bild des Meisters wird so einerseits zum Anknüpfungspunkt für das Denken an seine eigenen Vorgänger bis auf den Propheten zurück and anderseits zum Vorbild für eine direkte Annäherung an Gott, wie sie der Meister durchgemacht haben soll. Es steht somit gewissermaßen am Scheitelpunkt zweier Geraden, die in einem rechten Winkel auseinanderstreben, die eine waagrecht in die Vergangenheit zu Mohammed, die andere senkrecht in die Erhebung zur „Vollkommenheit", die der Meister erreicht hat und die man durch ihn ebenfalls zu erreichen hofft. Beide Leitungen erlauben dem Scheich Ausgießungen. Die erste, über Mohammed, scheint insbesondere im Anschluß an den *ḫatm* in Versammlungen des Gottesgedenkens angezapft worden zu sein (S. 209–211). Im Bild des Meisters nimmt der Schüler das Ziel in sich herein und hofft, sich so mit ihm zu imprägnieren oder so von ihm aufgesogen zu werden, daß es den alten Menschen in ihm verdrängt oder überformt. Die Liebe zum Meister, so meinte man, sollte über die ständige Vergegenwärtigung seines Bildes die gesuchte Wandlung oder Verwandlung bewirken oder beschleunigen. Die Volksweisheit erwartete sogar vom Liebenden eine aktive Angleichung an den Geliebten.[1]

---

1 Šihāb ud-dīn Aḥmad-i Samʿānī (gest. 534/1140): *Rawḥ ul-arwāḥ fī šarḥ asmāʾ il-malik il-fattāḥ*, ed. Nağīb Māyil-i Hirawī, Teheran 1368, matn 31, 17. Zwei verdeutlichende Vergleiche drängen sich mir auf, die aber der Leser nicht zu wörtlich, sondern als über den Daumen gepeilt nehmen soll. Das eine ist eine gewisse Verwandtschaft mit der in der Ṣūfik erlaubten Praxis, beim Musikhören *(samāʿ)* durch mitgehende Bewegungen sich in eine Verzückung hineinzumanövrieren, ein gefährliches Gebaren, das auch eine Ekstase bloß vortäuschen kann und dann als Augendienst verboten ist. Beides heißt arabisch *tawāǧud*, was einerseits „sich in eine Verzückung hineinarbeiten" (was gestattet ist), anderseits „so tun, als sei man in Verzückung" (was als Vortäuschung falscher Tatsachen untersagt ist) bedeutet (*Der Derwischtanz* 124. *Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitseifer bei den muslimen* 47. *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr* 210). In einer irgendwie verwandten Weise, meine ich, versucht der Naqšbandīschüler in der *rābiṭa* seinen Lehrer nachzuahmen, um durch einfache Übertragung wie er zu werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000235

Man setzte also hohe Erwartungen auf die Liebe und stellte hohe Anforderungen an den Scheich, denn nur hochqualifizierte Vorbilder können gute Nachbilder liefern und nur in nachgiebigen und aufnahmefähigen Seelen kann sich ein Eindruck wirksam abzeichnen. Zweifel an der Befähigung und am Ausbildungsstand des Nachwuchses könnten mit am Werke gewesen sein, als 1226–1242/1811–1827 der bedeutende Naqšbandīscheich Ḍiyā' ad-dīn Ḫālid (im ḍamaligen Osmanischen Reich) seinen Schülern verbot, die *rābiṭa* ihrer Schüler, seiner Enkelschüler, entgegenzunehmen, und von ihnen verlangte, daß sie sie an sich vorbei auf ihn, Ḫālid, lenkten. Damit war wohl auch eine Straffung des Ordens oder seiner Gruppe auf ihn als Spitze der Hierarchie beabsichtigt. Wir wissen aber nicht, über wieviel Generationen nach ihm diese Regelung hätte in Geltung bleiben sollen, und ebensowenig ist bekannt, ob sich ihm diese Entscheidung aus einer kritischen Lage aufgedrängt hatte oder ob sie eine solche Krise erst auslöste. Jedenfalls gehorchten ihm nicht alle, und sein *rābiṭa*-Monopol zerfiel im Laufe eines Jahrhunderts. Verfechter des Monopols für Ḫālid waren seine Nachfolger aus der Familie der Ḫānīs, von Muḥammad b. ʿAbdallāḥ al-Ḫānī (gest. 1279/1862) bis zu dessen Enkel ʿAbdalmağīd (gest. 1318/1900) in Damaskus. Man liest nichts mehr von dem Monopol bei dem zwar in Irbil geborenen, aber in Kairo wirkenden Muḥammad Amīn al-Kurdī (gest. 1332/1914), obwohl auch dieser zur Gruppe der Ḫālidiyya gehörte und in seinem *ḫatm al-ḫwāğagān* Ḫālid durchaus unter die zu verehrenden großen Scheiche eingestellt hat, denen man in dieser Andacht den Lohn für die eigene vollbrachte Frömmigkeitsleistung schenkt. Natürlich wird die Reihe dieser Scheiche verschieden lang und ändert sich je nach dem Betenden, da ja nicht alle den gleichen Meister haben. Bei Gästen und Zuwanderern wird sich das in ein und derselben Veranstaltung geltend gemacht haben. Im 14./20. Jh. beanspruchte ein Naqšbandīscheich auf der indonesischen Insel Madura ein gleiches *rābiṭa*-Monopol wie vor ihm Ḫālid.

Das zweite, woran man denken könnte, wären in noch weiterer Entfernung und eine Stufe tiefer — mit Verlaub — die sogenannten Kargokulte, bei denen der Melanesier von Europäern selbst oder von Göttern oder Jesus ein Schiff mit Gütern erwartet und sich unter Nachahmung des Europäers und Vorahmung des Empfängers etwa in abendländischer Kostümierung dafür bereithält, eine kollektive Bereitschaft für materielle Geschenke, wie sie der *rābiṭa*-beflissene Naqšbandī individuell für geistige Gaben seitens des Scheichs in seiner Seele herzustellen sucht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000236

Die Naqšbandiyya haben die *rābiṭa* mit Koranversen wie Sure 5, 35: ‚Und sucht Zugang *(wasīla)* zu ihm (Gott)', Sure 9, 119: ‚Seid mit denen, die die Wahrheit sagen!' und mit ihren Vorstellungen von der Liebe der ersten Gläubigen und besonders Abū Bakrs zu Mohammed (hiervor S. 108 f.) zu rechtfertigen versucht. Vor allem aber haben sie auf den Nutzen hingewiesen, den sie aus der *rābiṭa* für ihre mystischen Erlebnisse zogen. Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1354/1935), der selber einmal Naqšbandī gewesen war, erkannte ihren Nutzen ebenfalls an und hob insbesondere ihre Brauchbarkeit für den spiritistischen Kontakt mit den verstorbenen Meistern im *ḫatm* hervor, leugnete aber, daß im einzig maßgebenden Offenbarungskomplex des Islams von ihr die Rede sei, und setzte sie mit diesem Argument aus dem Haus des Islams an die Luft der Profanität. Sie gehörte für ihn zum Okkultismus und Spiritismus, soweit in ihr verstorbene Scheiche beschworen wurden, und zur praktischen Psychologie, soweit sie zu mystischen Zuständen verhalf. Dort ließ er sie unbehelligt und erklärte sie auch nicht zum Freiwild, denn er konnte in ihr keine Gefahr und keinen Widerspruch gegen den Islam entdecken.

Innerhalb der Naqšbandiyya gab Rašīd Riḍās Zeitgenosse Ṣāḥibzāda (gest. 1347/1928), ein spätgeborener Neffe Ḫālids, Anhaltspunkte für eine erstaunlich realistische Sicht der *rābiṭa*, deren Gesetzlichkeit er in seinem *Nūr al-hidāya* so ungeschickt verteidigt hatte (hier im vorigen Kapitel). Er scheint sich mit den reformerischen Gedanken im damaligen Islam etwas vertraut gemacht zu haben, jedoch ohne die Lebensrechte der Mystik zu schmälern. Eher war er einer, der sie neu begründete. Er unterscheidet drei Arten von „Entwerden" *(fanā')* und „Bestehen" *(baqā')* und stützt sich für das Grundsätzliche zunächst einmal auf den alten Qādirī aus Aleppo Qāsim b. Ṣalāḥ ad-dīn al-Ḫānī (gest. 1109/1697),[1] der in seiner Schrift *As-sayr wa-s-sulūk ilā malik al-mulūk*, wie auch andere,[2] darauf bestanden hatte, daß beim Entwerden der Kern des Entwerdenden bestehen bleiben müsse. Unter dieser ernüchternden Voraussetzung spricht er dann nur noch vom Entwerden und zählt folgende Formen davon auf:

1 Brockelmann GAL 2, 344; S. 2, 472. Ziriklī 6, 11.

2 *Bahā'-i Walad* 418–422.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000237

1) das Entwerden der Seinsmonisten, nach deren Meinung das Sein Gott sei, in dem die Geschöpfe mit dem Schöpfer zusammenfielen. Die Vertreter dieser „Einheit des Seins" *(waḥdat al-wuǧūd)* verlören sich in der Aufhebung im gemeinsamen Urgrund „Sein". Ṣāḥibzāda, im Fahrwasser Sirhindīs, hält diese Ansicht für irrig
2) das Entwerden im Sinn des Nichtmehrwahrnehmens alles Nichtgöttlichen, was die meisten Ṣūfiyya anstrebten. Dieses Entwerden komme in einer geistigen Trunkenheit, Entwurzelung, Auslöschung, Einswerdung *(ǧam')* zustande, wobei man sich als von Gott überwältigt und aufgesogen erlebe und die Dinge nicht mehr wahrnehme, obwohl man sie und sich selbst sonst als Zweites neben Gott anerkenne
3) Die dritte, die naqšbandische Art des Entwerdens ist nach Ṣāḥibzāda das Entwerden aus dem Willen des Nichtgöttlichen *('an irādat as-siwā)*. Man entwird einem eigenen Wollen und folgt willenlos dem Willen Gottes. Damit ist kein Bewußtseinsverlust und kein Zusammenfall mit Gott gemeint, sondern eine distanzierte Übereinstimmung mit ihm und eine Gleichschaltung mit seinem Willen, den er, Gott, in seinen Geboten und Verboten kundgegeben hat. Um das zu betonen, greift Ṣāḥibzāda auf die alte, vor allem von Ibn Taymiyya hervorgehobene Zweiteilung des göttlichen Willens in einen sogenannten „Seinswillen" und einen „Religionswillen" zurück[1] und sagt ausdrücklich, daß er die Übereinstimmung im Religionswillen meine, also nicht den Willen, mit dem Gott das Geschehen und Nichtgeschehen bestimmt und durchsetzt, sondern die dem Menschen überlassene Befolgung seiner Befehle. Hier, bei Ṣāḥibzāda, heißt der erste „der Seinswille der Vorbestimmung" *(al-murād al-kawnī al-qadarī)*, der zweite „der überlieferungsmäßige Religionswille" *(al-murād ad-dīnī al-aṭarī)*. Wenn er die klaglose, ja dankbare Unterwerfung unter Gottes unergründliche Ratschlüsse wegläßt, denkt er vielleicht an die Notwendigkeit, gegen manches, was geschieht oder nicht geschieht, Protest zu erheben oder Widerstand zu leisten, gerade auch von Gottes Geboten her, und wohl auch daran, daß umgekehrt die geduldige Hinnahme der Verhängnisse zu den Tugenden der Befolgung des Religionswillens gehört. Ṣāḥibzāda wiederholt, daß von der Vernunft *('aql)* aus gesehen eine wirkli-

1 *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr* 73–77. *Bahā'-i Walad* 99. *Das sauberste über die vorbestimmung. Ein stück Ibn Taymiyya.* In: Saeculum XXXII, 1981, 74–89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000238

che Einswerdung *(ittiḥād)* zwischen Mensch und Gott nur im Wissen (sic) und im Guten statthaben könne, daß aber Wollen und Wissen Gottes einerseits und des Menschen anderseits zweierlei sei. Der überlebende Kern des so entwerdenden Menschen sei dann in der Lage, in Gott zu lieben und zu hassen. Das eigentliche Entwerden sei das Entwerden im Sinne des Aufgebens der eigenen Interessen. Ṣāḥibzāda verweist auf sein Buch *Bulūġ al-amānī li-iḫwān aṣ-ṣafā fī l-quṭr al-yamānī* „Wie die Treuen Brüder im jemenischen Land ihre Wünsche erreichen"[1]

An anderer Stelle kommt Ṣāḥibzāda auf die enge Verbindung des Geistes mit dem Körper zu sprechen, die er (wieder sehr realistisch) für enger hält als die zwischen Sinn und Wort, so daß Tun und Leiden beides durchdringt und die Vorstellung der ganzen Person und ihres Bildes den Betrachter stark zu beeindrucken vermag. Darum habe der (vielschreibende) 'Alī al-Qāri' (gest. 1014/1606)[2] in Herat die Verbreitung der Bilder oder Porträts als einen Segen und ihre Vergegenwärtigung im Kopf als wünschenswert und nützlich bezeichnet. Sich an das Bild (oder das Äußere) zu hängen *(taʿalluq)* sei eine von den Prophetengenossen gesicherte Sache. Ṣāḥibzāda glaubt, die Wirkung eines Menschen auf einen andern über das Bild mit der drahtlosen Telegraphie seiner Zeit vergleichen zu können. So benötige denn der Anfänger in der Mystik die *rābiṭa* mit dem Meister, um sich die fremden Gedanken vom Leibe zu halten und die Kluft bis zur Enthüllung Gottes zu überbrücken. Wenn der Novize dann am andern Ufer angelangt sei, könne und werde er sich der *rābiṭa* jedenfalls entledigen, da er selber nun in der Schau versunken sei. Er zitiert aus Sirhindī, daß die Unerkennbarkeit und Unerreichbarkeit *(tanzīh, taqdīs)* Gottes und das Nochausstehen der sich entwickelnden Entsprechung *(munāsaba)* zu Gott, die eine Ausgießung von Gott erst möglich mache, das Einspringen eines vollkommenen Erziehers erfordere. Je besser die angestrebte Entsprechung dann voranschreite, desto mehr trete der Erzieher zurück, bis dessen Anwesenheit ganz dahinfalle. In einem Nebensatz wird angedeutet, worin die Aufgabe des Erziehers letztlich besteht: „Am Anfang und in der Mitte (des Lehrgangs) ist ohne den Spiegel des vollkommenen Erziehers die Schau Gottes nicht möglich." Der

1 *Buġyat al-wāǧid* 25, apu.–30, 2.

2 Brockelmann GAL 2, 394; S 2, 539. Ziriklī 5, 166–167.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000239

Meister fungiert also als der Spiegel Gottes, den wir S. 47–49 kennengelernt haben, womit allerdings die Tür zum kommandierenden Lehrmeister nicht zugeschlagen zu sein braucht.[1]

Wenn hier von dem allmählichen Zurück- und schließlichen Abtreten des Meisters von der Bühne zwischen dem Novizen und Gott und dem ihn ablösenden Auftritt Gottes selbst die Rede ist, so fällt das angenehm auf gegenüber dem mörderischen Wechsel, den Dawsarī schildert und Ṣāḥibzāda ihm noch abgeschrieben hatte (hiervor S. 138 f.). Der Blick bleibt aber zunächst auf die handelnden Personen gerichtet. Ṣāḥibzāda hat ihn jedoch auch auf die Sache gerichtet und uns belehrt, daß es sich bei diesem Wandel auch und vor allem um einen Wechsel der Eigenschaften dreht. Der Jünger behält seinen Kern, bezieht aber vom Scheich dessen lobenswerte Eigenschaften und verliert die tadelnswerten Züge, die ihm zu eigen waren. Auch das ist ein Entwerden und Bestehen, nämlich der Eigenschaften des Mystikers.[2] Der Meister spiegelt die Eigenschaften Gottes auf den Schüler hinüber nach Maßgabe der Entsprechung zwischen ihnen.

Wenn wir jetzt noch einen kleinen Schritt über das, was die Texte ausdrücklich sagen, hinausgehen, so stellt sich uns der vollkommene Scheich als jemand dar, in dem die unfaßbaren und unmeßbaren Eigenschaften Gottes, statt hoch in unbekannten Höhen zu hängen, wie in einem Prisma zusammengeschossen und für die Welt in einer Gestalt anschaubar geworden sind. Der Naqšbandīscheich wäre dann einer, der der vielzitierten Aufforderung an die Ṣūfiyya, und nicht nur an sie, „sich die Moralqualitäten *(aḫlāq)* Gottes zu eigen zu machen *(taḫalluq)*", gefolgt und imstande ist, letztere durch Schulung auch an geeignete Adepten weiterzugeben, natürlich ohne sie selber zu verlieren.

Hinter vorgehaltener Hand nun aber die noch realistischere Frage: Hat Gott diese Eigenschaften? Der bedeutende Theologe Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) aus Spanien leugnet es. Aber sonst haben Theologie und Ṣūfik daran festgehalten und mit ihnen wie mit gleißenden Kugeln jahrhundertelang ein heiliges Ballspiel aufgeführt. Doch handelt es sich bei diesen hohen Begriffen tatsächlich um echte Sterne, die unabhängig vom Menschen am Himmel prangen? Könnten es nicht vielleicht doch nur

1 *Buġyat al-wāǧid* 147–148, in der Anmerkung.

2 *Buġyat al-wāǧid* 26, pu.–ult.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000240

Satelliten sein, die von Menschenhand in den Himmel geschossen worden sind und seither künstlich über ihm stehen? Könnte nicht auch der Träger, dem sie anhaften sollen, dazugesetzt und damit nicht der Mensch nach dem Bilde Gottes, sondern Gott nach dem Bilde des Menschen geformt sein? Dann wäre das Urbild das Abbild und der Mystiker das Abbild wieder dieses Abbildes, und auch ein Realist könnte den Behauptungen der Mystik zustimmen. Ja er würde dann vielleicht nicht einmal unbedingt die Möglichkeit ausschließen, daß eben im und durch den Menschen die Gottheit selbst in die Schicht der Moral und jener höchsten Begriffe vorgestoßen sei, in die sich der Mystiker verliebt und verliert. Für die Naqšbandiyya freilich besteht zu einer solchen Umkehrung der Sicht kein Anlaß.[1] Bei ihnen meldete sich im 13./19. Jh. kein Ludwig Feuerbach und im 14./20. Jh. keiner, der etwas von Projektion verstand, zu Worte. Doch hat vor etwas mehr als tausend Jahren Fārābīs christlicher Schüler Yaḥyā b. ʿAdī das Bild Gottes im Menschen für eine Erkenntnis genommen und behauptet, Gott werde dadurch im Intellekt des Menschen mit dem Menschen, wie auch umgekehrt der Mensch im Intellekt Gottes, mit Gott identisch (hiervor S. 94 f.). Er bedachte dabei nicht, daß das Bild, das sich der Mensch von Gott macht, ein Vorstellungsprodukt sein muß, sobald man ihm den Offenbarungsursprung wegnimmt. Nur dieser Schritt wäre noch zu machen gewesen, und viele behaupteten ja, daß man im Kopf auch mit dem Vorstellungsbild eins sei oder werde (S. 96 f.). Um noch klarer zu sehen, brauchten wir uns nur die zweitoberste Stufe der Treppe zu Gott vor Augen zu halten, auf der der Adept in seinem Meister entwird *(al-fanā' fī š-šayḫ)*. Er stirbt dabei nicht, sondern kommt wieder zu sich, und der Meister hat nicht einmal etwas davon gemerkt. Also war er auch nicht wirklich im Scheich. War es die drittoberste Stufe, so folgte auf der zweitobersten das Entwerden im Propheten und auf der obersten das Entwerden in Gott. Vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitend, müßten wir annehmen, daß sich auch auf diesen beiden Stufen nichts ändert und auch die Realität des Propheten und Gottes von diesen Erlebnissen des Mystikers unberührt bleibt. Unio mystica wäre demnach ein Wort, das unter diesem Aspekt die Sache, die es bezeichnen will, gar nicht trifft. Es träfe sie nur, wenn man Wahrnehmungen und Vorstellungen überholen und dennoch ein waches Bewußtsein

1 Vgl. Nābulusīs Pseudetymologie von *naqšband* hiervor S. 51 f. Dazu S. 99.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000241

für Dinge haben könnte. Das meinte wohl der nüchterne Saʿdī, als er behauptete, der Weg des Mystikers ende vor dem Ziel im Rausch der Liebe und Verzückung (hiervor S. 87 f.). Gott kann eben nur geglaubt und auch durch Mystik nicht bewiesen werden, da diese an endliche Vorstellungen gebunden bleibt.

Man kann sich fragen, ob die realistische Sicht der Dinge nicht schon im mystischen Gedicht „Die Sprache der Vögel" *(Manṭiq uṭ-ṭayr)* des persischen Dichters Farīd ud-dīn-i ʿAṭṭār (gest. 618/1221) zum Ausdruck kommt. ʿAṭṭār läßt die dreißig Vögel *(sī murġ)* am Ende ihrer langen Reise zu ihrem König Sīmurġ erkennen, daß sie er und er sie sind, und Sīmurġ erläutert ihnen, daß er nichts als ein Spiegel *(āyina)*, also ein undurchsichtiges Metall sei, in dem sie sich selber sähen, zugleich ein Herr, der sowieso über sie herrsche und doch ihrer nicht bedürfe.[1] Hellmut Ritter glaubte die Lösung des kniffligen Rätsels, das der Schluß von ʿAṭṭārs Gedicht den Interpreten aufgibt, in einem Pantheismus des Seins zu finden.[2] Henry Corbin behauptete, es handle sich um den Gedanken, daß Gott sich selber auch durch die menschliche Gotterkenntnis erkenne oder zumindest hinter ihr stecke und sie ermögliche.[3] Doch schon der Naqšbandī Muḥammad al-Bāqī (gest. 1012/1603) verglich einmal Gott mit einer Substanz *(ǧawhar)*, die er sich als Spiegel vorstellte, in dem der Mystiker seinen inneren Besitz an Bildern für hohe Begriffe wahrnehmen könne[4]. Es ist das Schöne an den Bekenntnissen, daß die dem Menschen eine geistige Heimat geben, und daß sie auch einen Fahrstuhl bilden, der ihn rasch in die Problematik der Religion emporführt, durch die er über Lesen und Denken zu eigenen Erkenntnissen gelangen kann. Die neuen Aufdrucke der Interpretation, die die Religion dadurch erhält, sollten dann allerdings auch nicht als endgültig und einzig richtig ausgegeben werden, sondern können stets nur den Weg bezeichnen, den die Suche nach der Wahrheit gegangen ist, denn der menschliche Geist wird

1 Garcin de Tassy: *Mantic uttair ou Le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse*, par Farid-uddin Attar, Paris 1857–1863 (persisch und übersetzt). Farīd ud-dīn Muḥammad-i ʿAṭṭār-i Nayšābūrī: *Manṭiq uṭ-ṭayr (Maqāmāt-i ṭuyūr)*, ed. Ṣādiq-i Gawharīn, Teheran 1342. Tassy Verse 4176–4232/Gawharīn Verse 4204–4261.

2 Ritter: *Das meer der seele*, 8–18; 632–637.

3 Henry Corbin: *L'Iran et la philosophie*, Fayard 1990, 167 (in einem Vortrag von 1973 mit dem Titel *Le motif du voyage et du messager*). Besser in *En Islam iranien* IV, 265–266.

4 Kišmī 38, 14–39, 9; 7. Ausspruch Bāqīs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000242

keine willkürlichen Grenzen anerkennen. ʿAyn ul-quḍāt-i Hamaḏānī und Yaḥyā s-Suhrawardī haben wie viele andere das Überschreiten solcher Grenzen noch mit dem Leben bezahlt. Die Spur der Verdammungsurteile sollte aber nicht mehr verlängert werden. Sie schaden der Sache. Doch bei ʿAṭṭār wird dann im Ausblick die Namengleichheit zwischen dem großen Vogel und den dreißig andern, die ihn suchen, aus der Falle der bloßen Spiegelung, in die sie geraten sind, befreit und unausgesprochen in den Dienst der Vorstellung einer Abspaltung versetzt, durch deren Rückgängigmachung sie ihren Ursprung wieder finden und neu erstehen könnten, denn nur er sei der echte Sīmurġ *(Sīmurġ-i ḥaqīqī-gawhar)*. Einfacher wäre die Reise der dreißig Vögel zu ihrem König zu verstehen gewesen, wenn der Dichter jeden der dreißig einige der schönsten Namen ihres Königs hätte verkörpern und sie dann in ihr himmlisches Äquivalent wieder hätte zurückkehren lassen, gilt doch der Mensch auch etwa als der Spiegel *(āyina)* von Gottes Wesen und Eigenschaften[1]. Aber das wäre für einen Dichter wie ʿAṭṭār vielleicht zu plakativ gewesen.

1 Naǧm-i Rāzī: *Mirṣād* 322, 9/ed. Ḥusaynī-i Niʿmatullāhī, 179, apu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000243

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000244

II. KRAFTAKT UND FAUSTRECHT DES HEILIGEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000245

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000246

1. Übernatürliche Kraftanwendung

Die Ṣūfik lieferte der islamischen Bevölkerung oft Persönlichkeiten, die schon zu ihren Lebzeiten oder auch erst nach ihrem Tod im Geruch außergewöhnlicher Fähigkeiten standen und daher ebenso oder noch mehr geliebt und gefürchtet waren als ihre weltlichen Herren, mit denen sie nicht selten in Machtkämpfe verwickelt wurden. Wie diese besaßen oder beanspruchten sie oft ihr eigenes geographisches Gebiet, in dem sie Alleinherrscher sein wollten oder als solche angesehen waren und sich gegen Nebenbuhler und Eindringlinge zur Wehr setzten. Für viele Leute waren heilige Personen die wichtigeren, wahren und eigentlichen Herrscher, und wenn wir eine Karte ihrer Verteilung zeichnen wollten, bekämen wir zwar keine klaren Grenzen, aber doch unverkennbare Einflußbereiche und Mittelpunkte, die mit den politischen Gebilden keineswegs zusammenzufallen brauchen.[1] Es kam jedoch vor, daß Heilige das Zepter auch der militärischen und politischen Herrschaft schwangen und so eine Einheit von weltlicher und spiritueller Macht herstellten. Im folgenden möchte ich mich nicht mit geographischen und politischen Fragen, sondern mit einer sachlichen Domäne befassen, die der Orden der Naqšbandiyya zwar kaum für sich allein beansprucht, aber in älterer Zeit doch immer wieder stark in den Vordergrund gerückt hat. Das ist der sogenannte *taṣarruf*, die übersinnliche Verfügungsgewalt oder Machtausübung einzelner seiner Mitglieder.

Man kann zur Übersicht zweckmäßig mindestens drei Arten *taṣarruf* unterscheiden.[2]

---

1 Beispiele in *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr* 410ff. Timur soll Ni'matullāh-i Walī-i Kirmānī (gest. 834/1431) mit dem bekannten Spruch, daß eine Klimazone nicht von zwei Königen regiert werden könne, die Festsetzung in seinem Reich erschwert haben. Zitiert bei Parwīz-i Aḍkā'ī: *Murawwiǧ-i islām dar Īrān-i ṣaġīr* (=Kaschmir). *Aḥwāl u āṯār-i Mīr Sayyid 'Alī-i Hamadānī*. Hamadan 1370, 57.

2 Der *taṣarruf* als „Inhaberschaft" in der mittelasiatischen Landwirtschaftsordnung, den Jürgen Paul: *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000247

Die erste ist die angemaßte Befugnis, eine Art selbstherrlich angeeignetes und durch Herkommen geheiligtes Recht des ṣūfischen Meisters, über seine Schüler und Anhänger beliebig zu entscheiden und von ihnen widerspruchslosen Gehorsam zu verlangen. Der Meister schaltet und waltet frei über ihr Wohl und Wehe und befiehlt und verbietet ihnen, was er für angebracht hält, ohne daß sich andere eine Einmischung erlauben dürften. Dazu braucht er vielleicht noch keine übernatürlichen Kräfte. Er besitzt einfach die absolute Verfügungsgewalt über die Betroffenen, durchgreifender als der Arzt in einer Klinik.

Eine zweite Art des *taṣarruf*, ebenfalls im Sinne grenzenlosen Verfügens, ist das Vermögen jedes Menschen, in der Vorstellung Dinge, die man wahrgenommen und im Gedächtnis behalten hat, beliebig zu verändern, also einem Tier zwei Köpfe aufzusetzen oder es sich ohne Kopf vorzustellen. ʿAzīz-i Nasafī (7./13. Jh.) nennt das polar „Zusammensetzen" *(tarkīb)* und „Abtrennen" *(tafṣīl)* und die dazu nötige Fähigkeit der Vorstellung die *mutaṣarrifa* „Verfügungskraft", die wenn sie von der Vernunft ausgeht, *mutafakkira* „Denkkraft" und wenn sie von der Phantasie gesteuert wird, *mutaḫayyila* „Einbildungskraft" heißen kann.[1] Ihr Spielraum ist innerhalb der Vorstellung sozusagen unbegrenzt. Sie verändert jedoch nur Vorstellungsbilder, nicht die Dinge selbst. Das heißt, sie reicht nicht über das Denken hinaus.

Die dritte Art *taṣarruf* — und auf diese kommt es uns hier an — überschreitet diese Grenze. Sie bleibt nicht im Spiel der Reflexionen stecken, sondern ist mit einem Element des Willens ausgestattet und beabsichtigt, etwas zu bewirken, zunächst einmal im Innern eines oder mehrerer anderer Menschen, sei es für den Augenblick oder auf Dauer, dann aber, wenn es sein muß, auch äußerlich, etwa — unser Beispiel fortspinnend — daß ein Bösewicht tatsächlich um einen Kopf kürzer gemacht wird. Wenn Muḥammad Amīn al-Kurdī aš-Šāfiʿī an-Naqšbandī (gest. 1332/1914) schreibt, daß die Methode der Naqšbandiyya auf den *taṣarruf* des

Jahrhundert, Indices s.v. taṣarruf, bespricht, und als Tun eines Distriktbevollmächtigten *(mutaṣarrif)* bleibt hier natürlich außer Betracht.

1 ʿAzīz-i Nasafī: *Kašf ul-ḥaqā'iq*, ed. Aḥmad-i Mahdawī-i Dāmġānī, Teheran 1344, 88, 4, v.u. — 89, 1. Nasafī: *Tanzīl ul-arwāḥ*, Hs. Şehit Ali Paşa 1363, 114a. Marijan Molé: *'Aziz-oddin Nasafi* (VIIe/VIIIe siècle): *Le Livre de l'Homme Parfait (Kitâb al-Insân al-Kâmil). Recueil de traités*. In: Bibliothèque Iranienne 11, Teheran-Paris 1962, persischer Teil 22, 11–12/460, 10–11. Meier: *Die Schriften des 'Azīz-i Nasafī*, WZKM 52, 1953, 146, Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000248

Scheichs und auf das Hinangezogenwerden *(ǧaḏba)* des Novizen vor dem langsamen Vorwärtsschreiten *(sulūk)* auf dem Pfad der mystischen Erziehung gebaut sei,[1] so meint er damit gewiß nicht das einfache, wenn auch noch so willkürliche Schalten und Walten des Meisters über den Jünger (das freilich auch die Naqšbandiyya kennen und fordern), sondern einzig und allein das übernatürliche Einwirken des Scheichs auf die Seele des Novizen, also keine bloße Machtbefugnis und Befehlsgewalt, sondern eine Machtausübung auf die Seele des Schülers, d. h. nicht allein ein Recht auf dessen Gehorsam, sondern auch die Macht, ihn auf innerem Weg zu etwas zu zwingen. Mag *taṣarruf* sonst in der Ṣūfik „verfügen über" heißen, hier und an den entscheidenden Stellen in den Naqšbandītexten ist es ein konkretes Tun ohne äußere Werkzeuge und ohne Benutzung der Sprache, höchstens über einen Blick, eine Gebärde oder eine Berührung. Der Meister kommandiert nichts und legt nirgends Hand an, sondern wirkt durch eine von ihm ausgehende geheimnisvolle Kraft, die sehr oft kausativ ein zweites Handeln hervorruft. Dann bewegt der Scheich jemand oder etwas, etwas Zweites zu tun, oder hindert ihn oder es daran oder halst ihm ein Erleiden auf.

Man könnte noch eine vierte Art *taṣarruf* hier anreihen: das *takwīn*, die Fähigkeit, etwas zu erschaffen. Die Vorstellungen darüber schwanken und wechseln. Naǧm ad-dīn al-Kubrā (gest. 618/1221) hatte dabei eine Zusammenlegung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes im Auge, so daß der Mensch nur schafft, was Gott schafft und umgekehrt.[2] Sein Zeitgenosse Bahā'-i Walad (gest. 628/1231) dachte vor allem an die Einwirkung auf die unbelebten Dinge[3] und der Čištī Niẓām ud-dīn Awliyā (gest. 725/1325) an eine Vorstellungskraft, die als solche das gedachte Ding auch gleich verwirkliche (hiernach S. 287). Das so Geschaffene brauchte also in keinem dieser Fälle etwas Unnatürliches oder Übernatürliches zu sein. Kubrā verlangte das *takwīn*, die Fähigkeit zu erschaffen, von jedem, der ein Heiliger sein wollte. Bahā versprach sie sich im Paradies, wo allen Bewohnern diese Gabe verliehen werde. Wir können sie uns in der dritten Art unserer Aufzählung inbegriffen denken.

---

1 Muḥammad Amīn al-Kurdī: *Tanwīr al-qulūb*, 503, 3.

2 *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā*, ed. Meier, Einleitung 231–233. Vgl. hiervor S. 236 in der ersten Abhandlung.

3 *Bahā'-i Walad* 410–412.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000249

Es erhob sich die Frage, warum so etwas wie der dritte *taṣarruf* nicht auch von den Propheten berichtet werde, warum ausgerechnet die Propheten dieses übernatürliche Einwirken nicht aufzuweisen hätten. Man beantwortete sie damit, daß ihre Pflicht nur die Bekanntmachung *(balāġ)* und auch die Durchführung der Kriege streng nach dem Gesetz ohne höhere Machtausübung gewesen sei. Sie hätten sich als *ahl-i ʿağz* „schwache Menschen", nicht als Besitzer des *taṣarruf* zu bewähren gehabt. Schon der biblische Lot, ein „Prophet", habe geklagt: ‚Wenn ich nur gegen euch aufkommen könnte' (Sure 11, 80). Den Frommen aber sei der *taṣarruf* manchmal verliehen worden, um damit doch auch Wundertaten der Propheten zu bestätigen. Das entspreche dem Befehl Mohammeds: ‚Wenn ich euch etwas befehle, so führt davon aus, was ihr könnt!'[1] Die Ausübung des wunderwirkenden Vermögens sei von großen Erkennern aber auch aus Höflichkeit gegen Gott unterlassen worden, um nicht gegen das Gebot von Sure 73, 9 zu verstoßen: ‚Nimm dir ihn (Gott) zum Sachwalter!' und um nicht gleichsam Gott sich unterzuordnen. ʿAbdalqādir al-Ǧīlānīs Schüler Abū s-Suʿūd b. aš-Šibl (gest. 579/1183–84) habe seine höhere Macht nie ausgeübt und sie Gott zurückgegeben, um ihn machen zu lassen.[2] Damit übereinstimmend schrieb einer der einflußreichsten Naqšbandiyya, ʿUbaydullāh-i Aḥrār (gest. 895/1490) dem Wort *(kalām)* eine eigene Schönheit zu, die die Propheten enthoben habe, mit „Hinanziehung" und *taṣarruf* arbeiten zu müssen.[3] Wir könnten auch sagen: Wenn Mohammed keinen *taṣarruf* aufweist, so fällt das unter den Gesichtspunkt, daß er trotz übermenschlichen Fähigkeiten oft absichtlich die von allen nachahmbare Sunna vorgelebt habe, wie Benedikt Reinert es für die Frage nach seinem Gottvertrauen geschildert hat.[4] Um so auffälliger ist, daß gerade die Naqšbandiyya, die so viel auf ihre Nähe zum Propheten und seinen Genossen geben, hierüber schwiegen und es beim Hinweis auf die Liebe seiner Genossen zu ihm bewenden ließen. Der philosophierende Naṣīr ad-dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 672/1274) setzte sich jedoch über die

1 Muslim, faḍā'il 130.

2 Ǧāmī: *Nafaḥāt*, 527, 1–4. Aus Ibn al-ʿArabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam*, fiṣṣ Nr. 13, Lūṭ, und *Al-futūḥāt al-makkiyya*, ed. ʿUṯmān Yaḥyā, 3, 188–193. Aus einem Brief Muḥammad al-Bāqīs (gest. 1012/1603) mitgeteilt in Pārsās *Qudsiyya*, ed. Malik Muḥammad Iqbāl, 199–200. Richard Gramlich: *Die Wunder der Freunde Gottes*, 180–181, wo weitere Literatur.

3 *Rašaḥāt ʿayn il-ḥayāt*, ed. Muʿīniyān, 484, 13–15.

4 *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik* 240–252.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000250

Ausschließung der Propheten aus dem Kreis der Wunderwirker hinweg und vereinigte sie unangefochten mit den übrigen „starken Seelen", die für übernatürliche Kräfte berühmt waren. Er schreibt in einem Brief an Ṣadr ad-dīn al-Qōnawī: „Die starken Seelen können manchmal auf anderes als ihren Leib im Sinne des Bewegens oder Nichtbewegens mittels nicht ihres eigenen Leibes, sondern anderer Körper und Kräfte wirken. Dies sind zum Beispiel der böse Blick und die Zauberei. Und ähnlich ist die Wirkung des Bittgebets für oder gegen andere Menschen und sind auch die Wundertaten der Heiligen und die Wunder *(muʿǧizāt)* der Propheten".[1]

Die Naqšbandiyya legten größten Wert darauf, ihre Novizen nicht einfach zu erziehen, sondern „hinanzuziehen" *(ǧaḏb)*. Dies kann sich sozusagen von allein ergeben, oder der Scheich versucht es mit einer inneren Anrührung, die er durch *taṣarruf, tawaǧǧuh* „Hinwendung" oder *himmat* „Wirkungsvermögen" bewerkstelligt, und zwar schon gleich nach Beginn des Noviziats, so daß der Novize erste Erleuchtungen und Entrückungszustände erlebt, die, wie sie sagen, in anderen Schulen erst nach längerer Läuterungsarbeit vorkämen. Der junge Naqšbandī ist dank dieser *taṣarruf*-Einwirkung seitens des Scheichs im Nu auf einer inneren Stufe, die der nichtnaqšbandische Ṣūfī, wie sie behaupten, erst später erreiche. Er „erfliegt" also, was der andere „erhinkt". Damit ist er, da noch fremdbeeinflußt, allerdings noch nicht reif, sondern hat, zumal wenn er lehrend tätig werden will, das Arbeitsprogramm des schon genannten „Schreitens" *(sulūk)*, mit dem der gewöhnliche Ṣūfī anfängt, noch vor sich. Der Naqšbandī nennt das kühn „die Verschlungenheit des Endes in den Anfang" *(indirāǧ an-nihāya fī l-bidāya)* und sich selbst einen „Hinangezogenen, der auch schreitet" *(maǧḏūb sālik)* zum Unterschied vom Nichtnaqšbandī, der, ihrer Meinung nach, mit dem Erwerb der religiösen Tugenden beginne und als „Schreitender, der auch hinangezogen wird", *(sālik maǧḏūb)* bezeichnet wird (s. hiervor S. 82–91 in der ersten Abhandlung). Diese Früherleuchtungen und Raptuserlebnisse werden offensichtlich nicht vorbesprochen, sondern abgewartet und dem Novizen überlassen. Sie sind daher verschieden, werden aber ebenso offensichtlich auf die übernatürliche Einwirkung des Meisters zurückgeführt, ohne die sie gar

1 Aus einem unedierten Briefwechsel zwischen Ṭūsī und Qōnawī, den Frau Gudrun Schubert bearbeitet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000251

nicht zustande kämen. Man kann es Naqšbandīscheichen, die dem Seinsmonismus anhingen, wie ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār (gest. 802/1400) und seinem Sohn Ḥasan (gest. 826/1423), nicht verargen, daß sie es mit Freude begrüßten, wenn sie bei einem Schüler die Schleier der Individualisierungen oder Partikularisierungen in der Welt vor dem Gesicht des Einsseins zerreißen und alles, was nicht Gott ist, verbrennen sahen.[1] Gerade Ḥasan-i ʿAṭṭār, der Sohn, scheint aber ein Mann mit einem seltenen Fluidum von Anziehungskraft gewesen zu sein, dem es ein leichtes war, andere Menschen aus ihrem gewöhnlichen Leben herauszuholen und zu „Hinangezogenen" zu machen. Ǧāmī beschreibt ihn als ein Ideal und gewährt uns zugleich einen Blick in die geographische Gegend, wo diese seelische Wirkungskraft, aber auch die Empfänglichkeit dafür verbreitet gewesen zu sein scheint. „Er (Ḥasan-i ʿAṭṭār)", heißt es da, „hatte eine starke Anziehungskraft *(ǧaḏba)* und übte damit jederzeit auf jeden Beliebigen Macht *(taṣarruf)* aus, indem er den Betreffenden aus der Verfassung der Präsenz und des Bewußtseins für diese normale Welt in den Zustand *(kayfiyyat)* des Ohnesichseins und Bewußtseinsverlusts *(bēḫwadī u bēšuʿūrī)* versetzte und ihn Verzückung *(ḏawq)*, Absenz und Entwerden *(fanā)*, die manchen auf diesem Pfad bloß Schreitenden nur selten und erst nach vielen asketischen Bemühungen[2] zuteil werden, erleben ließ. In ganz Transoxanien und Ḫurāsān ist seine Fähigkeit der Machtausübung *(taṣarruf)* auf Schüler und Besucher hochberühmt. Jeder, der zu seinem Handkuß kam (d.h. ihn besuchte), fiel (wie von selbst) nieder und erlangte die Auszeichnung der Absenz und des Ohnesichseins".[3] Dann schildert Ǧāmī (und nach ihm ʿAlī-i Kāšifī) Einzelfälle der Wirkung, die zeigen, daß diese Fähigkeit der Anziehung bei Ḥasan die Fähigkeit, im andern die in der vorigen Abhandlung besprochene Herzensbindung *(rābiṭa)* hervorzurufen, mitumfaßte, die aktive *ǧaḏba* also eine Rede und die *rābiṭa* die Antwort sein konnte, und zwar ganz in der Richtung, in der man den Sinn der *rābiṭa* sucht, nämlich als Vehikel einer Übertragung von Eigenschaften des Scheichs auf den Jünger. „Eines Tages am Morgen soll Ḥasan-i ʿAṭṭār aus dem Haus gekommen und von einem höheren Zustand *(kayfiyyat)* so überwältigt gewesen sein, daß jeder, der

1 *Rašaḥāt* 161, 3–5.

2 Lies *muǧāhada*.

3 *Nafaḥāt* 401, unten/*Rašaḥāt* 160, 1–6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000252

ihn erblickte, in den Zustand des Ohnesichseins geriet und ebenso sich selbst verlor. Einer seiner Derwische auf Reisen gelangte nach Herat, mit deutlichen Zeichen der Hinangezogenheit, der Absenz, des Ohnesichseins und der Verwirrung. Wenn dieser Derwisch durch die Basare schritt, schien es, als habe ihn etwas Tiefinneres gepackt und als nehme er vom Verkehr und vom Reden der Leute kaum etwas wahr. Ein Gleichgesinnter dieser *silsila*, zu dem ich (Ǧāmī) kam, erklärte: Bei dem Derwisch geht es um nichts anderes, als daß er dauernd das Bild des Ḫwāǧa Ḥasan in sich fixiert *(murāqib)* und betrachtet und dank dieser Betrachtung die Eigenschaft von Ḥasans Anziehung auf ihn übergegangen *(sirāyat)* ist."[1] In der Sicht Ǧāmīs (gest. 898/1492), der ja selbst ebenfalls seinsmonistisch dachte, soll sich schon ʿAyn ul-quḍāt-i Hamaḍānī (gest. 525/1131) nach nur zwanzigtägiger Schülerschaft bei Aḥmad-i Ġazzālī urplötzlich zum Seinsmonisten gewandelt haben. Durch einen Blick aus seinen Augen habe er unversehens das bloß Möglichseiende (d. h. die Welt) als einen Schleier vor dem Notwendigseienden, als einen Aufgangsort, hinter dem Gott selbst aber nie aufgehe, erkannt.[2] Nehmen wir zur Veranschaulichung noch den Anfang eines Berichts von Sirhindī (gest. 1034/1624) aus seiner Schrift *Mabdaʾ u maʿād*: „Ein Derwisch bekam Lust auf diesen Weg. Die göttliche Vorsehung führte ihn zu einem der Nachfolger der Familie der *ḫwāǧagān* (gemeint sind die Naqšbandiyya). Er schloß sich dort der *ṭarīqa* der großen Scheiche an und blieb in der Schule jenes Eingeweihten. Durch den Segen der ‚Hinwendung' *(tawaǧǧuh)* dieses Großen wurde ihm die Hinanziehung der *ḫwāǧahā* zuteil, die aus dem Untergehen in der Eigenschaft des (göttlichen) Selbstbestehens *(qayyūmiyyat)* erwächst, und es gelang ihm auch ein Trunk aus dem *ṭarīq* der ‚Verschlungenheit des Endes in den Anfang'. Nach der Verwirklichung dieser Hinanziehung faßte er dann im ‚Schreiten' *(sulūk)* Fuß" usw.[3] Die legendenumrankte Wirkungsart kann sich von einem Meister auf den andern fortpflanzen. Als der genannte Muhammad al-Bāqī sei-

1 *Nafaḥāt* 402, 1–6/*Rašaḥāt* 160, 6–14.

2 Ǧāmī: *Subḥat ul-abrār*, lith. Teheran 1313, 29, 2/in *Haft awrang* 461, pu.

3 Kišmī: *Zubdat ul-maqāmāt*, 170, 13–18/Sirhindī: *Mabdaʾ u maʿād*, 3–4. Sirhindī spricht in dem mir vorliegenden Steindruck von sich selbst *(īn darwēš)*. Bei Kišmī steht dafür *darwēše-rā*. Damit kann sich ein Derwisch tatsächlich auch selbst bezeichnen (hiervor in der ersten Abhandlung S. 141). Ich kann bei der unzuverlässigen Überlieferung nicht entscheiden, welche Lesart die richtige ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000253

nem Schüler Tāǧ ud-dīn al-Ḥanafī an-Naqšbandī (gest. 1050/1640)[1] die Erlaubnis zu unterrichten erteilte, zeigte sich in dem Atem *(nafas)* und in dem Blick Tāǧ ud-dīns eine Wirkung *(aṯar)*. Jeden, dem er von da an als Scheich das Gottesgedenken dieser *ṭarīqa* einpflanzte, rafften Hinanziehungen und Überwältigungen fort, und bei jedem stellten sich dabei die ersehnten Ausnahmezustände *(aḥwālāt)* ein.[2]

Wir befinden uns hier noch in einem annehmbaren Anwendungsbereich übernatürlicher Kräfte, und es war zweifellos gerade dieser, der die Nachfrage nach bewährten Meistern einerseits und den Zulauf der Novizen anderseits erhöhte. Der Naqšbandīscheich war nicht nur ein unentbehrlicher Lehrer, sondern auch ein Verwandler und Umschöpfer seiner Schüler. Es gab den Spruch, der Scheich müsse den Novizen „essen" *(ḫwardan)*, sonst tauge er nicht zu seinem Amt. „Essen" heiße: er könne im Innern des Novizen eine Wirksamkeit *(taṣarruf)* entfalten und dessen tadelnswerte Moraleigenschaften „verzehren", also sie zum Verschwinden bringen, lobenswerte an ihre Stelle setzen und ihn auf die Stufe der Präsenz und der (höheren) Bewußtheit *(āgāhī)* befördern.[3] Mīrzā Ǧān-i ǧānān, genannt Maẓhar (gest. 1195/1781), in Delhi hatte zwei Lehrer, deren einer, Nūr Muḥammad-i Badā'ūnī[4], ihn rasch zu großen Enthüllungen brachte und so tief auf ihn abfärbte, daß er, Ǧān-i ǧānān, sich selber im Spiegel als dessen Ebenbild sah und übermächtige Liebe zu ihm und tiefverwurzelten Glauben an ihn faßte.[5] Der andere, Muḥammad ʿĀbid, vermochte einmal einen Menschen, der unrechtmäßig Novizen um sich geschart hatte, durch *tawaǧǧuh* auf der richtigen mystischen Bahn zum Entwerden und zu einem richtigen Abschluß seiner Ausbildung zu bringen.[6] Ǧān-i ǧānān behauptet, er selber sei zunächst von Abrahams Art gewesen, von seinem Scheich Muḥammad ʿĀbid aber durch innere Machtausübung von Mohammeds Art gemacht worden.[7] Saʿd ud-dīn-i

1 Hiervor in der ersten Abhandlung S. 126.

2 Kišmī 71, 14–16.

3 *Rašaḥāt* 498, 7–11. Chodkiewicz in *Naqshbandis* 72.

4 Das Gentilicium erscheint im Druck als Badāwunī oder Badwānī. Gemeint ist Badā'ūnī oder Badāyūnī, von Badāon/Budaun/Badāyūn, 28°21' nördl. Breite, 79°7' östl. Länge.

5 Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī: *Maqāmāt-i maẓhariyya*, 27.

6 *Maqāmāt-i maẓhariyya* 17, ult.–18, 9.

7 *Maqāmāt-i maẓhariyya* 39, 16–17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000254

Kāšġarī (gest. 860/1456), dem Lehrer Ǧāmīs, wird nachgesagt, daß er die Kraft und die Macht gehabt habe, jeden, den er wollte, den „höheren Bezug (d.h. die Ausnahmezustände) der Naqšbandiyya" *(nisbat-i ḫwāǧagān)* erleben zu lassen und ihm zur *kayfiyyat* der Absenz und des Ohnesichseins zu verhelfen.[1] Man sage nicht, es handle sich bei diesem *taṣarruf* und *tawaǧǧuh* um die geschickte Anwendung pädagogischer Tricks. Das heißen die beiden Begriffe nie. Es ist immer eine unvermittelte Einwirkung auf die Seele, die das Innere des andern ändert. Das gilt auch für Fälle, in denen mangelhaft Befähigte und unvollkommen Begabte durch geheimnisvolle, fluidale Hilfe des Scheichs doch noch zu etwas kommen.[2]

Eine unüberwindliche Schranke scheint die Alterung des Glaubens zu bilden, denn damit verliert man, heißt es, die Fähigkeit, sich packen und hinanziehen zu lassen *(inǧiḏāb)* zu dem, an den man glaubt. Aḥrār jedoch vertraute auf den Ḥadīṯ ‚Erneuert euren Glauben durch Sagen: Es gibt keinen Gott außer Gott!'[3] Er meinte, daß dadurch, durch dauerndes Hersagen der Formel ‚es gibt keinen Gott außer Gott', die Neigung, das Angezogenwerden und die Liebe zu Gott wieder erwache[4] und das Erlebnis des „Findens", das ein Gläubiger gehabt haben sollte, sich wiederhole.[5] Zwei Beispiele aus der Qādiriyya zeigen, daß man das Alter auch noch anders besiegen lernte. Miyānǧīw ließ eines Tages den Satz fallen, daß Liebe und Erkenntnis mit der Sexualität Hand in Hand gingen. Von da an eilte sein alter Schüler Ḥāǧǧī Ṣāliḥ-i Kašmīrī immer zu Ärzten und kaufte Arzneimittel zur Steigerung der Geschlechtskraft, und Gott soll ḥadīṯgerecht sein Werk tatsächlich nach der Intention beurteilt und ihm trotz höherem Alter noch vollkommene Erkenntnis beschert haben.[6] Mullā Šāh, ein anderer von Miyānǧīws Schülern, ließ es auf eine Probe ankommen, ob es wahr sei, daß alte Menschen, die noch in die Ṣūfik aufgenommen würden, wirklich nirgends mehr hinkämen. Als er eines Tages beim Meditieren im Garten zwischen sich und einem Freund

1 *Rašaḥāt* 332, ult.–333, 1. Zu *nisbat* s. erste Abhandlung S. 63 f., Anm. 1.
2 *Tanwīr al-qulūb* 503, 1–2.
3 *Concordance et indices de la Tradition musulmane*, s.v. ǧaddidū.
4 *Rašaḥāt* 613, 3–11.
5 *Rašaḥāt* 482, 11- 483, 10.
6 Dārāšukōh: *Sakīnat ul-awliyā*, 146, 12–15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000255

einen weißhaarigen Greis sitzen sah, ergriff er die Gelegenheit und überwand gleich zwei Hindernisse. Durch sein Wirkungsvermögen *(himmat)* und seine Machtausübung *(taṣarruf)* gelang es ihm, den Greis, der noch nicht einmal Muslim war, erstens zum Islam zu bekehren und zweitens ihm eine mystische Eröffnung zu verschaffen. „Damit wurde mir klar", berichtet er, „daß dies von der Vollkommenheit des Scheichs abhängt und daß der vollkommene Scheich jederzeit und in allen Lagen jeden, den er will, vorwärtszubringen vermag. Gott hat diese Vollkommenheit an Macht und an Machtausübung *(taṣarruf)* zu ihrer Besonderheit (also nicht nur eines bestimmten Ordens) gemacht, so daß jedem, der zu ihnen kommt, ob jung oder alt, Gläubiger oder Heide, innerlich oder äußerlich blind, ohne Zweifel eine Eröffnung zuteil wird, die Riegel seines Herzens aufgestoßen werden und er inneres und äußeres Sehen erlangt und ohne Weltverzicht, ohne harte Entselbstung, ohne Exerzitien und ohne geistlichen Kampf Erkenner wird."[1] Ṣāḥibzādas Vater, Maḥmūd al-ʿUṯmānī, genannt Ṣāḥib, soll es einmal bei Sulaymāniyya gelungen sein, mit dem bloßen Befehl an die Jünger, die ihn begleiteten, „ihr Herz an den ersten Kalifen Abū Bakr zu binden", also *rābiṭa* mit ihm zu treiben, und mit seiner „Hinwendung" *(tawaǧǧuh)* einen Juden, der mit einer Last Brennholz daherkam, zum Islam zu bekehren.[2] Mullā Šāh war der Meinung, mit Dārāšukōh und vier fünf andern Schülern zusammen mittels *taṣarruf* und *tawaǧǧuh* mehr als tausend Personen zu einer inneren Eröffnung und zum wirklichen Glauben führen zu können.[3]

2. Gaben segensreicher Machtausübung

Jünger, die nicht sehr eigenständig waren und die Schwäche hatten, sich rasch an anderes zu verlieren, schienen wie geschaffen, heteronom durch *taṣarruf* „Machtausübung" des Scheichs zu Ṣūfiyya erzogen zu werden. Aḥrār zog so den Knaben Mawlānā Sayyid Ḥasan auf, der schon bei der

1 *Sakīnat ul-awliyā* 168–169.
2 Ṣāḥibzāda: *Fuyūḍāt ḫālidiyya*, 76.
3 *Sakīnat ul-awliyā* 171, 13–ult.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000256

ersten Begegnung mit Aḥrār seinen Namen mit Honig, den er vor sich stehen sah und dem er zugetan war, verwechselt hatte, also besonders leicht geneigt war, sich mit dem, was er sah und mochte, zu identifizieren. Ḥasan gedieh zur Vollkommenheit und erreichte auch den Grad, andere zu vervollkommnen, ja erhielt die Kraft, selber durchschlagende Macht *(taṣarruf)* auf andere auszuüben, tat das aber nicht, aus Höflichkeit gegen Aḥrār,[1] ließ also seinem Lehrer genau so den Vortritt, wie es Abū s-Suʿūd b. aš-Šibl Gott gegenüber getan hatte (hiervor S. 248). Wenn man den Bericht wörtlich nimmt, hatte er sozusagen alles durch den *taṣarruf* seines Meisters.

Nicht selten und schon außerhalb des Noviziats vermag der Meister auch irgendeine besondere Begabung zu verleihen, die er aber selber besitzen muß, ohne daß es eigens gesagt wird. So soll Naqšband seinem Schüler Muḥammad-i Pārsā an einem bestimmten Ort (auf ihrer gemeinsamen Pilgerfahrt) mit dem „Blick der Gabe" *(naẓar-i mawhibat)* den Atem geschenkt haben, mit dem er bei allem, was er sage, auch wirke und nur das sage, was sich auch verwirkliche, und mit dem gleichen „Blick der Gabe" soll er ihm andernorts die Eigenschaft des Burḥ verliehen haben, der ein Schwarzer zur Zeit Mosis und ein Geliebter Gottes gewesen sei. Aḥrār behauptet, die Burḥiyān hätten in vorislamischer Zeit den islamischen Uwaysiyān entsprochen und hätten, wie diese, die Fähigkeit besessen, ohne Vermittung der Sprache hohe Weisheiten miteinander auszutauschen.[2] Ḥāfiẓ Saʿdullāh, ein Lehrer Ǧān-i ǧānāns, konnte, wie es heißt, jedem einen Traumbesuch am Grab des Propheten in Medina besorgen. Einem reichen Mann versprach er einen zweimaligen. Der Mann erlebte die Traumreise, für die er ihm 100 Rupien gelobt hatte, gleich zweimal, gab ihm aber nur 100 Rupien. Saʿdullāh merkte den Versuch, ihn zu übertölpeln, und bekam seine zwei Honorare.[3]

Geschenke dieser Art, ob langfristige wie bei Pārsā oder vorübergehende wie bei dem eben genannten reichen Mann, waren gewiß immer willkommen. Sie waren als Förderungen gedacht und wurden auch so aufgefaßt, zumal in der Naqšbandiyya, die auf dem *taṣarruf* aufgebaut

---

1 *Rašaḥāt* 594–595.

2 *Rašaḥāt* 103, 1–6. *Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitseifer bei den muslimen*, Oriens 32, 1990, 18, Anm. 72.

3 *Maqāmāt-i maẓhariyya* 16, 2–8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000257

sein wollte und in der man diese tätige Hilfe vom Meister erwartete. Der maßgebende Aḥrār stellte seinen Zuhörern einmal drei Möglichkeiten zur Befreiung aus der Gefangenschaft übler Gedanken und natürlicher Bedürfnisse zur Auswahl:

1. Man unternimmt ein gutes Werk und wählt ein Exerzitium.
2. Man sieht ein, daß man es nicht selbst schafft, und wendet sich an Gott mit der Bitte um Hilfe.
3. Man bittet um das Wirkungsvermögen *(himmat)* des Meisters und wendet sich konsequent an ihn.

Von diesen drei Möglichkeiten, sagt er, sei die dritte, die Bitte um das Wirkungsvermögen des Meisters und die Hinwendung zu ihm, das sicherste, denn der Schüler wisse, daß er zu schwach sei, sich an Gott zu wenden, und mache sich darum am besten den Meister zum Mittler *(wasīla)* seiner Verbindung mit Gott.[1]

Unter die Wohltaten des *taṣarruf* können auch die Eingriffe gerechnet werden, mit denen der Scheich dem Novizen etwas wegnimmt, indem er wie ein Arzt durch Schneiden ein Übel entfernt. Wir haben schon gehört, daß der Ausdruck, daß der Meister den Novizen „esse", nichts anderes bedeute, als daß er ihm die tadelnswerten Moralqualitäten aus der Seele hole und dafür lobenswerte einsetze (hiervor S. 252). Kāšġarī benutzte zu diesem guten Zweck auch äußere Mittel. Um Ǧāmīs jüngeren Bruder von der Alchimie abzubringen und ihm das wahre Gold zu zeigen, klopfte ihm Kāšġarī, als er einmal in Herat traurig durch die Straßen schlich, auf den Nacken und sprach zwei *ḫafīf*-Verse: er wolle ihm das wahre Elixier kundtun, es sei die Genügsamkeit. Mit einem Schlag verlor Ǧāmīs Bruder sein Interesse an der Alchimie und war überzeugt, daß ihm der *taṣarruf* von Kāšġarīs Anteilnahme den Weg gewiesen habe.[2] Ein 'Alā' ud-dīn bekam von Kāšġarī in Herat den Wink, die äußere theologische Ausbildung sofort abzubrechen. Aber er wollte noch einen Ḥadīṯkurs zu Ende hören. Als er hinmarschierte, fühlte er sich von einer schweren eisernen Fessel an den Beinen behindert, und dann wurde ihm auf dem Weg zuerst der Turban, dann das Wams, dann immer wieder

1 *Rašaḥāt* 500, 6–501, 1.
2 *Rašaḥāt* 222, 11–223, 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000258

etwas anderes, der Gürtel, schließlich das Hemd vom Leib geraubt. Er kehrte um, fand unterwegs ein Kleidungsstück nach dem andern wieder und verlor auch die schwere Fessel. Er traf Kāšġarī in der Moschee in Versenkung *(murāqaba)* und im *tawağğuh* zu ihm. Kāšġarī lächelte, und ʿAlāʾ ud-dīn wußte, daß ihn Kāšġarīs *taṣarruf* gebremst und zurückgeholt hatte.[1] Eine Beraubung zu gutem Zweck, könnte man sagen, aber die Verantwortung für die Berichterstattung trägt der Überlieferer. Als Traum würden wir die Geschichte anstandslos glauben, aber als wahre Begebenheit?

3. Die feine Antenne des Machtausübenden

Um herauszufinden, was einem Zögling fehlt oder überhaupt wie es um ihn steht, weil er ja danach behandelt werden soll, sollte der Scheich in sich ein von fremden Bestandteilen vollkommen freies Bild des Kandidaten herstellen. Das kann er natürlich nicht, aber man glaubt, er könne es, und nennt das Organ „das durch vollkommene Lauterkeit von allem Nichtgöttlichen gereinigte Herz", in dem das, was dann erscheine, nichts mehr von ihm selbst enthalte. Das Bild zeige dann mindestens, zu welcher der beiden Klassen der Anwärter gehöre, zu denen, für die die mehr äußere gottesdienstliche und asketische Erziehung, das „Wissen", in Frage komme, oder zu denen, die eher auf Liebe und „Hinanziehung" ansprächen.

So dachte schon Niẓām ud-dīn-i Ḫāmōš (9./15. Jh.) und beanspruchte für sich als Lehrer die Eigenschaft dieser „Unverfärbtheit" *(bērangī)*, wie er seine Fähigkeit, die Leute unverfälscht zu durchschauen, nannte.[2] Ḫāmōš wandte sie auch bei Toten an und soll so am Grab eines längst Verstorbenen haben sagen können, zu welcher der beiden Klassen dieser zu stellen sei. Aḥrār, der ihn kannte, erzählt: Niẓām ud-dīn sagte eines Tages zu mir: Heute gehen wir die Gräber von Šāš besuchen. Wir gingen. Er setzte sich an ein Grab und verharrte lange. Dann stand er in vollkom-

1 *Rašaḥāt* 223, 7–224, 9.

2 *Rašaḥāt* 191, 12–192, 6. 192, 2 ist *naʿt* zu lesen statt *niʿmat*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000259

menem Ausnahmezustand *(kayfiyyat)* auf und sagte: Der hier Begrabene war von der *nisbat-i ǧaḍba* (dem „höheren Bezug" der Hinanziehung) beherrscht. Dieses Grab war das des Ibrāhīm, des Alchimisten, der tatsächlich ein Hinangezogener seiner Zeit gewesen war. Dann wanderte er zu einem andern Grab, blieb eine Weile stehen, kam dann heraus (es handelte sich also um eine Kuppel o.ä.) und sagte: Der hier Begrabene war von der *nisbat-i ʿilmiyya* (dem „höheren Bezug" des Gelehrtentums und der Askese) beherrscht. Es war das Grab des Zayn ud-dīn-i Kōy-i ʿĀrifān, der ein großer Theologe gewesen war.[1] Die besondere Begabung, in fremde Gräber zu schauen und die Eigenart der darin Begrabenen zu erkennen (*kašf al-qubūr* „Aufdecken der Gräber"), wird vielen Ṣūfiyya nachgerühmt. Ḥāmōš glaubte jedenfalls, „Denkende" von „Verzückten" unter den Toten unterscheiden zu können. Das war vielleicht schon deshalb für die Naqšbandiyya (und nicht nur für sie) eine nicht so ganz überflüssige Kunst, weil nach ihrer Anschauung auch die Toten einen Einfluß auf die Lebenden nehmen können und der Hilfesuchende von ihnen am sichersten gerade die Hilfe erbat, für die er sie zuständig wußte. Die Kenntnis ihrer Eigenart konnte einem sogar die Mühe des Grabbesuches ersparen, weil man den Toten über die bloße Kenntnis seines Wesens gerade so schnell erreiche wie durch eine Wallfahrt an sein Grab, wie ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭār zu wissen glaubte.[2]

Die Beispiele zeigen, daß beim Naqšbandīscheich die überdurchschnittliche Willens- und Tatkraft mit einer überdurchschnittlichen Feinempfindlichkeit gepaart sein sollte. Man erwartete bei ihm eine Sensibilität, die die verborgensten Geheimnisse anderer aufzuspüren und festzuhalten vermochte, ein Empfangssystem, das seiner Durchschlagskraft ebenbürtig war. Im Persischen bezeichnet man sie bald als *ṣafā* „Lauterkeit", bald als *laṭāfat* „Zartheit" und erzählte auch von ihr Wunderdinge. So empfand der dafür bekannte Ḥāmōš in Taschkent in Anwesenheit Aḥrārs einmal zum voraus eine *nisbat* der „Schwere" *(girānī)* und merkte, daß ein bestimmter Mann im Anzug war, der nicht auf seiner Wellenlänge *(nisbat)* lag. Er erschien denn auch, und Ḥāmōš bewillkommnete ihn

1 *Rašaḥāt* 469, 13–470, 2. Zum Begriff *ʿilm* „Wissen" in diesen Zusammenhängen s. erste Abhandlung S. 88.

2 Vgl. hiervor S. 133 f., in der ersten Abhandlung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000260

mit den Worten: Eure *nisbat* (Aura) war schon vor Euch da![1] Diese Empfindsamkeit wirkte bei Ḫāmōš manchmal bis ins Physische. Einst wurde er im Hause Aḥrārs zu Šāš plötzlich von einem gewaltigen Fieber gepackt und zitterte und klapperte noch unter vielen Decken. Darauf traf ein durchnäßter Schüler von ihm, der Weizen in die Mühle gebracht hatte und in den Mühlenbach gefallen war, ein. Ḫāmōš schrie: Jetzt laßt mich und wärmt ihn, denn es ist seine Erkältung, die ich habe! Als man den Mann warm hatte, stand Ḫāmōš gesund auf.[2] Auch Durst konnte sich so vom Schüler auf den Lehrer übertragen. Kāšġarī ritt einmal auf einem Esel von Herat nach Ǧaġāra. Muḥammad-i Rūčī (gest. 904/1499) begleitete ihn zu Fuß. Kāšġarī fragte ihn, ob er Durst habe. Rūčī bejahte. Kāšġarī: Seit wir aus der Stadt (Herat) sind, spüre ich die Last eines Durstes, der nicht aus mir stammt. Geh, trink Wasser, denn es ist dein Durst, der sich auf mich auswirkt![3] Aḥrār hatte eine empfindliche Antenne für Sehnsuchtsseufzer selbst aus weiter Ferne. Er forderte in Transoxanien ʿAlī-i Kāšifī mehrfach auf, nach Herat zurückzukehren, da ihn seine Eltern in Herat ständig mit ihren Bitten belästigten, ihnen ihren Sohn zurückzuschicken.[4]

4. Übernahme und Übergabe durch übernatürliche Kraft

Der Meister konnte dieses Gespür durch aktive Konzentration *(tawaǧǧuh)* noch in eine absaugende Wirkungskraft umwandeln. Sirhindī tat das, als sein Schüler Muḥammad Ṣādiq-i Kābulī an Aussatz *(ǧuḏām)* erkrankte und von den Leuten gemieden wurde. Er zog mittels aktiver Konzentration die Krankheit auf sich selbst, so daß die Symptome von Kābulī auf Sirhindī übergingen. Um sie selbst wieder loszuwerden,

1 *Rašaḥāt* 192, 7–12.

2 *Rašaḥāt* 193, 10–194, 4. *Nafaḥāt* 406, ult.–407, 6.

3 *Rašaḥāt* 334, 10–15. In *Rašaḥāt* wird der Ortsname Rūǧ geschrieben, bei Ludwig W. Adamec: *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, Graz 1972–85, Bd. 3 (Herat and Northwestern Afghanistan), 341: Rūč.

4 *Rašaḥāt* 567, 9–568, 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000261

wandte dieser sich im Gebet an Gott und verlor sie dann.[1] Ein anderer holte von einem Burschen auf die gleiche Weise sein gräßliches Zahnweh auf sich herüber und streifte durch Streicheln dem neugeborenen ʿAlī-i Kāšifī 867/1463 die Säuglingskrankheit *umm uṣ-ṣibyān* vom Leib.[2] ʿAbdulġafūr-i Lārī (gest. 912/1506) zog sich durch einen unzeitigen Besuch bei Ǧāmī eine Unpäßlichkeit zu, die sich zu einer Todeskrankheit verschlimmerte. Ǧāmī nahm sich seiner aber rührend an und heimste damit prompt selbst diese Krankheit ein. Er flehte demütig: Ich kann diese Last nicht tragen, und wurde gesund.[3] ʿAlī-i Kāšifī hält diese Krankheitsübertragungen für eine Spezialität der *ḫwāǧagān* (Naqšbandiyya),[4] und es soll unter ihnen Leute gegeben haben, die sich dadurch den Tod holten, also stellvertretend für andere gestorben seien. Sie hätten also, wenn es wahr ist, die nicht seltene Höflichkeitsformel „möge ich das Opferlamm Eures segensvollen Daseins werden" *(qurbān-i wuǧūd-i mubārak-i šumā gardam)* oder kürzer das landläufige „Euer Opferlamm" *(qurbān-i šumā)* in dramatischem Stil in die Tat umgesetzt. Ein Mawlawī Ġulām Yaḥyā soll so für einen Qādirīscheich seiner Familie gestorben sein.[5] Ḥasan-i ʿAṭṭār, der schon genannte Sohn ʿAlāʾ ud-dīn-i ʿAṭṭārs, nahm, als er unterwegs nach Mekka war, in Schiras die Krankheit eines Mannes dieser Stadt auf sich und erlag ihr.[6] Der vielleicht spektakulärste, jedenfalls auch im Abendland schon länger bekannte Fall eines solchen stellvertretenden Todes ist keiner aus dem Kreis der Naqšbandiyya: der Tod des ersten Moghulkai-

1 Kišmī 264, 12–265, 4. Bei den Symptomen des Aussatzes handelt es sich vor allem um die weißen Flecke (im Text *bayāḍ*). Sie gingen vom Körper Kābulīs auf die Beine Sirhindīs über. In einem andern Fall in Halġatū (Čaġāniyān) hatte Yaʿqūb-i Čarḫī (gest. 851/1447) für den Blick Aḥrārs weiße Flecke auf der Stirn oder im Gesicht, die ekelerregend wirkten, als er sich ihm grimmig zeigen wollte; *Nafaḥāt* 403/*Rašaḥāt* 430. Die weißen Hautflecke sind Zeichen der Lepra und sollen bei Unwissenden etwa auch Nichtangesteckte in die Aussätzigenkolonie gebracht haben. Hans-Hermann Graf von Schweinitz besuchte eine solche Kolonie 1909 bei Buḫārā; *Orientalische Wanderungen in Turkestan und im nordöstlichen Persien*, Berlin 1910, 140–142. Die im Koran mehrfach erwähnte weiß gewordene Hand des Moses hatte diese Farbe laut Ex 4,6 durch Aussatz angenommen. Gerade der Koran leugnet aber diesen Aussatz bei Moses (Sure 20,22; 27,12; 28,32) und glorifiziert das Weißwerden seiner Hand als eine seiner Wundertaten.

2 *Rašaḥāt* 203, 4–204, 7.

3 *Rašaḥāt* 273, 15–274, 15.

4 *Rašaḥāt* 203, 2–3.

5 *Maqāmāt-i maẓhariyya* 102, 14–15.

6 *Rašaḥāt* 163, 2–8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000262

sers Bābur 937/1530 in Agra. Dieser soll das Krankenbett seines ältesten Sohnes Humāyūn dreimal umwandert und mit folgenden Worten seine Bereitschaft, für ihn zu sterben, bekundet haben: „O Gott, wenn ein Leben für ein anderes ausgetauscht werden kann, gebe ich, Bābur, mein Leben und mein Dasein für Humāyūn dahin." Er habe augenblicklich eine Schwere in sich gespürt und gesagt: „Wir haben es wegbekommen, wir haben es wegbekommen!" Nach einem kurzen schweren Krankenlager sei er dann gestorben und der gerettete Sohn Humāyūn habe den Thron bestiegen.[1] Aḥrār soll zweimal vom Tod an der Pest dadurch gerettet worden sein, daß junge Schüler, die ihn liebten, seine Pestbeule auf sich nahmen. Das geschah 840/1436–37 und 891/1486.[2] Aḥrār selber gab zwei Methoden an, jemand von einer Krankheit oder einer Sünde zu befreien. Die eine bestand darin, sich in Selbsterniedrigung vor Gott zu demütigen und ihn flehentlich zu bitten, den Heimgesuchten von jener Unbill zu erlösen. Damit wird wohl das Gesundbeten gemeint sein, wie es auch ein frommer Arzt in Herat geübt haben soll.[3] Die zweite war die, daß man sich selbst schuld gab dafür, echte Reue für die eigenen Verfehlungen an den Tag legte und sein ganzes Wirkungsvermögen (Wollen, *himmat*) dafür anstrengte, daß das Unglück von ihm wich.[4] Aḥrār sagt nicht,

---

1 Annette Susannah Beveridge: *Bābur-nāma (Memoirs of Bābur)*, transl. from the original Turki Text, reprint New Delhi 1970, 2, 701–702, nach den Quellen *The Akbarnámah by Abul Fazl i Mubárak i 'Allámí*, ed. Maulawí 'Abd-ur-Rahím, Kalkutta 1877, 116–117/*The Akbarnāma of Abu-l-Fazl*, transl. from the Persian by H. Beveridge, Kalkutta 1897, 1, 275–276, und Gul-Badan Begam: *The History of Humāyūn (Humāyūn-nāma)*. Transl... and reproduced in the Persian from the only known MS. of the British Museum by Annette S. Beveridge, London 1902, pers. 21/engl. 104–105. Ursula Rothen-Dubs: *Allahs indischer Garten. Ein Lesebuch der Urdu-Literatur*. Frauenfeld 1989, 503. Frau Beveridge bezeichnet dies, wie schon in ihrer Ausgabe und Übersetzung von Gul-Badans *Humāyūn-nāma*, 24, als einen Ritus, der heute noch wie damals im Osten anerkannt sei. Die Bereitschaftserklärung sicher. Aber in Wirklichkeit wird die Krankheit des Sohnes vielleicht doch nicht in dieser Weise mit der des Vaters ursächlich zu verknüpfen sein.

2 *Rašaḥāt* 637–638; 601, ult.–602, 2; 602, ult.; 603, 10.

3 Šams ud-dīn Muḥammad b. Ādam (gest. 845/1441). Er „pflegte die Kranken mit dem festen Glauben *(i'tiqād)* zu kurieren." *Muǧmal-i faṣīḥī*, verf. von Faṣīḥ Aḥmad b. Ǧalāl ud-dīn Muḥammad-i Ḫwāfī, ed. Maḥmūd-i Farruḫ, Mašhad 1339–1341, 3, 290, 7–10. Wilhelm Barthold: *Ulug Beg und seine Zeit*, deutsch von Walther Hinz. AKM XXII, Nr. 1, Leipzig 1935, 173, 1–3.

4 *Rašaḥāt* 204, 8–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000263

daß damit die Krankheit auf einen selber überging, aber das war gewiß die natürliche Bahn für die Erfüllung des Anliegens: die stellvertretende Selbstopferung, worüber hiernach S. 273 f. noch ein Wort zu sagen sein wird. Eine andere Bahn ist die Liebe, die sich in der naqšbandischen *rābiṭa* „Herzensbindung" an den Scheich entwickelt haben und bei den beiden Novizen Aḥrārs am Werk gewesen sein mag.[1]

In all diesen Fällen nimmt der aktive Partner dem passiven etwas weg, ein Übel. Der passive wird es los, verliert es. Anders ist es, wie wir schon gesehen haben, wenn der eine etwas gewinnt, ohne daß der andere es verliert. Das liegt vor, wenn der eine dem andern von seiner eigenen inneren Art oder von seinem inneren Besitz etwas abgibt. Am aussagekräftigsten ist vielleicht das Beispiel zweier Qādiriyya, das sich allerdings in einer Vision ereignet haben soll. Dārāšukōh eilt in dieser Vision auf seinen Lehrer Miyānǧīw zu, der daliegt. Miyānǧīw nimmt seine Hand, zieht von seiner eigenen Brust das Hemd etwas hoch, macht auch die Brust Dārāšukōhs frei und drückt Herzseite an Herzseite, indem er sagt: Nimm dein Depositum! worauf die unendlichen Lichter aus Miyānǧīws Brust so zahlreich in Dārāšukōhs Brust einfließen, daß dieser seither gar nichts mehr aufnehmen kann und voller Erlebnisse ist.[2] Der Naqšbandī ʿAlī-i Rāmētanī (gest. angeblich 715/1316 oder 721/1321) soll es ohne Berührung fertiggebracht haben, sein ganzes Wesen (Aussehen und Art) in einer Konzentration *(tawaǧǧuh)* einem Burschen aufzudrücken, der das unbedingt gewollt hatte, dann aber schon nach vierzig Tagen daran starb.[3] Ein anderer soll sich so in das Bild des Ḥasan-i ʿAṭṭār (gest.

---

1 Der heute lebende hinduistische Heilige Sathya Sai Baba übernimmt Krankheiten anderer Menschen in einem Zustand der Trance und hat sie dann noch eine Zeitlang nach der Trance. Es können leichte und schwerere Krankheiten sein. In Delhi soll er einmal nach der Trance eine Lähmung behalten haben. Erlendur Haraldsson: *Sai Baba — ein modernes Wunder*, 92.

2 *Sakīnat ul-awliyā* 54, 8–15.

3 *Rašaḥāt* 69, 15–70, 12/Yāsīn b. Ibrāhīm as-Sanhūtī: *Al-anwār al-qudsiyya fī manāqib as-sāda an-naqšbandiyya*, 122, 13–21. — Die durchgehende Schreibung des Ortsnamens und des Gentiliciums *Rāmatīn, Rāmatīnī* statt *Rāmētan, Rāmētanī/Rāmītan, Rāmītanī* in Muʿīniyāns *Rašaḥāt*-Ausgabe ist falsch. Noch heute heißt oder noch vor kurzem hieß der Ort *Rōmītan* (< *Rāmētan*). Joseph Castagné: *Le culte des lieux saints de l'Islām au Turkestan*, L'Ethnographie (Paris), NS 1951, 122. Danach ist meine Bemerkung, daß der Ort heute nur noch Rāmatīn heiße (Der Islam 65, 1988, 286), unrichtig. Vor der gleichen mißlichen Bescherung stand schon Martin Hartmann und hat richtig ent-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000264

826/1423) versenkt haben, daß die Eigenschaft der „Hinanziehung" von Ḥasan auf ihn überging.[1] Als Sechzehnjähriger kam Ǧān-i ǧānān (gest. 1195/1781) zu seinem ersten Lehrer Nūr Muḥammad-i Badā'ūnī. Eine einzige „Hinwendung" Badā'ūnīs genügte, dem gesamten Inneren des Ǧān-i ǧānān nicht nur das Sprechen des Gottesgedenkens beizubringen, sondern ihn auch so umzuprägen, daß er sich im Spiegel, wie wir gehört haben (hiervor S. 252), in Badā'ūnīs Form und Aussehen vorfand.

Die Naqšbandiyya sprechen manchmal davon, daß das heilige Erbe, das sie verwalteten, vom Propheten an durch eine Angleichung jedes einzelnen Gliedes ihrer Lehrerreihe an das vorhergehende fortgepflanzt werde und die umformende Machtausübung *(taṣarruf)* jedes Meisters über seinen Schüler diese Fortsetzung gewährleiste, zumal wenn ihr vom Schüler die Zuneigung zum Lehrer entgegenkomme. So heißt es etwa bei Muḥammad Amīn al-Kurdī: *Tanwīr al-qulūb*, 502, ult.–503, 7:

> Die *ṭarīqa naqšbandiyya* ist der kürzeste und leichteste Weg für den Novizen zu den Stufen des (echten) Einheitsbekenntnisses, auch wenn der Novize mangelhaft befähigt und für diese hohe Stufe unvollkommen begabt ist. Denn der Meister übt seine Macht über ihn aus mit seiner übergroßen Liebe zu ihm (dem Schüler), weil diese *ṭarīqa* auf die Machtausübung und auf die Verleihung der „Hinanziehung" vor dem Schreiten seitens des Erziehers gegründet ist, der seinerseits unter das Erbe des Propheten tritt in seinen besonderen inneren Zuständen, wozu eben die Kraft der Verleihung der göttlichen Lichter an die Herzen der nach Gott Strebenden gehört. Und den reichsten Anteil aller vollkommenen Gefolgschafter des Propheten am Erbe dieses Zustandes hat Abū Bakr. Er ist der Solitär in der Kette dieser Ordenslinie.

Was hier als Vorzug der Naqšbandiyya herausgestrichen wird, die zeitliche Voranstellung der sogenannten „Hinanziehung" *(ǧaḏba)* vor das sogenannte „Schreiten" *(sulūk)* mag stimmen, aber die Herstellung einer Gleichheit zwischen Jünger und Lehrer und die Übertragung innerer Zustände des Lehrers auf den Jünger ist älter, allgemeiner und keineswegs eine unveräußerliche Eigentümlichkeit der Naqšbandiyya. Ich habe hier in der ersten Abhandlung S. 55–57 beispielsweise auf Muḥammad b. Aḥ-

---

schieden. *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen.* Bd. 1, VI–X: *Ein Heiligenstaat im Islam*, Berlin 1905, 310, Anm. 1–2.

1 *Rašaḥāt* 160, 11–14. Hiervor S. 251.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000265

mad-i Farġānī (7./13. Jh.), einen Schüler des Naǧīb ud-dīn ʿAlī b. Buzġuš-i Šīrāzī (gest. 678/1279–80), hingewiesen, der, lange vor Naqšband und keiner aus der Linie der *ḫwāǧagān*, die Übergabe des Ṣūfīkleides an den Zögling als einen Akt darstellt, der die Übertragung der wesentlichen Eigenschaften des Lehrers an ihn äußerlich und gleichnishaft zum Ausdruck bringe. Segenswirkung durch Anziehen eines geheiligten Gewandes wird oft berichtet, auch bei Naqšbandiyya.[1] Farġānī behauptet, vor Ǧunayd (gest. 297/910 oder ein Jahr später) habe nach Auffassung Abū Ḥafṣ as-Suhrawardīs das bloße Zusammensein *(ṣuḥbat)* von Lehrer und Schüler genügt, da damals die geistigen Fähigkeiten noch stärker gewesen seien als nachher. Darum habe man damals auch den Flickenrock noch nicht gebraucht. Damit widerspricht er der von ihm selbst erzählten Geschichte von Abū Hurayra, die den Mangel an geistigem Vermögen schon in die früheste Zeit verlegt, und widerspricht auch der Geschichte des Flickenrocks, der schon vor Ǧunayd getragen worden war. Doch darauf einzugehen würde uns zu weit ablenken. Unterhaltsamer und naheliegender ist ein Blick auf die Kraftmeierei der Naqšbandiyya.

5. Die Kraftmeierei

Wie sich die Ṣūfik darin der „Philosophie" nähert, daß sie den, der sich etwas vorstellt, in gewisser Weise mit dem Vorgestellten identifiziert (hiervor S. 92–99 in der ersten Abhandlung), so nimmt sie bei den Naqšbandiyya Züge der islamischen Philosophie auch darin an, daß sie übernatürliche Machtausübung *(taṣarruf)* auch auf Seelenstärke und Seelentraining zurückführt oder zurückführen kann. Die Macht der Vorstellung und Einbildung über die eigene Seele und die Seele anderer und auch über deren Leib hatten zuvor schon Avicenna und Yaḥyā s-Suhrawardī (hingerichtet 587/1191) hervorgehoben, wiederholten später Sirhin-

1 *Maqāmāt-i maẓhariyya* 104, 4–5, u. a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000266

dī (gest. 1034/1624) und Mullā Ṣadrā (gest. 1050/1641)[1] und beschrieb als Ansicht der Philosophen auch Ibn Ḫaldūn (gest. 808/1406).[2] Was diese Gelehrten säuberlich in ein gutes und ein böses Tun auseinanderlegen, das bringt Aḥrār kurzer Hand unter einen Hut. Er erklärte:

> Die Großen sagten: Wie es gegen den Koran keine Widerrede gibt, so gibt es gegen das Wirkungsvermögen *(himmat)* keinen Widerstand. Das Wirkungsvermögen des Erkenners ist ein Schöpfer *(ḫallāq)*.[3] Das Angestrebte bleibt hinter dem Wirkungsvermögen nicht zurück (d. h. verwirklicht sich unweigerlich). Wer sich gegen ein solches Wirkungsvermögen stemmt, wird unfehlbar überrollt, denn man sagte: Selbst wenn ein Nichtmuslim seine Gedanken immer auf etwas richtet und das Wirkungsvermögen auf etwas lenkt, hat er Erfolg. Glaube und frommes Werk sind nicht vorausgesetzt. Wie die reinen Herzen eine Wirkung ausüben, so üben auch böse Seelen ihre Wirkung aus.[4]

Theologisch ausgedrückt — ich wiederhole das schon S. 248 nur Angedeutete hier zum Teil textgetreu: „*Tawaǧǧuh* ist eine willentliche Handlung. Willentliche Handlungen sind entweder gefällig oder ungefällig oder neutral *(mubāḥ)*. Jeder *tawaǧǧuh*, dessen Ziel ungefällig ist, ist ungefällig, und jeder *tawaǧǧuh*, dessen Ziel neutral ist, ist neutral. *Tawaǧǧuh* ist in den Augen der Erkenner eine Unhöflichkeit, insofern er so viel bedeutet wie Gott ins Schlepptau nehmen und den Befehl von Sure 73, 9: ‚Nimm dir ihn zum Sachwalter' mißachten." Dann wird Abū s-Su'ūd b. aš-Šibl (gest. 579/1183–84) gelobt, der auf den Gebrauch seiner Macht Gott zu Ehren verzichtet habe.[5] Ein Schüler Aḥrārs hielt sich zurück, nicht um Gott den Vortritt zu lassen, sondern aus Rücksicht gegen seinen Lehrer, den er nicht ausstechen wollte.[6]

---

1 Gramlich: *Wunder*, 96–97, 133. Verf. in Der Islam 65, 1988, 285. Sirhindī: *Iṯbāt an-nubuwwa*, Offset einer Handschrift oder eines Steindrucks, Istanbul 1986, 8. Über die frühe Abfassungszeit s. Friedmann: *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, 5–6.

2 Ibn Khaldûn: *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Transl. from the Arabic by Franz Rosenthal. Bollingen Series XLIII, 1958, 1, 188–191; 3, 165–170.

3 Kann auch anders übersetzt werden. S. folgende Anmerkung.

4 *Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitseifer bei den muslimen*, Oriens 32, 1990, 46. *Rašaḥāt* 518, 2–7.

5 Aus einem Brief Muḥammad al-Bāqīs in Pārsās *Qudsiyya*, ed. Iqbāl, 199, Anm. 14.

6 *Rašaḥāt* 594, apu.–595, 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000267

Wir befinden uns damit mitten in der Problematik der Machtausübung, die als Teil oder auch Inhalt des *tawaǧǧuh* in das Kontingent der aktiven Novizenarbeit fällt (s. hiervor S. 42 in der ersten Abhandlung) und geübt und trainiert werden kann und soll. Sie wuchs sich zu einem Instrument aus, das im Dienste altruistischer, aber auch eigennütziger und persönlicher Belange verwendet werden konnte. Selbst anscheinend wertfrei, konnte sie zum Austragen von Streitigkeiten, zum Kräftemessen, zur Übung, zum Zeitvertreib, zum Erreichen alltäglicher Ziele, zum Schaden anderer wie zu ihrem Nutzen eingesetzt werden.

Als Teil der Askese wurde die Machtausübung *(taṣarruf)* wie eine Art inneres Jyujyutsu geradezu sportlich unterrichtet und eingeübt. Es ging da fast wie auf einem seelischen Turn- und Sportplatz zu. Amīr Sayyid-i Kulāl (gest. 772/1370) wollte einmal wissen, wie weit es sein Schüler Naqšband in der Machtausübung schon gebracht hatte, und forderte ihn auf, sie an seinem (Kulāls) anwesenden Sohn auszuprobieren. Aus Anstand zögerte er. Nur los! drängte Kulāl, und Naqšband applizierte ihm einen sichtbaren Ausnahmezustand.[1] Aḥrār und Kāšġarī versuchten sich in Herat damit, bei Ringkämpfen bald den einen, bald den andern siegen zu lassen.[2] Eher unwürdig und kindisch nimmt sich das Kräftemessen zwischen erwachsenen Männern aus, die ja damit nur Machismo treiben und sich selbst bestätigen wollen. Im Konvent des Qāsim-i anwār (gest. 837/1433) zu Herat bemühte sich ein Abū Saʿīd, Schüler des ʿAlāʾ ud-dīn und seines Sohnes Ḥasan-i ʿAṭṭār, Qāsim-i anwār unterzukriegen. Mit der Weitherzigkeit, die Seinsmonisten eigen sein soll, ließ es Qāsim-i anwār geschehen und sich in einen Gedankenverlust *(ḏuhūl)* manövrieren. Als er daraus erwachte, rühmte er den Frechling: Sehr gut, ausgezeichnet! Ihr wart noch gnädig mit mir und nachsichtig! Danach schämten sich beide, und draußen machte dann Ḥasan-i ʿAṭṭār Abū Saʿīd Vorwürfe für sein ungebührliches Verhalten.[3] Ein anderer Schüler Ḥasan-i ʿAṭṭārs, namens ʿAbdurrazzāq, wollte ungebeten Aḥrār den Meister zeigen. Aḥrār verschanzte sich in einem höheren Zustand *(nisbat)*. Der Gegner fixierte

1 *Nafaḥāt* 387–388/*Rašaḥāt* 77–78. *Qudsiyya*, ed. Iqbāl, muqaddama 65–66. *Zum vorrang des glaubens*, Oriens 32, 1990, 45, Anm. 203. Chodkiewicz in *Naqshbandis* 72.

2 *Rašaḥāt* 516, pu.–517, 4. *Zum vorrang*, Oriens 32, 1990, 45.

3 *Rašaḥāt* 168, 1–13. *Zum vorrang*, Oriens 32, 1990, 45, Anm. 203. Auch für die hier folgenden Berichte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000268

ihn aufs schärfste und wollte ihm eine „Bürde" auflegen. Aḥrār kam ihm aber zuvor, indem er eine „Last", die er auf der linken Schulter spürte, auf ʿAbdurrazzāq ablud und erst noch dessen Anwurf auf ihn zurückwarf. ʿAbdurrazzāq trat der Schweiß auf die Stirn, und er mußte sich beschämt geschlagen geben. Auch ʿAṭṭār genierte sich und wollte den alten Mann gewinnen lassen. Aber dieser vermochte nichts mehr auszurichten, und Aḥrār wollte ihn nicht weiter verletzen, stand auf und ging.[1] In einem andern Streitgang kam der Gegner Aḥrārs nicht ungeschoren davon. Ein Scheich in Taschkent, der viele Novizen hatte, wollte sein Revier gegen den neuzugezogenen Aḥrār verteidigen. Er besuchte ihn und setzte sein ganzes Wirkungsvermögen ein, ihm eine „Bürde" aufzulegen. Er streckte auch die Hand aus und legte ein Tuch vor ihn hin. Aḥrār schmiß es ihm ins Gesicht, schalt ihn einen Verrückten und ging. Der Gegner wälzte sich mit einem Schrei auf dem Boden herum und verließ dann Aḥrārs Haus mit einem geistigen Knacks. Am folgenden Tag hatte er alles, was er gewußt hatte, vergessen und lief verstört und nackt in den Basaren herum.[2] Einem Prediger, der zwar klug sprach, aber seine Zuhörer zu gering achtete, seine Weisheiten zu empfangen, hielt Aḥrār entgegen, daß er ohne das Publikum gar nicht sprechen könnte, denn es könnte doch an der Empfänglichkeit einiger seiner Zuhörer liegen, daß er überhaupt Gedanken habe. Er hielt sich dann demonstrativ die Ohren

---

1 *Rašaḥāt* 165, 8–166, 1.

2 *Rašaḥāt* 543, 12–544, 12. — ʿAlī-i Kāšifī definiert nach dem Begriff der *nisbat* (hiervor S. 63, Anm. 1 in der ersten Abhandlung) den Begriff der Last oder Bürde *(bār)* wie folgt: „Mit Last (oder Bürde, *bār*) meinen sie (die *ḫwāǧagān*) die Schwere *(girānī)* der Nisbatlosigkeit *(bēnisbatī)*, wenn sie etwa sagen: Der und der brachte eine Last *(bārē)* oder der und der tat uns in die Last, wenn sie mit jemand zusammenkommen, der mit ihrer *ṭarīqa* keine Beziehung *(munāsabat)* gehabt hat und von dessen *nisbat* sie doch beeindruckt werden, auch wenn dieser zu den Schweigenden oder zu den Gelehrten und Gottesfürchtigen gehört, denn die *nisbat* (‚der höhere Bezug') dieser (unserer) *ʿazīzān* (Eingeweihten) steht über allen anderen *nisbathā*, und alles, was nicht so ist, ist für ihre Seele *(ḫāṭir)* eine Last (die sie wieder loswerden oder zurückwerfen wollen). Manchmal meinen sie mit Last eine Krankheit oder Unpäßlichkeit, so wenn sie sagen: Der und der nahm die Last des Soundso weg, oder der und der warf die Last auf den und den. Gemeint ist die Aufhebung der Krankheit oder die Überweisung der Unpäßlichkeit (an jemand anders). Es ist nicht verborgen, daß die Aufhebung von Krankheiten und die Überweisung von Unpäßlichkeiten (an andere) eine Spezialität der Kategorie der *ḫwāǧagān* ist." *Rašaḥāt* 202, 14–203, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000269

zu und schaltete so den empfangenden Pol aus. Der Prediger brachte kein Wort mehr heraus und mußte von der Kanzel steigen.[1]

Neben diesen Machtdemonstrationen um der Demonstration willen, die uns kindisch anmuten, werden andere überliefert, die nur kindlich sind und der Neugier des Anfängers entspringen. Dazu angehalten, ohne Worte, nur durch Bestrahlung mit der Konzentration, auf andere einzuwirken, laufen Anfänger Gefahr, diese Kraft zur Unzeit und fehl am Platz zu testen. Das wird vom Lehrer dann berichtigt. Nachdem einmal Aḥrār jeden seiner Zuhörer in einen Ausnahmezustand versetzt hatte und danach das Essen gebracht worden war, blieb ein Mawlānāzāda-i Utrārī in der Versenkung. Einer versuchte ihn zu wecken. Aḥrār fuhr ihn an: Weißt du nicht, daß jeder wieder eine andere Anlage hat? Wenn du wüßtest, in welchen Freuden sich Mawlānāzāda jetzt befindet, würdest du vor Neid nicht einmal essen können.[2] Einige Schüler des Zayn ud-dīn-i Ḫwāfī in Herat (9./15. Jh., s. hiervor S. 131), die in seine Unterrichtsstunde kommen wollten, fanden ihn in Versenkung und wollten ihn mit Hüsteln wecken. Das nützte wenig. Sie versuchten es also auf innerem Weg und richteten ihre Gedanken auf ihn. Er kam zu sich. Aḥrār hielt das für eine Ungehörigkeit und sagte: Gedanken auf jemand zu richten ist so viel wie auf jemand einschlagen oder gar ihm den Kopf abhacken.[3] Bei einer Besprechung, die Kāšġarī mit Bahā' ud-dīn-i Ǧaġāra'ī führte, blieb Kāšġarīs Schüler Muḥammad-i Rūčī in einer gewissen Entfernung am Boden sitzen, so daß er von ihrer Unterhaltung nichts verstand. Er dachte aber: Ohne etwas zu tun, sollte man nicht dahocken. Ich will einen *tawaǧǧuh* auf Scheich Bahā' ud-dīn machen. Als, wie er sagt, sein Herz dem Herzen Bahā' ud-dīns gegenüberstand, wandte sich Bahā' ud-dīn nach ihm um und schrie ihn an: Was machst du da? Dann lächelte er, und auch Kāšġarī lächelte. Trotz der Kürze der „Zuwendung" *(tawaǧǧuh)* ergoß sich anschließend vier bis fünf Tage lang ein unablässiger Regen von höheren Erlebnissen in Rūčīs Inneres. Hernach fragte er Kāšġa-

1 *Rašaḥāt* 183, 10–184, 4. Die freundlichere Seite solcher Beziehungen zwischen Redner und Hörer kommt im Feingefühl des Šams-i Tabrēzī zum Ausdruck, der im Herzen spürte, wann Mawlānā für seine Rede empfänglich war, und erst dann auch selber Neigung zum Sprechen empfand. *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 2, 157, 17–18.

2 *Rašaḥāt* 640, 7–641, 1.

3 *Rašaḥāt* 426, pu.–429, 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000270

rī: Warum ertragen es die Großen nicht, wenn jemand mit voller Aufrichtigkeit einen *tawaǧǧuh* auf sie macht? Kāšǧarī antwortete: Sie leben in lückenloser Verbundenheit *(ittiṣāl)* mit Gott. Durch den *tawaǧǧuh* der Schüler tritt etwas dazwischen und schafft eine kleine oder größere Trennwand zwischen ihnen und Gott. Darum schreien sie.[1] Später wurde Rūčī selbst einmal von einem neugierigen Schüler herausgefordert, auf diese Weise etwas in ihm zu bewirken. Der Schüler war sich aber bewußt, daß ihm selber die innere Vorbereitung, so etwas überhaupt zu empfangen, fehle. Doch da spürte er schon eine Unruhe in sich und sah, wie Rūčī ihn scharf anblickte. Es kam bei ihm zu einem wundersamen Ausnahmezustand, so daß er, nun also der Schüler, aufschrie und bewußtlos hinfiel. Der Ausnahmezustand *(kayfiyyat)* hielt in ihm nicht weniger als etwa zehn Tage an und verschaffte ihm unsäglichen Genuß.[2] Das sind vielleicht nicht die höflichsten, aber doch moralisch unanfechtbaren Vorstöße von Fragenden, die vom Scheich das große Erlebnis durch eine Machtausübung erwarten. Der anerkannte Scheich seinerseits durfte sich jedoch gegenüber den Jüngeren, die ihn verehrten, alles erlauben. Ǧāmī machte sich kein Gewissen daraus, einen jungen Verehrer, der im gleichen Raum, etwas entfernt von ihm, schlief, immer wieder, im Schlaf, in eine Sitzstellung auf den Knien zu zwingen, allein durch „Hinwendung" *(tawaǧǧuh)* seiner Gedanken.[3] Um das Revier des Scheichs vor Nebenbuhlern zu schützen und seinen Schülern ein Gefühl der Sicherheit vor fremden Störungen zu geben, erfand man die reichlich platonische Regel, daß kein Scheich den Zögling eines andern mit seinen Machtausübungen behelligen dürfe. Ǧān-i ǧānān hörte, wie Kalīmullāh-i Čištī dies aus der Geschichte ableitete, daß Mohammed einmal einen Dämon packen wollte, der aber dank dem Bittgebet Salomos entkam, weil er unter Salomos Schutz stand.[4] Wer zu schwach war, sich der magischen Übergriffe eines andern zu erwehren, konnte sich unter Umständen durch Konzentration auf das Bild seines Scheichs, also sozusagen eines noch Stärkeren, retten. Kulāls ältester Sohn, an dem Naqšband seine Stärke erfolgreich erprobt hatte (hier S. 266), besaß die Fähigkeit, andern

1 *Rašaḥāt* 334, pu.–335, 10.
2 *Rašaḥāt* 354, 4–355, 3.
3 *Rašaḥāt* 277, 5–ult.
4 *Maqāmāt-i maẓhariyya* 26, 1–6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000271

ihre ganze Innerlichkeit wegzunehmen. Ein Schüler Naqšbands suchte auf Naqšbands Anraten zum Vorstellungsbild Naqšbands Zuflucht vor ihm und sagte: „Ich bin nicht mehr da, nur *ḥaḍrat-i ḫwāǧa* (=Naqšband) ist da", worauf Kulāls Sohn ohnmächtig hingefallen sein und ihn in Zukunft in Ruhe gelassen haben soll.[1]

6. Als Zwangsmittel

Für unser Gefühl wird aber die wirksame Verfügungsgewalt vom Scheich vor allem da falsch eingesetzt, wo er den Schüler oder Untergebenen so ans Gängelband nimmt, daß ihm, dem Schüler, die freie Entscheidung beschnitten oder unmöglich gemacht wird.

Aḥrārs zweiter Sohn Muḥammad Yaḥyā (gest. 906/1500) versuchte dreimal die Pilgerfahrt. Zuerst kam er bis Buḫārā, dann bis Herat und schließlich bis Yazd. Jedesmal sorgte sein Vater dafür, daß er umkehrte, mittels seiner Anziehungkraft *(quwwat-i ǧāḏiba)* und seiner inneren Hinwendung *(tawaǧǧuh-i bāṭin)*.[2] In Yazd überfiel ihn ein Fieber, so daß er nicht weiterkonnte. Eines Nachts brach er überstürzt auf, um zurückzukehren. Aḥrār hatte ihn durch *taṣarruf* heimgeholt. Von Herat begleitete ihn ʿAlī-i Kāšifī nach Samarqand. Das war 893/1487. Er wiederholte sozusagen die legendäre Rückkehr des Samaniden Naṣr b. Aḥmad (301–331/914–943) von Bāḏḡēs nach Buḫārā, die der Dichter Rōḏakī/Rūdakī mit seinen zündenden Versen *bōy-i ǧōy-i Mōliyān āyaḏ hamē* „der Duft des Mōliyānkanals (in Buḫārā) weht her" bewirkt hatte.[3] Muḥammad Yaḥyā eilte in einem fort so schnell weiter nach Samarqand, daß Kāšifī

1 Chodkiewicz in *Naqshbandis* 72. *Rašaḥāt* 78, 6–79, 2.

2 *Rašaḥāt* 583, 1–3.

3 Niẓāmī-i ʿArūḍī-i Samarqandī: *Čahār maqāla*, ed. Muḥammad-i Muʿīn, Teheran 1331 ff., 49–54. Kommentar 153–175. Zur mutmaßlich richtigen Etymologie von *Mōliyān* s. meine *Aussprachefragen des älteren ṅeupersisch*, Oriens 27–28, 1981, Anm. 88: *mawlāyān* wäre zu *mawliyān* geworden, bzw. *mawlā* zu *mawlē*, dessen Plural *mawliyān* lautet. Neuere Forschung möchte lieber *bāḏ-i ǧōy-i Mōliyān* „der Wind des Mōliyānkanals" lesen: ʿAlī Ašraf-i Ṣādiqī: *Aš'ār-i tāza-i Rūdakī*, Našr-i dāniš 16 (1372/1993), Nr. 4, 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000272

nicht zu folgen vermochte. Er erklärte ihm, daß Aḥrār ihm im Traum in Yazd die Schuhe nach Samarqand gedreht habe und er einer Hinanziehung verfallen sei, die ihm sein Vater wie eine Schlinge um den Hals seiner Seele gelegt habe.[1] Einem Muḥammad-i Qāḍī warf Aḥrār allerlei Schwierigkeiten und Hindernisse in den Weg, so daß er zu ihm umkehrte und sagte: „Es wurde mir klar, daß er alles, was geschehen war, wußte und daß alle Hinderungen auf der Reise von Aḥrār selbst veranstaltet waren."[2]

7. Die bedenklichen Seiten der Machtausübung

Für unsere Vorstellung geradezu kriminell wird die Sache dann, wenn sich der Naqšbandī die Befugnis anmaßt, mittels seines Wirkungsvermögens, für Behörden und Öffentlichkeit unbemerkbar, andern den Tod zu geben. Ein unberechenbarer Heiliger war Niẓām ud-dīn-i Ḫāmōš (9./15. Jh.). Er nahm den *šayḫ ul-islām* von Samarqand ʿIṣām ud-dīn, als dieser im Sterben lag, in seinen Bürgenschutz *(ḍimn)*, d.h. hüllte ihn in sein schützendes Gedenken, das offenbar den Tod davon abhielt, ihn zu ergreifen. Später aber fiel Ḫāmōš bei dem Timuriden Ulugh Beg (850–853/1447–1449) in Ungnade, weil sein Sohn durch den Vertrieb von Gebeten und Amuletten in unerlaubte Beziehungen zu Frauen verwickelt gewesen sein soll. Der *šayḫ ul-islām* hätte ihn vor gewissen Erniedrigungen bewahren können, tat es aber nicht. Ḫāmōš rächte sich, indem er ihn aus seinem Gedenken *(ḫāṭir)* fallen ließ. Der Mann fiel tot um.[3] Ein andermal schenkte ihm einer Felle für eine Pelzjacke. Die Jünger brachten sie zum Kürschner, und dieser brauchte noch weiteren Stoff. Weil die Jacke noch nicht fertig war, scherzte man: Der Kürschner läßt sich Zeit.

---

1 *Rašaḥāt* 583, 4–586, 1.

2 *Rašaḥāt* 630, 11–13. Vgl. hiernach S. 301–304.

3 *Nafaḥāt* 406, unten/*Rašaḥāt* 195, 2–196, 10. *Rašaḥāt* 200, 15–201, 7. Wilhelm Barthold: *Ulug Beg und seine Zeit*, deutsch von Walther Hinz. AKM XXI. Bd., Leipzig 1935, 145–146. Eine andere Bürgengeschichte mit Verweis auf das Beispiel von Ḫāmōš bei Muḥibbī: *Ḫulāṣat al-aṯar*, 1, 468, 4–13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000273

Dieses Wort fiel aber wie eine Last auf Ḫāmōš, und er sagte: Nachlässigkeit kann einen aus dem „höheren Bezug" *(nisbat)* treiben. Er warnte noch eigens Aḥrār, in dessen Haus sich das abspielte, daß auch er seinen höheren Bezug verlieren könnte, und sofort bedrückte Aḥrār die innere Schwere, die Ḫāmōš auf ihn übergewälzt hatte. Er suchte unverzüglich, so gut es ging, am Grab zweier Heiliger Hilfe und merkte, daß durch sie die Last tatsächlich auf Ḫāmōš zurückfiel. Doch zu seiner Verwunderung fand er ihn in angeregtem Gespräch bei seinen Freunden. Wieso wirkte die Last bei ihm nicht? Da schrie Ḫāmōš: Steht auf, die Last liegt auf mir, ich bin schwer niedergeknüppelt. Er blieb bettlägerig und starb an dieser Krankheit.[1] Ḫāmōš bezahlte also die Bedenkenlosigkeit, mit der er seine Kräfte benutzt hatte, durch Eingriff noch mächtigerer Toter, die Aḥrār zu Hilfe gerufen hatte, mit dem Leben. Nach weitverbreitetem und von den Naqšbandiyya hochgehaltenem Glauben können mächtige Menschen nach dem Tod weiterwirken. Aḥrār soll in seiner Anfangszeit den *taṣarruf* Naqšbands im Traum erfahren haben, während Muḥammad-i Pārsā ihm nichts hatte anhaben können.[2] In Šāš suchte er jeweils das Grab des Abū Bakr-i Qaffāl (gest. 365/976)[3] auf, der der Lehrer eines seiner Ahnen gewesen war und sehr hilfreich gewesen sei.[4] Der Qādirī Miyāngīw (gest. 1045/1635) erklärte: „Der *taṣarruf* der Heiligen ist zu Lebzeiten und nach dem Tod einerlei, ja sie machen nach dem Sterben mehr und besser *tawaǧǧuh* und *taṣarruf*, da im Leben die körperliche Trennwand und der Vorhang der seelischen Zustände für das oder jenes hinderlich sind und nach dem Tod beseitigt werden. Wenn das Schwert aus der Scheide gezogen wird, hat es als nacktes Schwert gewiß mehr Wirkung als ein Schwert in der Scheide."[5]

---

1 *Rašaḥāt* 200, 7–202, 2. — Zur Last oder Bürde, die der Naqšbandī einem Menschen auferlegt, s. hiervor S. 267, Anm. 2.

2 *Nafaḥāt* 416, 3–8/*Rašaḥāt* 393, pu.–394, 4.

3 Nicht zu verwechseln mit dem jüngeren Qaffāl (gest. 417/1026) in Marw. Beide haben ihre Biographie in Subkīs *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā*, der ältere (Šāšī) Nr. 159, der jüngere (Marwazī) Nr. 426 der Ausgabe von Ṭanāḥī und Ḥulw, Kairo 1964–1976.

4 *Rašaḥāt* 367, 10–12. Aḥrārs Vorfahren sollen Scheiche am Grab Abū Bakr al-Qaffāls gewesen sein. Jürgen Paul: *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin 1991, 48, 54. Beschreibung von Qaffāls Grab bei Joseph Castagné: *Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan*, L'Ethnographie (Paris), NS 46, 1951, 51–53.

5 *Sakīnat ul-awliyā* 90, ult.–91, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000274

Ein einzelner konnte unter günstigen Umständen auch eine kollektive Wirkung hervorbringen. Aḥrār redete einmal so zu Derwischen, daß jeder unter seinen *taṣarruf* und in eine *kayfiyyat* geriet und nicht mehr aufstehen konnte.[1] Rechnerisch betrachtet sollten also mehrere zusammen eine unwiderstehliche Breitenwirkung entfalten können. Der Qādirī Mullā Šāh (gest. 1069/1658–59) glaubte zu wissen, daß ʿAbdulqādir-i Gēlānī/Gīlānī an einem Tag tausend Personen zu höherer Erkenntnis befördert habe. Als sein Schüler Dārāšukōh ihn fragte, ob das auch heute noch möglich sei, erwiderte Mullā Šāh zuversichtlich: Da sind wir zwei und noch vier fünf andere. Wenn wir uns zusammentun, vermögen wir ohne weiteres mehr als tausend Personen eine Eröffnung beizubringen und zum wirklichen Glauben zu verhelfen.[2] Sein Lehrer Miyāngīw (gest. 1045/1635) hatte es jedoch einmal von vornherein aufgegeben, eine Pest, die mehrere Jahre in Lahore wütete, mit einem gemeinsamen *tawaǧǧuh* vertreiben zu wollen. Er hatte die Ausrede vom festen Ratschluß Gottes, gegen den kein Bittgebet aufkomme. Da wollte es Pīr Mīrthī darauf ankommen lassen und versuchte es allein. Er blieb aber drei Tage ohnmächtig liegen und versäumte deren Gebete. Miyāngīw warf ihm Dreistigkeit vor.[3] Der Naqšbandī Muḥammad Ṣādiq (gest. 1025/1616), ein Sohn Sirhindīs, beseitigte eine Pest durch einen Opfertod. Er glaubte zu erkennen, daß diese Pest einen fetten Bissen verlange, bekam Fieber und starb. Die Pest nahm ab, verschwand und einige Pestkranke sollen sogar wieder gesund geworden sein.[4]

Hier sieht man, wie sich die Dinge manchmal umkehren. Wenn es (hiervor S. 252) geheißen hat, daß der Meister etwa die Fehler des Schülers „essen" könne, und zwar ohne sich damit zu vergiften, so kann umgekehrt auch einmal ein Übel einen Menschen „fressen" und daran zugrunde gehen oder zufriedengestellt abziehen.

Ferner handelt es sich hier deutlich um die Pest als ein gefräßiges Untier, das sich sattzufressen sucht und am besten so abgewehrt wird, daß

1 *Rašaḥāt* 640, 7–10.
2 *Sakīnat ul-awliyā* 171, unten. Hiervor S. 254.
3 *Sakīnat ul-awliyā* 117, 4–10.
4 Kišmī 305, 18–306, 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000275

man es mit einem selbstgewählten Ersatz schadlos hält. Hier geschieht dies durch eine stellvertretende Selbstopferung. Die auf diese Weise durchgeführte Auslösung eines einzelnen durch einen andern haben wir S. 259–262 gestreift. Hier aber geht es um die Auslösung oder Erlösung vieler. Diese Ersatzleistung für viele, in der Anschauung des Christentums zentral, war im ausgehenden Altertum ein geläufiger Gedanke, für den H.S. Versnel in seinem scharfsinnigen Aufsatz *Polycrates and his ring*, in: Studi storico-religiosi 1977/1 1, 28–32, einige Beispiele vorgeführt hat. Im Mythos und in der fiktiven Geschichte war dafür nur ein Mensch von besonderem Wert gut genug, und unter den Übeln, die so vertrieben worden sein sollen, figurierte auch die Pest; H.S. Versnel: *Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des „effective death"*, in: Studia Post-Biblica, Vol. 38: J.W. van Henten u.a.: *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leiden 1989, 185–189. Pest durch Steinigung eines Menschen als Pharmakós, Sündenbock, vertrieben ib. 191. Vor einem raschen Entscheid zu Gunsten einer Wanderung des Motivkomplexes von Westen nach Osten wären die Verhältnisse in der islamischen Kultur und Literatur zu untersuchen. Unsere Geschichten hier stehen jedenfalls ganz im Zusammenhang mit der Fähigkeit eines Heiligen oder Anwärters auf Heiligenschaft, Übermenschliches für andere zu vollbringen. Das aus Märchen und Sagen bekannte Motiv des Drachentöters unterscheidet sich davon durch das siegreiche Überleben des Helden.

Mit den Übertreibungen in diesen Geschichten wollen wir uns nicht aufhalten. Zu denken gibt aber die außerordentliche Macht, die einzelnen Naqšbandiyya zugeschrieben oder angedichtet wurde und die ihnen zur freien Verfügung gestanden haben soll. Andern wird eine unglaubliche Verwandlungskunst nachgerühmt. Ein Neumuslim aus Bengalen im 11./17. Jh. soll gesagt haben, Ṣūfī sei einer, der alles, was er sich vorstelle, auch sei. Das klingt zunächst nach der Theorie des Aristoteles, die wir in der ersten Abhandlung S. 92–99 kurz berührt haben, daß man beim Vorstellen innerlich das Vorgestellte auch werde, was schon Kindī (gest. 252/866) den Muslimen bekanntgemacht hatte. Aber hier war gemeint, ein rechter Ṣūfī könne sich beliebig verändern und insbesondere sich nach Belieben gesund und krank machen. Zum Beweis ließ der Bengale sich zuerst den normalen Puls fühlen und fixierte dann einen Kranken. Sein Puls glich sich dem des Kranken an, und er geriet auch sonst in den gleichen Zustand, in dem sich der Kranke befand. Dann verwandelte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000276

er sich wieder in seinen gesunden Normalzustand zurück.[1] Von Aḥrār hieß es, er habe die Gabe des Gestaltenwechsels. Man nannte das *ḫalʿ u lubs* „Aus- und Anziehen" (nämlich eines Gewandes). Auch Ǧāmī gelangte nach einigen Zweifeln zu dem festen Glauben, daß Aḥrār seine Gestalt bewußt und willentlich zu wechseln vermöge.[2] Aḥrār sagte einmal: „Die Leute sehen den Propheten manchmal in den verschiedensten Gestalten", und in dem Augenblick erschien Aḥrār einem Zuschauer genau so, wie dieser früher einmal im Traum den Propheten erblickt hatte,[3] was nicht ganz mit dem angeblichen Satz Mohammeds zu vereinbaren ist, daß in seiner Gestalt immer nur er selber erscheine. Die Lehre von der Identität des Vorstellenden mit dem Vorgestellten steht auf einem andern Blatt (vgl. hiervor S. 92 ff.).

All das, das Anhängen von Krankheiten, ja des Todes, das Vereiteln von Vorhaben anderer, das Versperren von Wegen, das unwiderstehliche Heranzwingen eines andern, der Wechsel der eigenen Gestalt, die Behinderung eines andern bei irgendeinem Tun erinnert stark an das berüchtigte Verhexen im Abendland, also an Zauberer und Hexen, denen man ähnliche Fähigkeiten zuschrieb oder andichtete. Aber während im Abendland eine kirchliche Behörde, oft auf Grund von Anschuldigungen und Verleumdungen aus dem Volk, richterlich eingriff und verurteilte, erhob sich in den Teilen des Morgenlandes, in denen sich diese unsichtbaren Kraftakte der Heiligen abgespielt haben sollen, anscheinend keine Stimme zu einer Anklage. Das heißt zunächst einmal: Vorläufig wissen wir nichts davon. Dies kann aber wiederum heißen, daß man aus irgendwelchen Gründen vor forensischen Schritten von unten und Einschreitungen von oben tatsächlich zurückscheute. Und dies kann einen Grund darin gehabt haben, daß man mit übernatürlichen Machtausübungen als etwas Legitimem rechnete und solche von Ṣūfiyya oder Heiligen — nenne man sie so oder anders — sogar erwartete. Die Ṣūfiyya, die vorklassischen Eskapisten, waren längst keine Randgruppe der muslimischen Gesellschaft mehr, der man allerlei Böses hätte in die Schuhe schieben dürfen, sondern standen in ihrer Eigenart für das Volk auf der gleichen Stufe wie die Schriftgelehrten. Vielfach waren sie beides

1 *Sakīnat ul-awliyā* 218, 11–219, ult.
2 *Rašaḥāt* 576, 12–578, 4.
3 *Rašaḥāt* 614, apu.–615, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000277

in einer Person, nur daß sie als Ṣūfiyya eine andere Seite der Religion zur Geltung brachten. Im Heiligen sah man nicht nur das Schriftwort, sondern eher noch Gott selber gegenwärtig und begrüßte und fürchtete wohl auch dessen Manifestationen in ihm. Man glaubte auch zu wissen, daß Gott selber ganz gern Wunder tue, um seine Macht zu zeigen.[1] Schon neuere Verlautbarungen direkt von Gott, wie sie der Ṣūfī zu erhalten vorgab, mußten die Stellung dieser Mittler festigen. Abū Saʿīd-i Abī l-Ḫayr (gest. 440/1049) hatte in Nischapur einen Theologen belehrt, daß es über den geschriebenen Text des Korans hinaus noch einen „achten Siebtel" des Korans gebe: die nie zu Ende gehenden unmittelbaren Anreden Gottes an seine Gläubigen.[2] Auch die philosophisch orientierten Parteiungen dachten sich diese abnormen Begabungen als die Spitze der Menschheit. Das zeigt etwa die Hierarchie der Naturreiche in einer der Abhandlungen der Treuen Brüder von Baṣra aus dem 4./10. Jh., bekannt unter dem Titel *Thier und Mensch vor dem König der Genien*, hg. und übers. von Friedrich Dieterici, Leipzig[2] 1881/*Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen*. Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra. Aus dem Arabischen übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Alma Giese. Hamburg 1990 (Philosophische Bibliothek 433). Da zeichnet sich die Menschheit vor den Tieren dadurch aus, daß ihre Seelen den Tod in einem Jenseits überleben und schon im Diesseits als Gottesfreunde, Propheten usw. engelähnlich werden können oder, wie es in einer verkürzten persischen Bearbeitung heißt, göttliche Belehrung *(taʿlīm-i ilāhī)* empfangen können.[3] Nach Hermann Vámbérys Eindruck befand sich zu seiner Zeit der Mullā, der sich mit der Schrift befaßt, bei der Bevölkerung Mittelasiens im Hintertreffen gegenüber dem *ēšān/īšān/ēšōn*, dem Ṣūfīscheich, dessen Fātiḥa oder dessen „Hauch" *(nafas)* der Mittelasiate zum Raubzug wie zur Pflege seines Viehs, im Zelt und in der Wüste, in Form

1 *Bahāʾ-i Walad* 148–149.

2 *Asrār ut-tawḥīd*, ed. Šafīʿī-i Kadkanī, 101, 23–102, 17.

3 Mīr Ḥusaynī-i Sādāt (gest. 718/1318 oder später): *Ṭarab ul-maǧālis*, ed. ʿAlīriḍā Muǧtahidzāda, Teheran 1352, 129–130. In der Einleitung werden weitere persische und einige türkische Bearbeitungen aufgezählt. Eine hebräische Fassung aus Spanien vom Jahr 1316 *Iggereth Baale Chajjim* hat Julius Landsberger ins Deutsche übersetzt, Darmstadt 1882.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000278

von Talismanen brauchte.[1] Zudem beherrschte „in Mittelasien, diesem alten Nest des wilden Fanatismus, der rauhen Habsucht und Tyrannei", wie es Vámbéry im letzten Jahrhundert erlebt haben will,[2] weitgehend das Faustrecht, und da scheint der *taṣarruf* der Heiligen, helfend und schadend, abschreckend und ermutigend, gut hineingepaßt zu haben, ja geradezu wünschbar gewesen zu sein.[3] Vor allem aber hatten die Machthaber und Richter selber Ursache, sich vor den möglichen Folgen einer Verurteilung solcher Magier zu fürchten.[4] Man darf das aber nicht so ins Klassendenken pressen, wie W. Barthold es tut, der behauptet, die Scheiche der Derwischorden, besonders der Naqšbandiyya, hätten „die Belange der Volksmassen" verfochten.[5] Trotzdem klatschte manchmal das Volk, und der Schütze versteckte sich hinter dem Willen Gottes. Ein krasser Fall ist der Mutwille, mit dem kein Geringerer als Naqšband selbst einmal einen mißliebigen Regenten von Transoxanien beseitigt haben soll. Er hatte sich zum Jux eine Mütze aufgesetzt, wie sie von Regierenden getragen wurde, und fragte die ausgelassene Runde, wen er abschießen solle. Man nannte ihm einen. Er sagte: Wir haben es ihm gegeben, und später wurde festgestellt, daß der bezeichnete Regent im selben Augenblick getötet worden war, was nicht etwa Bestürzung, sondern Jubel

1 Hermann Vámbéry: *Skizzen aus Mittelasien*, Leipzig 1868, 7, 153. Martin Hartmann wollte „Scholastik" und „Mystik", wie er die Gegensätze nennt, lokal aufteilen und wies die Scholastik dem Westen Turkestans mit Buḫārā, Samarqand und Taschkent, die Mystik dem Osten mit Kaschghar und Jarkand zu. *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen*, Bd. 1, v: *Mešreb der weise Narr*, Berlin 1902, 152. Vámbéry war aber nie östlich von Samarqand und meint gewiß das Gesamtgebiet.

2 *Skizzen* 354. Ähnliches mehrfach, vgl. auch Arminius Vambéry: *The Story of my Struggles*, London 1905, 206–207.

3 Vgl. *Skizzen* 43–47.

4 Einen interessanten Fall von Angst und Unsicherheit vor einem mit angeblich höheren Machtmitteln ausgestattetem Delinquenten aus Kaschmir, der jemand mit einem scharfen Stein, nicht durch Magie, umgebracht hatte, berichtet Erna M. Hoch in ihrem Aufsatz *Devāna*, in: The Human Context 7, 1979, 593–600. Aus Erlendur Haraldssons Monographie *Sai Baba — ein modernes Wunder*, 201 und 207, ist zu erfahren, daß man in Bangalore 1976 ein Komitee „zur rationalen und wissenschaftlichen Untersuchung von Wundern und anderem überprüfbaren Aberglauben" und in Karnataka 1981 ein neues Komitee zur Untersuchung der Ausübung von Hexenkünsten in einigen ländlichen Gegenden gegründet habe, das ein Gesetz gegen Leute, die absichtlich die Angst vor Hexerei schürten und ausnützten, zu schaffen verlangte. Das Gesuch soll mit der Begründung abgelehnt worden sein, daß die bestehenden Gesetze ausreichten.

5 Wilhelm Barthold: *Ulug Beg und seine Zeit*, 143–144.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000279

auslöste und dem Heiligen noch unerschütterlichere Verehrung einbrachte.[1] Doch der Machthaber brauchte auch seinerseits die Unterstützung des Heiligen. Die Kraftakte des Naqšbandī Bābā Palangpōš (gest. 1699) sollen in Transoxanien und Indien Sieg oder Niederlage kriegführender Herren gerade so entschieden haben,[2] wie es Aḥrār und Kāšġarī beim Zuschauen an Ringkämpfen geübt hatten (hiervor S. 266). Für die Naqšbandiyya bleibt Aḥrār der unübertroffene heilige Machtmensch, dem die Fürsten sogar den Vorrang einräumen. In einer persischen Beschreibung von Samarqand aus den Jahren nach 1251/1835 schildert ihn der Verfasser mit folgenden hochtrabenden Worten: „Die mit Macht ausgestatteten Sultane und gewaltigen, hochangesehenen Padischahe haben sich alle den Gürtel des Befehlsempfangs und der Ergebenheit vor Ḫwāǧa-i Aḥrār umgelegt. Die Padischahe sind trotz ihrer Chosroenkrone und dem Königsgürtel gleich Dienern neben seinem Steigbügel hergelaufen und bei dem geringsten Verstoß gegen die Höflichkeit gegenüber den zu ihm Gehörenden des Reiches und der Herrschaft, ja des Lebens und des Wohlbefindens verlustig gegangen und zu einem warnenden Exempel für die Welt geworden. Ḫwāǧa-i Aḥrār verfügte *(mutaṣarrif)* mit vollkommenem *taṣarruf* und mit der Stärke der Heiligenschaft über das Innere und das Äußere des Volkes."[3] Man möchte also eigentlich sagen, die Heiligen seien oftmals die obersten Herrscher und die Landesfürsten ihre Diener gewesen.[4]

Das wäre aber nicht die ganze Wahrheit. Aus profanen Quellen erfährt man nämlich kaum etwas von so denkwürdigen Wundern wie der angeblichen Wiedererweckung von Toten durch einen Heiligen. Diese Dinge werden ausschließlich in der Parteizeitung der Heiligenviten erzählt. So

1 *Anīs uṭ-ṭālibīn* 189–190.

2 Simon Digby in *Naqshbandis* 180–181.

3 Abū Ṭāhir Ḫwāǧa-i Samarqandī: *Samariyya, dar bayān-i awṣāf-i ṭabīʿī wa mazārāt-i Samarqand*, ed. Īraǧ-i Afšār, Teheran 1343, 93, 9–16.

4 Ein Thema zur Fortsetzung von Jürgen Pauls: *Scheiche und Herrscher im Khanat Čaġatay*, Der Islam 67, 1990, 278–321, und *Hagiographische Texte als historische Quelle*, Saeculum 41, 1990–91, 17–43. Vgl. vorläufig Hamid Algar: *Political aspects of Naqshbandī history*, in *Naqshbandis* 123–152, und weitere Abhandlungen in diesem Sammelwerk. Zu Aḥrārs Rolle in diesem Punkt Jo-Ann Gross: *Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karāmāt Stories of Khwāja ʿUbaydullāh Aḥrār*. In: Lewisohn (ed.): *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, 159–171.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000280

soll der 1007/1598–99 verstorbene und in Samarqand begrabene Nachkomme Aḥrārs Ḫwāǧa Isḥāq-i Walī durch Konzentration Tote haben auferwecken können.[1] Er war nicht der einzige Ṣūfī, dem das nachgesagt wird. Wenn nun aber dies alles nur in der Hagiographie zu lesen steht und das Aufsehen, das solche Ereignisse überall erregt haben müßten, nirgends sonst in der Literatur der Zeit einen Niederschlag gefunden hat, so wird es damit nicht so weit her sein, und das wird auch für die andern, eher unerfreulichen Wirkungen, die die Kraft dieser Heiligen angerichtet haben soll, gelten. Mit andern Worten: es wird sich entweder um glatte Erfindungen oder falsche Verknüpfungen von Ursache und Wirkung und um Überhöhung von Vorkommnissen handeln, die so nicht geschehen sind. Wir brauchen nur an die damit verwandten Berichte über große Prediger und berühmte Musiker zu denken, bei deren Vorträgen jeweils soundso viel Tote vom Platze getragen worden sein sollen. Es ist nicht die Wirklichkeit, was da erzählt wird, aber das, was man damit sagen will, käme nicht heraus ohne diese Übertreibungen. Und manchmal wird man nur haben sagen wollen, daß der Wille des Scheichs die stärkere Waffe sei als das Schwert eines Machthabers. Man wird sich allerdings vor Augen halten müssen, daß höfische Geschichtsschreibung und Heiligenviten verschiedene Blickpunkte und verschiedene Leserkreise haben,[2] aber einseitig okkult verursachte Ereignisse von allgemeiner Tragweite müßten doch wohl als solche auch in der historischen Berichterstattung irgendwelche Spuren hinterlassen haben, wenn etwas daran gewesen wäre. Bei der angeblichen Spaltung des Mondes durch Mohammed hat man die „historische" Bestätigung durch eine neue Erfindung nachgeliefert. Man ließ den legendären langlebigen Prophetengenossen Ratan, der 632/1234–35 gestorben sein soll, erzählen, er habe damals von seiner indischen Heimat aus die Teilung des Vollmondes in eine westliche und eine östliche Hälfte beobachtet und gesehen, wie die eine Hälfte im Osten, die andere im Westen untergegangen, dann beide wieder auf-

1 *Samariyya* 90, 1–2, aus einer Vita.

2 Jo-Ann Gross: *Multiple Roles and Perceptions*, in *Naqshbandis* 115, 120. Einige freundliche Gedanken über das Verhältnis zwischen Hagiographie und Geschichtsschreibung im muslimischen Indien findet man bei Carl W. Ernst: *Eternal Garden. Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center.* State Unversity of New York Press 1992, 88–93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000281

gegangen seien und sich nahtlos zusammengefügt hätten,[1] und man dichtete diese Beobachtung später auch einem Sultan Indiens namens Šakarwatī Farmāḍ an.[2] Die geschichtlichen Nachrichten zeigen denn auch, daß die stärksten Heiligen oder solche, die sich dafür ausgaben oder dafür gehalten wurden, weder sich selbst noch ihre Anhänger vor schweren Schicksalen haben bewahren können. Man kann sich ja auch fragen: Warum hat sich Ḫāmōš, wenn er denn so wirksame magische Kräfte besaß, nicht selbst an Ulugh Beg gerächt, als er bei ihm in Ungnade gefallen war. Nur zaghaft tönt der Berichterstatter Kāšifī an, daß es Ulugh Beg nach seiner unfreundlichen Behandlung Ḫāmōšs im Leben nicht mehr gut ging und er bald darauf von seinem Sohn ʿAbdullaṭīf umgebracht wurde. Der Leser soll dies als Strafe verstehen, aber es wird nicht behauptet, daß diese Strafe Ḫāmōš geschickt habe.[3] Auch in andern Fällen wird man realistischerweise die Ursache einer Wirkung nicht immer im *taṣarruf* eines Heiligen suchen dürfen, auch wenn die hagiographische Quelle es so haben möchte. So hat man zum Beispiel auch die Absetzung des osmanischen Sultans ʿAbdülʿazīz 1293/1876 auf die erzürnten Worte des blinden Maṯnawīrezitators Hoca Ḥusām, er erkenne ihn nicht als Kalifen an, zurückgeführt.[4] Ǧāmī riet den Derwischen, sich mit ihrer Kraft doch lieber selber zu helfen, als Fürsten ein- und absetzen zu wollen.[5]

---

1 Kutubī: *Fawāt al-Wafayāt*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut 1973–74, 2, 22, 10–14. Daraus ʿAbdalḥayy b. Faḫr ad-dīn al-Ḥasanī: *Nuzhat al-ḫawāṭir wa-bahǧat al-masāmiʿ wa-n-nawāẓir*, Hyderabad-Deccan 1947, 1, 149.

2 Y. Friedmann: *Qiṣṣat Shakarwatī Farmāḍ*. Israel Oriental Studies 5, 1975, 233–258. Auch ausgefallene vorislamische Geschichtsereignisse im alten Arabien ließ man sich in Erzählungen von Langlebigen, die dabeigewesen sein sollen, oder umgekehrt deren Alter durch ihren angeblichen Zeugenbericht beglaubigen. So wollte in einer Erzählung Muʿāwiya von dem langlebigen ʿAbīd b. Šarya wissen, ob er den Einmarsch der Abessinier in Mekka und ihre Beschießung der Kaʿba mit Steinen noch miterlebt habe, was dieser bejahte. Raif Georges Khoury: *Kalif, Geschichte und Dichtung: Der jemenitische Erzähler ʿAbīd Ibn Šarya am Hofe Muʿāwiyas*, in der Festschrift für Wolfdietrich Fischer, Zeitschrift für arabische Linguistik 25, 1993, 215.

3 *Rašaḥāt* 196, 9–10. Über den Tod Ulugh Begs 853/1449 Näheres bei Barthold: *Ulug Beg und seine Zeit*, 196–198.

4 Abdülbâki Gölpınarlı: *Yüz soruda tasavvuf*, Istanbul 1969, persische Übersetzung von Tawfīq H. Subḥānī: *Taṣawwuf dar yakṣad pursiš u pāsuḫ*, Teheran 1369, 165. (in der 84. Frage).

5 ʿAbdulwāsiʿ-i Niẓāmī-i Bāḫarzī: *Maqāmāt-i Ǧāmī*, ed. Māyil-i Hirawī, Teheran 1371. 200, 4–7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000282

Im übrigen war der Glaube an die magische Fernwirkung ṣūfischer Absichten keineswegs auf den Kreis der Naqšbandiyya beschränkt. Muḥammad al-Muḫtār as-Sūsī (gest. 1383/1963) glaubte hervorheben zu müssen, daß der marokkanische Darqāwī Mawlūd al-Yaʿqūbī (gest. 1379/1959) nicht zu denen gehört habe, „die ihre Feinde um des eigenen Wohles willen umbringen." Er habe ihn oft sagen hören: „Ich wünsche keinem Muslim den Tod an, sondern ich möchte immer nur, daß sein Bruch (mit Gott) eingerenkt wird und er Buße tut. Wenn aber Gott etwas will (z. B. den Tod), geschieht es auch mir zum Trotz."[1] Das ist genau das, was schon Ḫwāǧa-i Naqšband in solchen Fällen gesagt haben soll: „Ich habe damit nichts zu tun. Es ist ohne meinen Willen einfach über mich hingegangen. Was kann von dem schwachen, mittellosen Armen anderes kommen als Verfehlungen?

Ach des Herrschers ohnegleichen,
wenn er mit dem Diener marktet!
Wenn er will, gibt er die Ware.
Wenn er will, macht er ihn fertig."[2]

Neben dem Hang, mit dem Eigenwillen andere zu etwas zu zwingen oder zu bodigen, fällt bei den Naqšbandiyya früherer Zeit ihr unverhüllter Glaube an die Ansteckung (Infektion, *ʿadwā*, *sirāyat*) auf. Sie sprechen sich zwar nie unmittelbar gegen den für echt gehaltenen Spruch Mohammeds „es gibt keine Ansteckung" aus,[3] aber sie reden und handeln so, als wüßten sie nichts davon. Der Satz des Propheten mag beruhigend gewirkt haben, aber die Angst vor der Ansteckung geht einerseits weit über die Naqšbandiyya hinaus, ja beherrschte die Muslime so gut wie die Nichtmuslime und erstreckte sich anderseits sowohl auf die körperliche als auch auf die seelisch-geistige Übertragung. Mohammed hatte, wie aus den Zusammenhängen hervorgeht, nur die physische Übertragung von Krankheiten im Auge gehabt. Von der seelisch-geistigen Übertragung hatte aber auch er gelebt, denn ohne die Möglichkeit, mit seinen

1 Sūsī: *Munyat al-mutaṭalliʿīn ilā man fī z-zāwiya al-iliǧiyya min al-fuqarāʾ al-munqaṭiʿīn*, Tetuan o. J. (nach 1381/1961–62), 57, 17–20.

2 Ṣalāḥ: *Anīs uṭ-ṭālibīn*, 190, unten. Die Verse dürften in gewohnter Manier von Ṣalāḥ zugefügt sein.

3 *Lā ʿadwā*, *Concordance*, s. v. *ʿadwā*, Bd. 4, 159a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000283

Ideen, seinem Verhalten und seiner Persönlichkeit auf andere Menschen einzuwirken, hätte er ja keine Anhänger gewonnen, obwohl er auch hierzu die Offenbarung verkündet: ‚Der Gesandte hat nur die Botschaft deutlich auszurichten' (Sure 24, 54). ‚Es ist nicht deine Aufgabe (Mohammed), sie (die Menschen) rechtzuleiten. Gott leitet recht, wen er will' (Sure 2, 272). Darum ja auch immer die Aufforderung, nicht mit Ungläubigen oder üblen Menschen zu verkehren. Ein Beispiel von vielen liefert auf Heiligenebene das Buch *Qudwat al-mu'taqid* des Aḥmad aṣ-Ṣādiq b. Uwāyis al-Lamtūnī über den Scheich Sīdī Maḥmūd al-Baġdādī, der im 10./16. Jh. im saharischen Aïrmassiv einen Orden gründete und den Verkehr mit dem sündigen Menschen untersagte[1] — eine christlichen Begriffen sehr entgegengesetzte Haltung, die auf Befürchtungen und Vorkehrungen schon Mohammeds zurückgeht. Die Ansteckungsgefahr war im Physischen und im Seelisch-Geistigen gleich groß: man konnte, mußte aber nicht angesteckt werden. Aḥrār, zu einer Zeit, da im arabischen Westen der Bann gegen die Ansteckung durch Ibn al-Ḫaṭīb (gest. 776/1374) schon gebrochen war,[2] erzählt arglos, daß er in Samarqand an Masern Erkrankte pflegte, ihre Tücher und Laken wusch und dadurch *(ba-wāsiṭa-i bīmārdārī)* angesteckt wurde.[3] Ein andermal soll er seiner Tante einen Krankenbesuch bei einer Verwandten verboten und gesagt haben: Fürchtet ihr nicht, selbst krank zu werden und selbst Krankenbesuch empfangen zu müssen?[4] Das wäre die rein physische Ansteckung. Für die seelisch-geistige haben wir schon mehrere Beispiele gegeben: Der Scheich veranlaßt durch sein Wirkungsvermögen den inneren Aufstieg, eine Läuterung des Novizen und Verwandtes. Dann gibt es weiter „diagonale" Ansteckungen: Der eine drückt dem andern aus seiner Vorstellung eine körperliche Veränderung auf oder empfängt eine solche aus dem Willen eines anderen. Oder der eine wirkt bewußt oder unbewußt zunächst auf etwas Konkretes, und dieses gibt die Wirkung weiter entweder über ein zweites Konkretes oder direkt an das

1 H.T. Norris: *Ṣūfī Mystics of the Niger Desert. Sīdī Maḥmūd and the Hermits of Aïr.* Oxford 1990, 98–99.

2 *Die segenssprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte*, ZDMG 136, 1986, 385, Anm. 104.

3 *Rašaḥāt* 407, 2–7.

4 *Rašaḥāt* 576, 1–11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000284

Innere eines andern, beides also ein indirekter „Schuß" aus einem Inneren auf ein Äußeres und von diesem gleichsam abprallend auf das Innere eines andern. Diesen Weg beschreitet etwa die Wirkung eines Scheichs über sein geheiligtes Gewand oder einen andern Gegenstand auf den Novizen oder sonst jemand, der den Gegenstand berührt. Ähnlich wirken Ablutionswasser und Speisen, bei deren Zubereitung unschöne Worte gesprochen worden sind, auf die, die das Wasser oder die Speisen dann benutzen, schädlich,[1] segensreich aber etwa Wasser, das ein wirkmächtiger Frommer mit einem Bittgebet behaucht und dadurch in einen Heiltrank verwandelt hat.[2] Ḫwāǧa-i Naqšband verweigert sich Speisen, bei deren Zubereitung auch nur in einem Arbeitsgang Zorn oder Gleichgültigkeit gegen Gott mit am Werk gewesen ist,[3] und nimmt auch kein Brennholz an, bei dessen Beschaffung Flüche ausgestoßen worden sind.[4] Auch Gefühle und Stimmungen stecken andere an, teilen sich ihnen mit. Šams-i Tabrēzī glaubte sich dagegen gefeit: „Wenn ich fröhlich bin, wirkt es auf mich nicht, wenn die ganze Welt traurig ist, und auch wenn ich traurig bin, lasse ich die Traurigkeit keines andern sich auch noch auf mich übertragen."[5] Er glaubte umgekehrt auch, die Kraft zu haben, seine eigene Traurigkeit und Fröhlichkeit nicht auf andere übergehen zu lassen, da diese anderen an beidem zugrunde gehen würden.[6]

Ohne Zweifel haben die Naqšbandiyya geglaubt, das Materielle auch übersinnlich wahrnehmen und durch ihre nichtphysische Wirkungskraft (*himmat* u. a.) auch verändern zu können, und dies, wenn es sein muß, über Entfernungen und über den Tod hinaus. Sie haben damit an die Entwicklung eines überlebensgroßen Sensoriums und Wirkungsvermögens geglaubt und, wenn wir die Berichte so nehmen, wie sie sind, da und dort vielleicht auch etwas Mißbrauch damit getrieben, jedenfalls vom Standpunkt des neutralen Beobachters aus gesehen. Der Arabisch schreibende christliche Arzt Qusṭā b. Lūqā (gest. vor 308/920) bestritt,

1 *Rašaḥāt* 496, 7–497, 6.
2 *Sakīnat ul-awliyā* 109, 2–6: der Qādirī Miyānǧīw.
3 *Anīs uṭ-ṭālibīn* 117–118.
4 *Anīs* 377.
5 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 303, 15–16: sirāyat.
6 *Maqālāt-i Šams* 309, 6–8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000285

daß man eine Krankheit sich durch bloße Einbildung aneignen könne.[1] Er vergißt, deutlich anzumerken, welche Einbildung *(wahm)* er meint: die, die jemand benutzt, um einem andern die Krankheit anzuhängen, oder die, mit der einer sich weismacht, selbst eine Krankheit zu bekommen oder zu haben. Nach dem Zusammenhang zu schließen, dürfte es die zweite Art sein, die sich selbst bedroht fühlt, nicht die, die einem andern damit etwas antun will, also nicht der *taṣarruf* der Ṣūfiyya.

Statt einer Zusammenfassung geben wir zwei Äußerungen von Naqšbandiyya zu einer Theorie darüber, wie sie zu ihrer übermenschlichen Macht kommen, und eine weitere einheimische Äußerung über die Frage, wie und wann sie ihre Macht einsetzen. Jede Äußerung steht für sich, und die erste stimmt keineswegs zu dem, was wir bisher berichtet haben, denn nun werden zwei Schulungswege nebeneinandergestellt und jedem ein anderes Ergebnis zugewiesen. Sirhindīs Enkel Muḥammad Sayf ad-dīn al-Fārūqī (gest. 1095/1684)[2] soll in seinem Konvent zu Delhi für jeden seiner 400 (oder 1400)[3] Derwische besonders haben kochen lassen, was natürlich den üblichen einfachen Eßgewohnheiten nicht entsprach. Trotzdem gelangten seine Schüler auf eine hohe mystische Stufe, da in der Naqšbandiyya alles vom Wirkungsvermögen und vom *tawaǧǧuh* des Scheichs abhänge, wie der Bericht sagt. Und ein Naqšbandī, vielleicht älter als Sayf ad-dīn, verteidigte die geringe Bedeutung der asketischen Einschränkungen mit einer Lehre, die differenzieren will, nämlich mit der Behauptung, dauernde Bewahrung des Gottesgedenkens im Herzen *(wuqūf-i qalbī)*[4] und Umgang als Schüler *(ṣuḥbat)* mit dem Meister genüge. Harte Askese und Vita purgativa führe zu Wundertaten und *taṣarrufāt;* dauerndes Gottesgedenken, Hinwendung zu Gott und Befolgung der Regeln des Propheten dagegen zu vielen „Lichtern und Segenswirkungen". Aber nur das aufs Äußere sehende Volk sei auf Wundertaten aus, die Besseren suchten die Läuterung des Herzens und den „höheren Bezug" *(nis-*

1 Hartmut Fähndrich: *Abhandlung über die Ansteckung von Qusṭā ibn Lūqā*, 4–7, 17–19. Gerrit Bos: *Qusṭā Ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca. The Risāla fī tadbīr safar al-ḥajj*. Edited with Translation and Commentary. Leiden-New York-Köln 1992, 157.

2 Sanhūtī: *Anwār qudsiyya*, 200–201.

3 Die Zahl 1400 in *Anwār qudsiyya* 201, 2.

4 Über die nicht ganz eindeutige Interpretation des Begriffs s. Pārsā: *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, muqaddama 64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000286

bat) zu Gott.[1] Die Abwertung von Askese und Wundertaten[2] und die Ansicht, daß Askese zu Wundermacht verhelfe, mag zwar einer besonderen Auffassung von Ṣūfik entgegenkommen, und auch das Denken an Gott und den Propheten waren bei den Naqšbandiyya gefordert und hochgehalten, aber sie haben die beiden Dinge sonst nicht so einander gegenübergestellt und die Machtausübungen nicht eigentlich auf Askese und Selbstbekämpfung *(zuhd, muǧāhadāt)* zurückgeführt, wenn es auch einleuchtet, daß diese die Seelenstärke zu stählen vermögen. Richtig ist, daß es bei den Naqšbandiyya für alle guten Ergebnisse auf die Wirkung des Meisters ankommt.

Die zweite Äußerung zu dem, was es zur Entwicklung der höheren Gewalt braucht, besteht aus einer Meinungsverschiedenheit zwischen Kāšġarī, Bahāʾ ud-dīn-i Ǧaġāraʾī und Aḥrār. Ich wiederhole hier in andern Worten, was ich schon in der ersten Abhandlung (hier S. 49–51) vorgebracht habe. Unterwegs zu Ǧaġāraʾī meinte Kāšġarī zu Aḥrār: Zu unserer Erlösung müßte ein Erzheiliger *(quṭb)* in unserem Inneren etwas bewirken *(taṣarrufē kunad)*. Ǧaġāraʾī, der auf übernatürlichem Weg das Gespräch mitbekommen haben mußte, spezifizierte dann, als die beiden bei ihm waren: Diese Machtausübung von außen dürfte aber nur in der Beseitigung der Hindernisse bestehen, die uns vor einem Empfang der höheren Gabe im Wege stehen, und dies geschieht durch das Zusammensein mit den Scheichen. Dazu erklärte Aḥrār später: Ǧaġāraʾī hat Kāšġarī nicht richtig verstanden. Es geht nicht um einen Unterricht bei den Scheichen, sondern darum, daß der Schüler durch die innere Zuwendung des Scheichs im Herzen mit ihm verknüpft *(irtibāṭ)* und dann mit ihm vereinigt *(ittiḥād)* wird. Das Innere des Scheichs, fuhr er fort, müsse sich durch diese Annäherung im Schüler spiegeln *(inʿikās)*, durch die anhaltende Spiegelung als Abbild im Schüler niederschlagen und eine Eigenschaft von ihm werden. Also irre auch Kāšġarī, wenn er meine, daß von außen eine neue Befähigung im Schüler geschaffen werden müsse. Es sei vielmehr so, daß eine Befähigung, die im Scheich liege, durch Spiegelung

1 *Maqāmāt-i maẓhariyya* 64, 10–17.

2 Die Ṣūfiyya haben oft vor einer Überschätzung des Wunders gewarnt und auf die innere Selbsterziehung und den Erwerb der Tugenden gedrängt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000287

in den Schüler übergehen sollte.[1] Damit bringt Aḥrār nichts anderes als seine Grundanschauung an den Mann, daß das beste Erziehungsmittel die *rābiṭa*, die Herzensverbindung zwischen Jünger und Meister, sei.

Die Frage, wie und wann die übersinnliche Verfügungsgewalt ausgeübt werde, beantwortete Aḥrārs Sohn Muḥammad Yaḥyā (gest. 906/1500), nach dem Tod seines Vaters (895/1490), in Samarqand, nachdem ein Besucher aus Ḫurāsān beim Warten auf ihn Zweifel gehegt hatte, ob der Sohn wie der Vater jemand durch Machtausübung ins Ohnesichsein zu versetzen vermöge oder ihm, dem Sohn, vielleicht nur der geeignete Empfänger dieser Einwirkung fehle. Muḥammad Yaḥyā erschien, setzte sich zu ihm und erklärte, ohne mit ihm gesprochen zu haben: Die Leute mit Verfügungsgewalt *(taṣarruf)* zerfallen in drei Gruppen:

1. Einige sind frei, jederzeit ganz nach Belieben auf andere einzuwirken und sie zum Entwerden oder ins Ohnesichsein zu bringen.
2. Andere üben ihre Macht nur auf ausdrücklichen Befehl von oben aus, obwohl sie dazu auch ohne Befehl imstande wären.
3. Wieder andere agieren nur unter der Übermacht eines Ausnahmezustandes *(ḥāl)*.

Man dürfe also von niemand nach eigenem Ermessen ein Eingreifen verlangen. Anschließend erlebte der Besucher eine langdauernde Absenz und erblickte, als er daraus erwachte, Muḥammad Yaḥyā mit geschlossenen Augen in Versenkung *(murāqib)*. Da wußte er, daß auch Aḥrārs Sohn *taṣarruf* besaß.[2] Es war Muḥammad Yaḥyā, der ihn in die Absenz versetzt hatte.

1 *Rašaḥāt* 463, 7–464, 8. Ich habe nicht übersetzt, sondern mit eigenen Worten wiedergegeben, was der Verfasser sagen will.

2 *Rašaḥāt* 581, 9–582, 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000288

8. Die Wundermacht zwischen Philosphie und Mystik

Beim Lesen dessen, was hier vorgetragen worden ist, kann man sich fragen, was das noch mit Religion zu tun habe, scheint es doch darum zu gehen, seine Seelenkräfte, vor allem den Willen, so auszubilden, daß sie Wirkungen erzielen, die weit über das, wofür sie angelegt sind, hinausgehen. Man fühlt sich eher in die „Philosophie" versetzt als in die Mystik, in der der „Wollende" *(murīd)* oder Novize einer ist, der keinen Willen mehr haben,[1] sondern nur noch Gott und den Scheich machen lassen sollte. Denn, wie gesagt, gerade Philosophen wie Avicenna (gest. 428/1037), Yaḥyā s-Suhrawardī (al-Maqtūl 587/1191), Mullā Ṣadrā (gest. 1050/1640) fanden die Quelle solcher Kraftakte, wie sie unsere Naqšbandiyya verrichtet haben wollen, in der Stärke der Willensballung und der menschlichen Einbildungskraft (hiervor S. 264 f.). Die Philosophie konnte auch etwa behaupten, die Welt sei nichts anderes als konkret gewordene Gedanken Gottes. Gott dachte sie, und sie wurde.[2] Es mutet wie eine Verquickung beider (Leistung des menschlichen Geistes und Schaffung durch bloßes Denken) an, wenn der Čištī Niẓām ud-dīn Awliyā (gest. 725/1325) den Ursprung des Heiligenwunders *(karāmat)* in einem gesteigerten Vorstellungsvermögen sucht, durch das Dinge, die nur gedacht würden, sofort auch entstünden,[3] und zwar auch bei anderen Menschen, die Objekte solcher Wundertäter sind. „Während die Vorstellung *(taṣawwur)* der Normalmenschen nur auf ihre eigene Seele wirkt", schreibt er, „wirkt sie bei den Heiligen auch auf die Seele anderer. Stellt man sich (als Durstiger) eine Wasserstelle bloß vor, so läuft einem schon das Wasser im Mund zusammen. Das ist die Wirkung der Vorstellung. Und so

---

1 R. Gramlich: *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum*, Freiburger Islamstudien, hg. von Hans Robert Roemer, XII, Wiesbaden, 26, 2.

2 Vgl. Anonymus: *Ǧām-i ǧahānnumāy*, persische Übersetzung des *Taḥṣīl* des Avicennaschülers Bahmanyār b. Marzbān, ed. ʿAbdullāh-i Nūrānī und Muḥ. Dānišpažūh, Teheran 1362, 415–418. Mullā Ṣadrā in meinem *Bahāʾ-i Walad* 298–299.

3 *Bahāʾ-i Walad* 410–412: *wilāyat-i takwīn*. Hiervor S. 247.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000289

entsteht, wenn ein Wundertäter sich das vorstellt, diese Wirkung auch in der Seele eines andern. Ja wenn der Wundertäter sich den Tod des andern vorstellt, stirbt dieser, oder wenn er sich die Gegenwart des andern vorstellt, erscheint er unverzüglich."[1] Bei diesem Čištī wäre also schon der bloße *taṣawwur* (die Vorstellung) eines Heiligen zugleich *taṣarruf*.

Doch kennen auch die Naqšbandiyya den *taṣarruf* auf sehr vielen Ebenen: Dinge und Zustände, die eine Wirkung ausüben, haben *taṣarruf*. Und man kennt bei den Naqšbandiyya noch einen höheren und höchsten *taṣarruf*, ohne den man nach eigener Auffassung selbst gar keinen *taṣarruf* hätte. Insofern die Naqšbandiyya wußten, daß sie ohne Zulassung oder Veranlassung Gottes nichts tun könnten, waren sie religiös im muslimischen Sinn, und insofern sie gar davon überzeugt waren, daß in ihrem eigenen *taṣarruf* in gewisser Weise der *taṣarruf* Gottes walte, dachten sie, grob gesagt, dogmatisch und in der Linie der Lehre vom einen Handlungssubjekt. Gerade maßgebende Naqšbandiyya fühlten sich als Hampelmänner in der Hand Gottes. Da Gott die beiden Seiten ‚Erhabenheit' *(ǧalāl)* oder Strenge und ‚Freundlichkeit' *(ǧamāl)* oder Milde hat,[2] meint Ḫwāǧa-i Naqšband selber, müsse der Mystiker in beidem und auf beides eingeschult werden und einen Meister, der ihm mit der Eigenschaft der ‚Erhabenheit' entgegentrete, aushalten können. Ein Jünger des alten Abū Turāb an-Naḫšabī (gest. 245/859) habe die einseitige Erziehung mit ‚Freundlichkeit' büßen müssen, als er dem (erhabenen) Blick Abū Yazīd-i Basṭāmīs nicht standhielt, und ebenso hätten im alten Ägypten die Frauen den Anblick der ‚Schönheit' *(ǧamāl)* Josephs nicht ausgehalten.[3] Naqšband legt sogar ein eigenes Beispiel vor: Er habe sich einmal bei der Arbeit im Freien im Gespräch mit einem Schüler über die Selbstaufopferung *(fidā)* so in Begeisterung gesteigert, daß sie beide die Werkzeuge weggelegt hätten und in die Wüste hinausgelaufen seien. Dort habe er dem Schüler die Kunst, auf Befehl sofort zu sterben, als den Höhepunkt der Selbstaufopferung gepriesen und sich in einer Eingebung sogar dazu hinreißen lassen, ihm diesen Befehl auch gleich zu erteilen, worauf der Schüler tatsächlich entseelt hingesunken sei. Erst nach Stunden sei ihm, Naqšband, das Gegenmittel in den Sinn gekommen, ihm nämlich zu be-

1 ʿAlawī-i Kirmānī: *Siyar ul-awliyā*, lith. Lahore 1978, repr. Delhi 1302/1885, 362, 3–8.

2 Darüber *Fawāʾiḥ*, Einleitung 79–82.

3 ʿAṭṭār: *Taḏkirat ul-awliyā*, 1, 142, 16–143, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000290

fehlen, wieder aufzustehen, und der Mann sei tatsächlich wieder zum Leben erwacht.[1] Naqšband will damit die „negative" und die „positive" Wirkung eines *taṣarruf* mit dem Blick und mit der Sprache veranschaulichen.

Sein Schüler und Kommentator Muḥammad-i Pārsā, der das aufgezeichnet hat, gibt dazu Erklärungen, die er allesamt aus dem Schatz der ṣūfischen Überlieferungen holt. Die erste dieser Erklärungen ist geeignet, ein Licht auf den Sinn der scheinbaren Unberechenbarkeit von Aḥrārs Erziehungskunst (hiervor in der ersten Abhandlung S. 67–71) zu werfen. Danach verfolgt der Wechsel von Härte und Freundlichkeit, wie wir dort erwogen haben, unter anderm auch den Zweck, im Novizen die spontane, die wesenseigene und aufs Wesen gehende Liebe *(maḥabbat-i ḏātiyya)* zu erproben, für die die einander entgegengesetzten Eigenschaften und Wirkungsweisen Gottes, die Erhöhung und Erniedrigung, Schaden und Nutzen, gleich göttlich und gleichviel wert sein sollten. Pārsā erwähnt nicht Šams-i Tabrēzī, der das Schönreden der Scheiche zum Schüler als eine Heuchelei mit gefährlichen Folgen ansah, wogegen harsches und grobes Reden von Machthabern keine Furcht vor unliebsamen Überraschungen aufkommen zu lassen brauche.[2] Vielleicht dachte auch Šams, der viel auf Strenge gab, an die falsche Verweichlichung durch unrealistische Milde in der Erziehung. Sirhindī unterscheidet drei Arten von Gottes Selbstenthüllungen *(taǧalliyāt)*: die Epiphanie seiner Taten, seiner Eigenschaften und seines Wesens, und er hält nur die ergebene Zufriedenheit *(riḍā)* und die spontane, die wesenseigene und aufs Wesen gehende Liebe für die richtige Einstellung gegenüber der Manifestation Gottes, da nur sie über den Gegensätzen von Schmerz und Glück, die Gott dem Liebenden bereitet, stehe.[3]

Dann stellt der Kommentator Pārsā den *taṣarruf* seiner Heiligen eindeutig auf den Boden der Übereinstimmung mit Gott. Die wunderbare Macht, die der Vollkommene habe, berichtet er, erkläre sich aus einer Gleichschaltung seines Willens mit dem Willen Gottes, der das Schöpfungswort ‚sei! und es ist' *(kun fa-yakūn)*, das er andern erst im Paradies übergebe, dem Heiligen schon hier und jetzt abtrete (hiervor S. 247). Der

1 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, matn 17–18/ed. Iqbāl 132–134. *Anīs uṭ-ṭālibīn* 187–188. Vgl. ib. 302.
2 *Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī* 152, 22–153, 3.
3 *Mabdaʾ u maʿād* 16, 13–18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000291

wahre Heilige ordne aber seinen Willen dem Willen Gottes immer unter und nicht über und handle dann ohne eigene Wahl. Naqšband behauptet an anderer Stelle allerdings, die „Leute der Festigkeit" *(ahl-i tamkīn)* seien sozusagen Gottes Wesire, die die Vollmacht hätten, ihre eigenen Eigenschaften und Zustände beliebig zu wechseln, fügt aber hinzu, daß sie sich dabei streng im Rahmen des Religionsgesetzes hielten.[1] Pārsā will dann die Macht der Heiligen, Totes lebendig zu machen, erklären und tut das mit dem Hinweis auf eine Überlieferung, die besagt, die Gottesfreunde seien jesushaft *('īsawī ul-mašhad)*,[2] denn sie erhielten das Lebendigmachen durch Vermittlung von Jesu Geist. Jesushaft sei zum Beispiel Basṭāmī gewesen, als er einmal eine Ameise zertreten und auf eine Eingebung hin sie angeblasen und damit wieder lebendig gemacht habe (nach der im Islam immer wieder beschworenen Wundergabe Jesu, Tote zu erwecken). Man habe aber auch gesagt, die vollkommenen Gottesfreunde hätten Anteil am Licht des wahren Lebens *(ḥayāt-i ḥaqīqiyya)* und befänden sich in der rituellen Reinheit der unverfälschten Ur-Anlage *(fiṭrat)*. Dadurch seien sie imstande, hellsichtig die verborgenen Gedanken und Fähigkeiten im Menschen zu erkennen und das Herz eines echten Gottsuchers lebendig zu machen, was edler sei, als (wie ein Vater) bloß sinnliches Leben zu geben.[3]

Nach dieser Darstellung bewegen sich die Machtausübungen der großen Ṣūfiyya also erst recht im Rahmen der anerkannten Religion.

Dies war auch das Bestreben der Naqšbandiyya. Ḫwāǧa-i Naqšband macht das deutlich da, wo er von der Erwachsenenreife spricht, die der Mystiker zu erreichen habe, wenn er wahrhafter Lehrer und Führer anderer sein wolle. Die entscheidenden Sätze seien hier angeführt. Er sagt: „Wenn dem Pfadbeschreiter nach dem Erreichen der (inneren) Erwachsenheit *(bulūġ)* kein Auseinandergehen mehr zwischen Herz und Zunge unterläuft, d.h. die äußeren Zustände die inneren Werke nicht mehr

1 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, matn 45/ed. Iqbāl 161–162.

2 Beide Ausgaben haben *mašhad* anstelle des zu erwartenden *mašrab*. Die Lesung *'īsawī ul-mašhad* wird aber gesichert durch den gleichen uneigentlichen Genetiv in *Rašaḥāt 'ayn il-ḥayāt* 393, 6, wo außerdem aus dem Zusammenhang hervorgeht, daß *mašhad* etwa die Bedeutung von *maẓhar* (393, 5) hat. Vielleicht kann man den ganzen Ausdruck etwas genauer mit „Jesus vergegenwärtigend, Jesus zur Anschauung bringend, Jesus bezeugend" wiedergeben.

3 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, matn 19–20/ed. Iqbāl 134–136.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000292

verhindern und das innere Werk der äußeren Betätigung nichts mehr in den Weg legt, besitzt man die Ermächtigung *(iǧāzat)*, die Menschen zu Gott aufzurufen. Erwachsenheit des Mystikers heißt: Das Dasein des Entwerdens verfügt *(taṣarruf)* jetzt über ihn, und man hat das ‚Reisen in *(fī)* Gott' erreicht, das der Standplatz der Hinangezogenheit *(ǧaḏba)* ist. Erlebt der Mystiker in sich die Anziehungen Gottes und erfährt er in sich die Wirkungsformen der Anziehungen und wird er der Erscheinungsort der Eigenschaft der göttlichen Anziehung, so kann er nun mit der Eigenschaft der göttlichen Anziehung über das Innere eines anderen verfügen *(taṣarruf)*, und dieses sein Verfügen ist das Verfügen Gottes."[1] Das heißt, der Mystiker ist jetzt reif, über andere Macht auszuüben, zumal im Sinn eines Eingreifens ins Innere von Novizen, wenn er ganz und gar, wie aus einem Guß, Gottes willenloses Werkzeug geworden ist, durch das Gott etwas tut.

Muḥammad-i Pārsā erläutert, wiederum mit Zitaten: Heiligenschaft *(wilāyat)*, die das Innere der Prophetenschaft ist, bedeutet in Wirklichkeit Verfügung *(taṣarruf)* über die Menschen durch Gott (d. h. dank Gott, von Gott her). Der Heilige *(walī)* sollte in Wirklichkeit aber auch der Erscheinungsort der Verfügung des Propheten sein, und Zeichen für die Richtigkeit seines Zustandes wäre seine (genaue) Nachfolge des Propheten.[2] Verfügend ist in Wirklichkeit aber nur einer (nämlich Gott durch beide).[3]

Dann beschreibt Pārsā den Unterschied zwischen denjenigen Vollkommenen *(wāṣilān u kāmilān)*, die unter Gottes ‚Erhabenheit' *(ǧalāl)* stehen und sich im ‚Zusammensein' *(ǧam')* mit Gott so verlieren, daß sie sich nicht mehr den Menschen und ihrer Führung oder Erziehung widmen, und anderen, ebenfalls Vollkommenen, die unter der Wirksamkeit von Gottes ‚Freundlichkeit' *(ǧamāl)* sich selbst wieder zurückgegeben werden und so weit von ihm (Gott) wieder ‚Abstand' *(tafriqa)* gewinnen, daß sie als seine Vertreter unter den Menschen wirken können. Das seien diejenigen Vollkommenen, die auch andere vervollkommnen *(kāmilān-i mukammil)*. Sie seien durch Nachfolge des Propheten zum Ziel gelangt und übernähmen nun die in Sure 12, 108 vorgezeichnete Aufgabe, andere

1 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, matn 59/ed. Iqbāl 174–175; 174, ult. lies *na-šawad*.

2 Ich übersetze im Irrealis im Hinblick auf das Folgende.

3 *Qudsiyya*, ed. Ṭāhirī, matn 59/ed. Iqbāl 175, 9–11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000293

nachzuziehen. Dort heißt es nämlich: ‚Sag: Das ist mein Weg. Ich rufe zu Gott auf Grund eines sichtbaren Hinweises, ich und die, die mir nachfolgen'. Pārsā nennt sie die „Heiligen der Geselligkeit" *(awliyāy-i 'išrat)* und greift damit eine Zweiteilung der Ṣūfiyya wieder auf, die schon mehr als zweihundert Jahre vor ihm ein Šams al-'ārifīn Muḥammad b. Ṭayfūr al-Ġaznawī as-Sağāwandī (gest. 560/1165) in einem Kommentar zur ersten Sure mit dem Titel *'Ayn al-ma'ānī fī tafsīr as-sab' al-maṯānī* geschaffen oder überliefert hatte. Näher beschreibt sie ein anderer Schüler Naqšbands, Ya'qūb-i Čarḫī (gest. 851/1447), in seiner *Risāla-i abdāliyya*, ed. Muḥammad Naḏīr-i Rānğhā, Islamabad 1978, 18–24. Er nennt die einen persisch *'išratiyān* „Leute der Geselligkeit" und die andern *'uzlatiyān* „Leute der Einsamkeit". Die ersten sind, grob gesprochen, die Mystiker, die von ihrer Reise in höhere Sphären wieder zurückgekehrt sind und in der Gesellschaft, insbesondere als Lehrer und Meister, wirken. Die zweiten sind, vereinfacht gesagt, in den höheren Sphären hängen geblieben und werden wohl noch als wirkmächtige Exzentriker, aber weniger als Lehrer aufgesucht. Die Naqšbandiyya haben im allgemeinen den „Heiligen der Geselligkeit" den Vorzug zugesprochen, weil sie als in der Welt wirkend dem Vorbiḷd des Propheten näher kamen.[1]

Im 8./14. Jh. gab es in Mittelasien eine Ṣūfīgemeinschaft *'uzlatiyān*, die unter sogenannten „Polen" *(aqṭāb)* organisiert war. Wir hören von einem Pol 'Abdulquddūs (*Anīs uṭ-ṭālibīn* 150/Variante al-Quddūs 'Abdulwahhāb, *Anīs* 385) und einem andern namens Ḫāliṣ (*Anīs* 289). Die *'uzlatiyān* statteten Naqšband in Qaršī einen Krankenbesuch ab und unterhielten sich mit ihm auf arabisch, türkisch und persisch über Fragen ihres Innenlebens. Die Frau des Hauses sagte ihm am Morgen, wenn ich recht verstehe, daß sie wiederkämen (*Anīs* 279). Der Pol 'Abdulquddūs wußte später zu berichten, daß Naqšband im Grab ein Fenster des Paradieses geöffnet worden sei und sich ihm zwei Huris angeboten hätten, die er aber zurückgewiesen habe, da ihm nur am Anblick Gottes gelegen gewesen sei (*Anīs* 385). Er rühmte ihn als einen Heiligen, der in allen Schichten des Himmels und der Erde zu Hause gewesen sei (*Anīs* 150). Die *'uzlatiyān* scheinen

1 Einiges Weitere in meinem Aufsatz *Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitseifer bei den muslimen*, Oriens 32, 1990, 7–8, Anm. 21. Ich bin hier gern noch einmal auf die Lehre von den *'išratiyān* und den *'uzlatiyān* zurückgekommen, weil sie dort, im Oriens, nur in der Anmerkung steht und leicht übersehen werden könnte, und um die Verbindung mit J. ter Haars inzwischen erschienenem *Follower and Heir of the Prophet* 93–94 herzustellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000294

in Scharen gelebt zu haben. Naqšband fragte zweimal einen Derwisch aus ihren Reihen, warum sie sich von ihrem Verband getrennt hätten. Der erste hatte aus Heimweh wenigstens wieder zu Leuten zurückgewollt (*Anīs* 283–285). Der zweite hatte sich wie von selbst von ihnen isoliert, weil er zu den Fadennudeln *(tutmāğ)*, die ihnen der *quṭb* Ḫāliṣ verschafft hatte, noch gern einen Spießbraten gehabt hätte. Er litt unter seiner Strafe (*Anīs* 289–290). Eine auffällige Eigenheit dieser *ʿuzlatiyān* war ihre Kunst, „wie Vögel" zu fliegen *(parīdan)*, wenn sie es eilig hatten, und so die längste Strecke in kürzester Zeit zurückzulegen, also offenbar in weiten Sprüngen durch die Luft zu flitzen (*Anīs* 284). Doch konnten das auch einige Schüler Naqšbands (*Anīs* 286–288). Naqšband hielt nichts davon und konnte es, wie er behauptete, jedem geben oder nehmen (*Anīs* 286).

Nach diesen merkwürdigen Mitteilungen müssen die *ʿuzlatiyān* eine Gesellschaft gebildet haben, die ein unstetes Leben führte und sich bei der Fortbewegung auf weite Sprünge spezialisiert hatte, das erste vielleicht im Hinblick auf ihre Unverfügbarkeit für die Annahme von Schülern, das zweite vielleicht zum Zeichen, daß sie sich ohne Stütze lang in der geistigen Luft zu halten vermöchten und nicht wie andere Leute auf dem Boden des gewöhnlichen Zusammenlebens zu wandeln gewillt seien. Vielleicht sind diese Springer aber auch wilde Läufer und Sportler, die sich den *ʿuzlatiyān* angeschlossen hatten und sie umschwärmten wie die *ṣaʿālīk* die Karawanen der Mekkapilger. Wir erfahren hier zum erstenmal etwas Konkretes über sie, leider zu wenig, als daß wir uns ein klares Bild von ihnen machen könnten.[1]

Die Frage nach dem Verhältnis der ungewöhnlichen Macht des Naqšbandī zu Gottes Vorbestimmung hat auch Ṣāḥibzāda wieder aufgeworfen. Er beantwortet sie mit der Behauptung, daß Gott auf zweierlei Schicksalstafeln schreibe. Die eine, die er *maʿnawī*, hier etwa „hochheilig", nennt, ist mit der bekannten „Wohlverwahrten Tafel" *(al-lawḥ al-maḥfūẓ)* identisch, auf der die unabänderlichen Geschehnisse vorgezeichnet sind und die in Sure 13, 39 „Urschrift" *(umm al-kitāb)* genannt wird. Die andere Tafel befinde sich im „untersten Himmel" *(as-samāʾ ad-dunyā)*[2] und sei die „Tafel des Auslöschens und des Bestehenlassens" *(lawḥ al-maḥw wa-l-iṯbāt)*, woraus die Engel ihr Vorauswissen hätten und die so genannt werden könne wegen Sure 13, 39, wo geschrieben stehe: ‚Gott löscht, was er will, aus oder läßt es bestehen'. Ṣāḥibzāda beruft sich auf einen Brief, den Ḫā-

1 Die Stellen aus einem älteren Druck des *Anīs uṭ-ṭālibīn* sind in Dihḫudās *Luġatnāma* unter *ʿuzlatiyān* teilweise vermerkt und scheinen keine Parallele zu haben. Lies dort *ʿiyādat* statt *ʿibādat*.

2 Lies *as-samāʾ ad-dunyā* statt *samāʾ ad-dunyā*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000295

lid an ʿAbdallāh Bāšā, Statthalter von Akko, geschrieben hatte und den er vollständig wiedergibt. Ḫālid bestätigt darin, daß er Bittgebete an Gott gerichtet habe, daß er dem Statthalter die gewünschte Nachkommenschaft schenke. Er wolle aber nichts wissen von einer Anwendung des „Wirkungsvermögens" *(himma)*, also der direkten okkulten Willensbetätigung und unmittelbaren Einflußnahme auf das Geschehen. Es gebe zwei Arten von Gottes Ratschlüssen *(qaḍā')*: die unabänderlichen *(mubram)* und die bedingten, noch schwebenden *(muʿallaq)*.[1] Gegen die ersten sei mit dem Wirkungsvermögen nichts auszurichten, auch nicht, wenn es ein Prophet damit versuchen wollte. Nähme man nämlich an, auch dieser Ratschluß Gottes lasse sich abwenden, so ergäben sich folgende Unmöglichkeiten:

1) die Schwäche Gottes, insofern er etwas fest beschlossen hätte und ein anderer es verhinderte
2) die Lüge Gottes, indem er zuerst sagt: Das wird sicher geschehen, und zugleich die Absicht hat, es nicht geschehen zu lassen
3) die Unwissenheit Gottes, denn sein Wissen wäre abhängig davon, daß nichts seinen Beschluß zunichte macht, während das Gegenteil stattfände

Der Wille Gottes setze sich außerdem nie der Gefahr aus, von etwas wesensmäßig Unmöglichem aufgehalten zu werden.[2]

Wenn ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī (al-Ġawṯ al-aʿẓam)[3] nachgesagt werde, Gott habe ihm zuliebe einen unabänderlichen Ratschluß aufgehoben, so sei das, wenn auch landläufig angenommen, falsch. Ein Heiliger könne

---

1 Der Auffassung Ḫālids liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Ereignisse, die Gott geschehen läßt und vorausweiß, von einer höheren Welt, wo sie zunächst vorgezeichnet sind, über die Welt der Bilder oder Urbilder *('ālam-i miṯāl)* in die Erdenwelt herabsteigen. In der Welt der Bilder können sie vom Menschen im Traum (oder in der Vision) zum voraus wahrgenommen werden. Die Bilder sind dort „aufgehängt" *(muʿallaq)* oder schweben und können noch zurückgenommen, die Ereignisse also noch aufgehalten oder annulliert werden. Ḫālid nennt den Ort, wo sie sind, den „untersten Himmel". Einiges darüber in meinem Beitrag zur Jung-Festschrift im Eranos-Jb. XVIII, Zürich 1950, 115–172, unter dem Titel *Die Welt der Urbilder bei Ali Hamadani (gest. 1385)*. S. hiervor in der ersten Abhandlung S. 103.

2 *Bahā'-i Walad* 410–411.

3 *Al-Ġawṯ al-aʿẓam* ist bei Ṣāḥibzāda auch ʿUbaydullāh-i Aḥrār (*Nūr al-hidāya* 34, 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000296

wohl für etwas Falsches, was er in der mystischen Trunkenheit sage, entschuldigt sein, nicht aber jemand, der bei Sinnen sei. Bei übersinnlichen Enthüllungen und in der rechtswissenschaftlichen Forschung könne einer einen Wahrnehmungs- oder Rechtsirrtum begehen, doch niemand sei entschuldbar, wenn er einem solchen nachlaufe.[1] Auf der Tafel — es ist die zweite gemeint — könne man aber unter Umständen auch etwas ohne beigegebene Bedingung *(min ġayr taʿalluq)* geschrieben sehen und glauben, daß es sich um etwas Unabänderliches handle, obwohl es in Gottes Wissen abänderlich, also schwebend *(muʿallaq)* sei. Das Schwebende zerfalle also in zwei Arten:

1) in ein Schwebendes, im Wissen Gottes und auf der Tafel
2) in ein Schwebendes, nur im Wissen Gottes, aber unabänderlich auf der Tafel

Was ʿAbdalqādir geschah, sei das zweite gewesen (d.h. die Abänderlichkeit des Vorkommnisses war dem Beobachter nicht sichtbar, sondern stand nur in Gottes geheimem Wissen).

Auf der einen Seite müsse man in der Ablehnung der Heiligen, auf der andern in der Übertreibung *(ġuluww)* ihrer Verehrung Vorsicht walten lassen. Übertreibung könnte das Glaubensbekenntnis verletzen. Dies komme gern bei Leuten vor, die das gute Denken von den Heiligen ins Extrem trieben, und das habe seinen Grund darin, daß Gott einem Menschen, dem er einen Anteil an der geistigen Ausgießung des Meisters verschaffen wolle, diesen in größerer Vollkommenheit erscheinen lasse, als er in Wirklichkeit sei. Dahin gehöre auch sein Anhänger Ismāʿīl, der ihm, dem Statthalter, seine, Ḫālids, Tugenden zu großartig schildere.[2]

In der Schule Ḫālids hat man also die Möglichkeit einer Beugung der göttlichen Vorbestimmung durch Bittgebet oder *taṣarruf* durchaus anerkannt, soweit es dabei nicht um die unabänderlichen, sondern um die noch „schwebenden" Ratschlüsse Gottes ging.

---

1 Vgl. *Zum vorrang des glaubens*, Oriens 32, 1990, 21, und Anm. 87.

2 *Nūr al-hidāya* 69, 14–70, ult. *Buġyat al-wāǧid* 85–87 (7. Brief).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000297

9. Die Wundermacht des Scheichs als Generalnenner der Ṣūfik

Ṣāḥibzāda (1271–1347/1855–1928) hat versucht, den ganzen *taṣawwuf* der Naqšbandiyya unter den Begriff *taṣarruf* zu ziehen. Er unterscheidet drei Arten des menschlichen Geistes, je nach der Existenzebene *(naš'a)*, auf der er sich befindet.

Das erste ist der menschliche Geist in seiner nichtverkörperten Form *(muǧarrad)* vor seiner Verbindung mit einem Leib. Das zweite ist der Geist, der etwas regiert *(mutaṣarrif)* und sich mit dem Körper verbunden hat. Er benutzt diesen *(mutaṣarrif fīhi)* zur eigenen Vervollkommnung im Diesseits und im Jenseits.[1] Das dritte ist der Geist, der sich vom Leib wieder getrennt hat *(mufāriq)*, aber unter Beibehaltung einer Verbindung *(ta'alluq)* mit ihm für die Auferstehung und die Abrechnung.

Der Geist des Vollkommenen, der es also im Leben fertiggebracht hat, sich zu vervollkommnen, zeichnet sich, nach Ṣāḥibzāda, durch folgende drei *taṣarrufāt* „Machtausübungen" aus:

1) Verkörperung und Konkretisierung in einer Gestalt *(ṣūra)*. Dies kann schon vor der eigentlichen Verleiblichung sein, wie damals, als sich der Geist Mohammeds verkörperte, um den nachmaligen Prophetengenossen Salmān al-Fārisī aus dem Rachen eines Löwen herauszuziehen *(istiḫlāṣ)*.[2] Oder wenn sich Vollkommene verkörpern, um ihren Jüngern im Wachzustand während ihrer *rābiṭa* oder im Traum zu erscheinen,

---

1 Aus einem visionären Erlebnis schloß Dārāšukōh, daß die Heiligen nach ihrem Tod einen Aufstieg erfahren und anders werden. *Sakīnat ul-awliyā* 91. Über das Leben der Propheten und Heiligen nach dem Tod s. Ṣāḥibzāda: *Buġyat al-wāǧid*, 70, Anm. 1; von Ḫālid selbst ib. 71–72.

2 Muß auf eine Legende gehen, nach der der vorgeburtliche Geist Mohammeds Salmān aus dem Rachen eines Löwen, der ihn verschluckte oder verschluckt hatte, herausholte. Nicht erwähnt bei Louis Massignon: *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*, Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, Nr. 7, Tours 1934. Literatur EI v. s. *Salmān al-Fārisī* (G. Levi Della Vida).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000298

mit ihnen zu sprechen und sie zu leiten. Oder wenn sie sich ihnen zu gleicher Zeit an zahlreichen Orten zeigen, wie Yāfiʿī das in *Rawḍ ar-rayāḥīn* von Qaḍīb al-bān (gest. 570/1174–75 oder 573/1177–78) und von Mufarriğ aṣ-Ṣaʿīdī (gest. 648/1250) berichtet.[1] Diese Fähigkeit bleibt ihnen bis über den Tod hinaus erhalten. So sah Mohammed in der Nacht seiner Himmelsreise die Geister der andern Propheten im Himmel, und sie beteten mit ihm gemeinsam auch in Jerusalem

2) Verfügung über einen eigenen Lichtleib. Mohammed nahm einen solchen Lichtleib an, weil der Ursprung seines Leibes lichthaft und seine Geistigkeit *(rūḥāniyya)* himmlisches *(malakūtī)* Geheimnis ist. Darum war von seinem Körper auch kein Schatten zu sehen[2]

3) Verfügung über die Dinge dadurch, daß man sie in einen Feinkörper *(ǧism laṭīf)* verwandelt, was auch etwa Engel und *ǧinn* zuwege bringen. So haben die *ǧinn* den Thron der Bilqīs manipuliert[3]

Die Aufzählung der besonderen Künste bis hierher gehört unbestreitbar zu den vorgenannten *taṣarrufāt*. Was folgt, könnte davon getrennt werden. Da aber anderwärts auch die ungewöhnliche Einflußnahme des Lehrers auf den Schüler durch „Ausgießung" geistiger Art als *taṣarruf* be-

---

1 R. Gramlich: *Die Wunder der Freunde Gottes*, Freiburger Islamstudien Bd. XI, Wiesbaden 1987, 202–210, 211.

2 Gramlich: *Wunder*, 222. Ṣāḥibzāda könnte direkt von der angeführten Stelle aus Dārāšukōhs *Sakīnat ul-awliyā* 90, unten, abhängig sein. Ǧalāl ud-dīn-i Humāʾī: *Mawlawīnāma*, Teheran 2536/1977, 2, 728, überlegt: Es ist möglich, daß die Feinstofflichkeit und Lauterkeit des Geistes auf den Körper eingewirkt hat. Es ist doch auch so, daß wenn man in der Mitte einer Glaskugel einen elektrischen Draht einschaltet, der ganze Körper sich in ein Stück Licht und Helligkeit verwandelt. Und in der Vergegenständlichung einiger Philosophierenden ist es so, daß der Körper unter der Einwirkung der Feinstofflichkeit des Geistes den Zustand eines „Geistes" nach dem Sprachgebrauch der Chemiker annimmt, der durch die Atome des Körpers Teilchen für Teilchen hindurchgeht und alles durchdringt, ohne einen Bruch, einen Spalt, einen Riß oder eine Vernarbung zu verursachen. Naǧm-i Rāzī (Dāya): *Miṣṣād ul-ʿibād*, ed. Riyāḥī, Teheran 1352, 134, 9–12, argumentiert überzwerch: Einerseits war Mohammed eine Sonne, und die Sonne hat keinen Schatten, anderseits war er der Sultan der Religion und als solcher der Schatten Gottes, und der Schatten wirft keinen Schatten. Die Beispiele für die Schattenlosigkeit Mohammeds sind Legion.

3 Nach Sure 27, 41 machen die *ǧinn* auf Befehl Salomos den bei ihm befindlichen Thron der Bilqīs unkenntlich. Bilqīs aber erkennt ihn trotzdem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000299

trachtet wird und der Druck keine Abschnitte macht, muß das im Text Folgende wohl hier angehängt werden. Es heißt da:

> Und der „Bezug der Ausgießungen" *(istifāḍa)* aus ihrem (sc. der Vollkommenen) Geist geschieht auf vier Arten:
>
> 1. Die Erziehung des Novizen durch den Lehrer in der äußeren Welt durch mündliche Unterweisung *(mušāfaha)* und (bloße) Gegenüberstellung *(muwāǧaha)* geschieht gleich wie die Erziehung der Prophetengenossen durch den Propheten, die man „Zusammensein" *(ṣuḥba)* nennt.
> 2. Die Erziehung des Novizen durch den Lehrer bloß geistig ohne sinnliches Beisammensein erfolgt wie die Erziehung des Uways al-Qaranī durch Mohammed, des Abū Yazīd al-Basṭāmī durch Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq und des Bahāʾ ad-dīn Naqšband durch ʿAbdalḫāliq al-Ġuǧduwānī. Mir selbst (Ṣāḥibzāda) gewährte Gott diese gleiche Erziehung durch den Geist meines Vaters Maḥmūd Ṣāḥib al-Ḫālidī an-Naqšbandī al-ʿUṭmānī, der der erste Nachfolger seines Bruders Ḍiyāʾ ad-dīn Ḫālid war *(awwalu man taḥallafa ʿalā aḥīhi wa-šaqīqihī)*.[1] Er ergoß das Gottgegenwärtighaben *(iḥsān)*[2] über Zweig und Wurzel beider (sc. mich), was wir in unserer Schrift *Ǧamʿ al-qalāʾid wa-maǧmaʿ aš-šawārid fī farāʾid ḥaḍrat Mawlānā Ḫālid* näher ausgeführt haben. Ich habe aber Gott sei Dank diese *ṭarīqa* vollumfänglich auch noch übernommen und ihre hohen Stationen erstiegen bei Mawlāhā ʿAlī al-Ḫālidī, bekannt als Baykzāda al-Ḫarbūtī an-Naqšbandī — Gott heilige uns durch seine Segenswirkungen und beschere ihm ein langes Leben.
> 3. Die Erziehung des Novizen durch den Lehrer mittels gleichnishafter Träume *(ruʾyā miṯāliyya*, oder mittels von Traumeinblicken in die Zwischenwelt der Bilder? *ʿālam al-miṯāl)*. Diese und die vorhergehende Art der Erziehung (Nr. 2) heißen beide „Ausgießung der Segenswirkungen" *(fayḍ al-barakāt)*.
> 4. Die Erziehung seitens der von Materie freien Geister verläuft wie die Erziehung sämtlicher Propheten durch den Geist Mohammeds. Man nennt sie „Erziehung seitens des Geistes" *(tarbiyat ar-rūḥ)*.

---

1 Ḫālid hatte seinen Bruder Maḥmūd in Sulaymāniyya zum Stellvertreter eingesetzt, als er nach Damaskus übersiedelte. Einige Kurden fochten Maḥmūds Fähigkeiten an, der keine Wundertaten aufzuweisen vermochte. Darauf bezieht sich der 6. Brief in Ṣāḥibzādas Sammlung *Buġyat al-wāǧid* 82–85. Vgl. hiervor S. 176 in der ersten Abhandlung.

2 Sarrāǧ: *Al-lumaʿ fī t-taṣawwuf*, ed. Nicholson, 6, 6–8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000300

Unerläßlich[1] ist vollständige Entsprechung *(munāsaba tāmma)* zwischen dem Ausgießenden und dem Empfänger der Ausgießung, und die vollständige Entsprechung gibt es nur durch dreierlei:

1) durch den Fuß *(qadam)*, d. h. durch die Zurücklegung der Wegstationen der Regeln *(ādāb)* und Beschreitung des Weges der (erforderlichen) Moralqualitäten sowie durch die Reise über die Standplätze der Seele *(nafs)*, d. h. Herz, Geist, *sirr*, *ḫafī* und *aḫfā*
2) durch die Zunge der Wahrheit *(ṣidq)*, d. h. durch Hinführung der Vollkommenheit zu den Suchern entsprechend ihrer Befähigung, ⟨das zu verstehen⟩[2], was Gott sie gelehrt hat auf dem Weg der Offenbarung, der Eingebung und des Hörens der Ansprache Gottes oder der Engel. Die Mitteilung eines solchen Meisters ist Wahrheit *(ṣidq)*, seine Fürsprache wird angenommen und sein Bittgebet erhört. Sein Wissen bejaht das Wahre und vernichtet das Falsche und enthüllt die Geheimnisse der Bedeutungen. Seine Entscheidung gilt, und seine Einpflanzung *(talqīn)*[3] bringt ans spirituelle *(ḫaqīqī)* Ziel
3) durch das die Wahrheit redende Herz *(al-qalb aṣ-ṣādiq)*, d. h. durch Enthüllung der übersinnlichen und der sinnlichen *(šuhūdī)* göttlichen Zeichen *(āyāt)* im Herzen des Vollkommenen und Vervollkommnenden in einem gleichnishaften (oder zwischenweltlichen?) Bild *(ṣūra miṯāliyya)* im Wachsein oder im Schlaf in der Einbildungskraft des Vollkommenen und Vervollkommnenden.[4] Oder durch Verwurzelung der von Formen freien Bedeutungen in der Wissenskraft des Herzens. Einiges darüber in unserm Buch *Tafrīğ al-ḫāṭir*.[5]

„Entsprechung" ist hier also Ergebnis der Angleichung an den Vollkommenen und die erreichte Vollkommenheit, nicht die Bereitstellung zum richtigen Empfang der Inhalte, die der Scheich, sei es redend oder stumm, dem Schüler vermitteln will.

Aus Schah Waliyyallāhs *Al-qawl al-ğamīl* zitiert Ṣāḥibzāda das zusammenfassende Urteil: Die Naqšbandiyya haben erstaunliche *taṣarrufāt*. Wer das Wirkungsvermögen *(himma)* auf das Gewollte konzentriert, er-

1 Lies *wa-lā budd* an (nicht *wa-l-abdān*).

2 Ich ergänze ⟨*li-fahm*⟩.

3 Einpflanzung des Gottesgedenkens oder der *rābiṭa* oder beider. Einweihungsakt.

4 Unsicher. Nach dieser Übersetzung handelt es sich um einen Transport aus dem Innern des Meisters in das Innere des Schülers. Wenn man *al-ḫāliyya* punktiert (statt *al-ḫāliya*) kann man übersetzen: in der Kraft des Ausnahmezustandes des Vollkommenen.

5 Text *Nūr al-hidāya* 24, 10–26, 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000301

reicht die damit gewollte Wirkung auf den Schüler, vertreibt Krankheiten, bringt den Sünder[1] zur Buße und bewirkt im Herzen der Menschen, daß sie lieben und verehren, und in ihren Wahrnehmungen, daß sich in ihnen visionäre Ereignisse einstellen. Sie erkennen den „höheren Bezug" *(nisba)*[2] der (anderen) Gottesleute, seien diese am Leben oder im Grab, lesen die Gedanken der andern und das, was sich in deren Brust regt, sehen zukünftige Vorkommnisse voraus, wehren Katastrophen ab und dergleichen.[3]

Natürlich ist der Meister bei der *rābiṭa* der Vervollkommnende. Ṣāḥibzāda stützt sich auf Schah Waliyyallāhs Sohn ʿAbdalʿazīz, der, wie andere (hier S. 78, in der ersten Abhandlung), diesen Weg als den kürzesten bezeichnet, „selbst für einen, der kein Gelehrter und kein gescheiter Mensch ist". „Der Scheich", so wird aus ʿAbdalʿazīz zitiert, „wirkt auf ihn (den Schüler, *yataṣarraf fīhi*) durch dessen besondere Liebe zu ihm und dessen *rābiṭa* mit ihm. Denn alle Scheiche sagten: Sei mit Gott oder mit einem, der mit Gott ist! Wenn der Scheich vollkommen und zur Wesensschau gelangt ist, erhält er (der Novize) in kürzester Zeit auf dem leichtesten Weg, was sonst auch in langer Zeit nach vielen Mühen nicht zu erreichen ist."[4] Doch andere ergänzten ihm die Aussage, indem sie alle Macht und besonders die außergewöhnliche, wie gewohnt, auf Mohammed und Gott zurückführten und damit deren Fortbestand und Fortwirken auch nach dem Tod des Vollkommenen zu erklären glaubten. In der Frage, ob die Heiligen auch nach dem Tod noch Wunder vollbrächten und als Mittler angerufen werden könnten, spiegelt sich wahhabitische Kritik an diesem Glauben. Ṣāḥibzāda führt gegen die Zweifel die Antwort eines Ibrāhīm al-Birmāwī al-Azharī ins Feld, der mit Bestimmtheit ihr Weiterwirken nach dem Tod bejahte. Ja, sagte er, sie (die Heiligen) bestehen bis zum Jüngsten Tag weiter. Ihre Wunder vollbrin-

---

1 Ich lese *ʿalā l-ʿāṣī* statt *ʿalā l-maʿāṣī*.

2 Zum „höheren Bezug" *(nisba)* s. hier erste Abhandlung S. 63, Anm. 1.

3 *Nūr al-hidāya* 36, 19–24. Wiederholt in *Buġyat al-wāġid* 241, unten–242, 3 der Anmerkung, mit Schilderung des Verfahrens im einzelnen aus den Anmerkungen des Sohnes ʿAbdalʿazīz b. Aḥmad Waliyyallāh. Damit wissen wir auch, was gemeint ist, wenn Ḫālid in einem Brief schreibt, er sende im Überbringer des Briefes Ismāʿīl einen Mann mit *taṣarruf*, auf den in der Erziehungskunst Verlaß sei, nach Baṣra (*Buġyat al-wāġid* 200, 5–8).

4 *Nūr al-hidāya* 49, unten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000302

gen sie weiter, und ihre Machtausübung *(taṣarruf)* bleibt erhalten bis zum Jüngsten Tag, denn ob Prophet oder Heiliger, ihre Wunder beruhen auf Gottes Allmacht, die umfassend und allgemein ist, sowie auf seinem Willen, durch den allein immer eines der beiden Enden des Möglichseienden, das Sein oder das Nichtsein, über das andere siegt.[1]

Mit der Idee, die ganze Ṣūfik unter den Begriff der Machtausübung *(taṣarruf)*, die der Meister beherrschen sollte, zu stellen, befindet sich Ṣāḥibzāda auf dem Boden des naqšbandischen Herkommens, wie die zahlreichen von uns angeführten Belege zur Genüge zeigen. Sie reichen in der Literatur bis in die Zeit Naqšbands zurück und hatten sich schon damals zu unglaublichen Übertreibungen verstiegen. Naqšband soll sich einmal in Ḫurāsān in einem Gespräch mit den Derwischen mit der absoluten Verfügungsgewalt über alles, was sie könnten und nicht könnten, gebrüstet und behauptet haben: „Ich verfüge *(mutaṣarrif-am)* über die Zustände und Eigenschaften. Wenn ich will, gebe oder nehme ich sie jedem, den ich will."[2] Dieser Satz stammt, wenn nicht alles täuscht, aus einem reichlich mit Legenden durchsetzten Reisebericht eines unbekannten Derwischs aus Mittelasien, der von Tātkan (?)[3] über Samarqand, Kiš (Šahr-i sabz), Nasaf, Ḫwāǧa Ḫayrān (am Oxus), Qal'a-i Āmū (am linken Ufer des Oxus), Wüste Zardak, Māḫān nach Saraḫs gekommen war. Er erzählt, wie ihn von Kiš an ein Mawlānā Ǧalāl ud-dīn-i Ḫālidī mit einem „Zustand", den ihm der ferne Naqšband lieh, unterstützte. Auf einem Schiff, das ihn von Ḫwāǧa Ḫayrān nach Qal'a-i Āmū über den Oxus brachte, hätten die Leute aus Bosheit die Waschung zum Ritualgebet mißachtet, worauf er ausgestiegen und übers Wasser gewandelt sei, bis man sich bekehrte und ihn wieder hereinholte. Von Qal'a-i Āmū an wählte er absichtlich den gefährlichsten Wüstenweg, malte sich unterwegs die leckersten Speisen aus, erhielt sie auch vorgesetzt, verzichtete aber darauf im Vertrauen auf Gott, wünschte dann, daß ein Rudel Gazellen, die vor ihm flohen, sich zahm zu ihm gesellten, und der Wunsch wurde ihm erfüllt. Vor Saraḫs wünschte er sich, daß alle Häuser

1 *Nūr al-hidāya* 56, 21–57, 3.

2 *Anīs uṭ-ṭālibīn* 286, 10–12.

3 Die osmanisch-türkische Übersetzung des Süleyman İzzi hat überall, wo dieser Ortsname vorkommt, Taschkent. In Tāt- versteckt sich vielleicht das alte Čāč/Šāš und Tāš-. Weiteres bei Barthold EI Tashkent.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000303

der Stadt von Freunden Naqšbands bewohnt wären und er eine förmliche Erlaubnis Naqšbands erhielte einzutreten. Ein Verrückter *(dēwāna)* namens Dādōy begrüßte ihn und bot ihm die Hälfte seines Fladenbrotes zum Zeichen, daß er ihm die Hälfte seines „Königreiches" abtrete. Beim Eintritt bewillkommnete ihn ein zweiter Verrückter namens Čahārwādār. Dann wünschte er sich den ersten Bissen *(luqma)* in der Stadt von einem Anhänger Naqšbands und erhielt Obdach und Speise bei einem Wasserträger. Nach einigen Tagen sei endlich von Herat herkommend, Naqšband in Sarahs eingetroffen und habe ihn, den turkestanischen Reisenden, dann in Privataudienz empfangen.[1]

Folgendes habe ihm Naqšband mitgeteilt: Alles, was du erlebt hast, seit du in Tātkan für meinen dortigen Derwisch Wichtiges getan und jene Hinanziehung erfahren hast, ist mir bekannt. Die Zustände, die dir zuteil wurden, geschahen dir dank der Hinwendung *(tawaǧǧuh)* zu mir und sind von mir. Ich war mit dir anwesend bei Mawlānā Ǧalāl ud-dīn in Kiš und kenne die Anleitungen, die er dir gegeben hat. Dein Schiffer auf dem Oxus war ich, als du übers Wasser wandeltest, und was du in Qal'a-i Āmū vollbrachtest, kam von meiner Hinwendung zu dir. Die Speisen in der Sandwüste der Karawanserei Kamelmilch *(Rēg-i Ribāṭ/Rubāṭ-i Šīr-i šutur)* habe *ich* dir angeboten. Der Hirt der Gazellen war ich. Naqšband erzählte ihm auch seine Begegnung mit Dādōy, Čahārwādār und dem Wasserträger und fuhr dann fort: Auch der Zustand, der jetzt in dir ist, stammt aus der Hinwendung zu mir und ist von mir. Wenn ich will, nehme ich, und wenn ich will, lasse ich. Paß mal auf, ich werde dir den Zustand nehmen. Der Derwisch von Tātkan berichtet weiter: Ein Augenblick verstrich. Da merkte ich, daß von dem Zustand nichts mehr in mir und ich ganz leer war. Naqšband fragte mich: Soll ich ihn dir wieder geben? Ich bejahte und sah sofort, daß er mir meinen Zustand wieder überließ. Das wiederholte sich mehrmals. Ich war verblüfft: Wie konnte er mir den Zustand nehmen? Da sprach Naqšband: Ich verfüge *(man mutaṣarrif-am)*. Wenn ich will, nehme oder gebe ich. Diesen Zustand hast du durch Hinanziehung *(ǧaḏba)* erhalten. Darum ist er Gegenstand der Machtausübung *(taṣarruf)*. Den Zustand jedoch, der bei Nachfolge *(mutāba'at)* und Schreiten *(sulūk)* da ist, kann nicht jeder, der Machtausübung besitzt, manipulieren *(taṣarruf*

1 *Anīs* 366, 8–372, 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000304

namūd).[1] In diesem Augenblick erlebte ich einen großen Zustand. Eine Rührung erfaßte mich, und ich weinte heftig. Naqšband fragte: Warum weinst du? Ich sagte: Ich war allzu lang in der Finsternis. Naqšband: Sag das nicht! Was du vorher erfahren hattest, war auch recht *(ḥaqq).* Aber was du jetzt erlebtest, ist größer, und dadurch erscheinen dir die früheren Zustände so klein. Willst du nun diesen Zustand oder jenen? Ich sagte: Diesen. Naqšband: Das geht aber nicht, ohne mir nachzufolgen *(mutāba'at).* Ich sagte: Ich verspreche, das, was Euer Gnaden befehlen, auszuführen. Naqšband: Dein neuer Tod (=deine Selbstaufgabe in meine Hände) sei gesegnet![2]

Nach Auffassung dieser Geschichte soll also Ḫwāğa-i Naqšband durch seinen *taṣarruf* auch den Zulauf, den er hatte, selber bewirkt haben und hinter der Bekehrung seiner Schüler gestanden sein. Diese Überzeugung wird noch durch eine weitere Äußerung Naqšbands verdeutlicht. Er fragte einmal auf einem Flachdach seine Derwische: Habt eigentlich ihr mich oder habe ich euch gefunden? Die Derwische sagten: Wir haben Euch gefunden. Naqšband befahl: So versucht es nochmal! und entschwand ihren Augen. Sie mußten ihm recht geben: Wer könnte ohne die Anziehungskraft Eurer Huld *(ğāḏiba-i luṭf-i šumā)* einen Weg in Eure Gesprächspartnerschaft finden? Da erschien er ihnen wieder.[3]

Laut *Anīs uṭ-ṭālibīn* verdanken die Schüler Naqšbands auch ihre Liebe zu ihm keinem andern als Naqšband selbst. Eines Tages soll er 'Alā' ud-dīn-i 'Aṭṭār gefragt haben: Liebst eigentlich du mich oder ich dich? 'Alā' ud-dīn: Wie solltet ihr euch mir überhaupt zuwenden? Natürlich liebe ich Euch. Naqšband: Sei einen Augenblick ruhig, damit dir die Wahrheit kund wird! Da spürte 'Alā' ud-dīn keine Liebe mehr zu ihm. Naqšband: „Nun weißt du, daß die Liebe von mir zu dir gekommen war.

Wenn von seiten des Geliebten die Neigung fehlt
gelangt die Suche des armseligen Liebenden nirgendshin.

Wenn der „wahre" Geliebte *(maḥbūb-i ḥaqīqī)* (Gott) den Schleier der Annahme sich nicht vom Gesicht ‚Er liebte sie' (Sure 5, 54) höbe, wer ge-

1 Reminiszenz aus Tirmiḏīs *Sīrat al-awliyā'* § 122? Radtke: *Drei Schriften*, 95.
2 *Anīs* 372, 9–374, 7.
3 *Anīs* 379, 6–380, 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000305

traute sich, den Fuß ins Zimmer ‚Und sie lieben ihn' (ib.) zu setzen?"[1] Also kommt nach dieser Erklärung Naqšbands auch die Liebe zum Scheich nicht zustande, ohne daß der Scheich den Anfang macht und sie ihm einpflanzt, in halbem Widerspruch zum Schema der gängigen Liebestheorie, nach der der Geliebte der Nichtliebende ist (hiervor S. 166), aber in Übereinstimmung mit der absoluten Herrschaftstheorie des Meisters, die im 8./14. Jh. ihre bunten Blüten trieb und hier, bei den Naqšbandiyya, nun auch auf die Entstehung der Liebe des Jüngers zu seinem Meister übergriff. Die Verklammerung des *taṣarruf* mit der *rābiṭa* in der Weise, daß der *taṣarruf* des Meisters auch noch an den Anfang der Liebe des Jüngers zu ihm zu stehen kommt, erklärt mit einem Male auch die hohen Anforderungen, die Ḫālid im 13./19. Jh. an die Reife der Scheiche, die seine Schüler waren, stellte.

Die so begründete und befürwortete Zusammengehörigkeit beider mag es rechtfertigen, daß eine Abhandlung über die Herzensbindung an den Meister und eine Abhandlung über des Meisters angeblich so weitreichende seelisch-geistige Wirkungskraft in diesem Buch vereinigt sind. Aber natürlich ist von dieser Rechenart nicht mehr zu halten, als wenn Autoritäten früherer, klassischer und nachklassischer Jahrhunderte die ganze Ṣūfik etwa unter den Begriff des richtigen Verhaltens oder der mustergültigen Lebensführung *(adab*, Pl. *ādāb)* stellten. Beides sind einseitige Vereinfachungen, die nur jemand einfallen können, der mit Fleiß aus sehr weiter Entfernung und von vermeintlich sehr hoher Warte sich etwas ausdenkt, statt genau zu beobachten. Die „Übertreibung" dabei entspringt der immanenten Neigung einer Gemeinschaft, ihren obersten Führer mit den höchsten Tugenden und mit übermenschlicher Macht auszustatten und sich selber so das Vertrauen in sie zu stärken. Dahinter kann aber in unserem Falle noch das Leitbild stehen, das schon al-Ḥakīm at-Tirmiḏī vor 287/900 von seinem Superheiligen mit dem „Siegel der Heiligenschaft" und ganz ähnlichen weit übergreifenden Kräften entworfen hatte.

1 *Anīs* 378, 9–379, 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000306

Zitierte Literatur

Abarqūhī, Šams ud-dīn Ibrāhīm: *Maǧmaʿ ul-baḥrayn* (verfaßt zwischen 711/1311 und 714/1314). Ed. Nağīb Māyil-i Hirawī. Teheran 1364.

ʿAbbās b. Ibrāhīm: *Al-iʿlām bi-man ḥalla Marrākuš wa-Aġmāt min al-aʿlām*. Rabat 1974 ff.

Abbott, J.: *Indian Ritual and Belief. The Keys of Power*. Usha 1984.

ʿAbdalʿazīz b. Aḥmad Waliyyallāh ad-Dihlawī (gest. 1239/1824): *At-tuḥfa al-iṯnāʿašariyya*. Kurzfassung von Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī (gest. 1342/1924). Istanbul 1988.

s. Waliyyallāh.

ʿAbdalġanī b. Abī Saʿīd al-ʿUmarī: Titellose Vita des Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī und einiger seiner Schüler. In: *Maqāmāt-i maẓhariyya* 147–192 s. Dihlawī, Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh.

ʿAbdalġanī b. Ismāʿīl an-Nābulusī: *Miftāḥ al-maʿiyya fī ṭarīq an-naqšbandiyya*. Kommentar zur *Tāǧiyya* des Tāǧ ad-dīn al-ʿUṭmānī (s. d.).

ʿAbdalḥayy b. Faḫr ad-dīn: *Nuzhat al-ḫawāṭir wa-bahǧat al-masāmiʿ wa-n-nawāẓir*, Hyderabad-Deccan 1947–57. 6 Teile in 3 Bänden mit Anhang über ind. Ortsnamen.

ʿAbdalmağīd b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ḫānī s. Ḫānī, ʿAbdalmağīd.

ʿAbdalmunʿim Sayyid ʿAbdalʿāl: *Muʿǧam šamāl al-Maġrib, Tiṭwān wa-mā ḥawlahā*. Kairo 1968.

ʿAbdulwāsiʿ-i Niẓāmī-i Bāḫarzī: *Maqāmāt-i Ǧāmī*, ed. Nağīb Māyil-i Hirawī. Teheran 1371.

Abul Fazl i Mubárak i ʿAllámí: *The Akbarnámah by Abul Fazl*, ed. Maulawí ʿAbd-ur-Rahím. Kalkutta 1877.

The Akbarnāma of Abu-l-Faẓl, transl. from the Persian by H. Beveridge. Kalkutta 1897.

Abū l-Futūḥ-i Rāzī: *Tafsīr*, ed. Mahdī/Mihdī-i Ilāhī-i Qumša'ī. Teheran 1334–35. 10 Bde.

Abū Ḥanīfa, an-Nuʿman b. Ṯābit: *Waṣiyyat al-Imām al-aʿẓam li-bnihī Ḥammād*, arab. Hs. der Universitätsbibliothek Basel M VI 102, 103a–107b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000307

Abu-Manneh, Butrus: *The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century.* WI NS 22, 1982, 1–36.

Khalwa *and* rābiṭa *in the Khālidī Suborder.* In: *Naqshbandis* 289–302.

Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr s. Meier, Fritz.

Adab al-mulūk s. Radtke, Bernd.

Adams, Charles C.: *Islam and Modernism in Egypt.* London 1933.

Adamec, Ludwig W.: *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, Graz 1972–1985. 8 Bde.

Aḏkā'ī, Parwīz: *Murawwiğ-i islām dar Īrān-i ṣaġīr* [=Kašmīr]. *Aḥwāl u āṯār-i Mīr Sayyid 'Alī-i Hamadānī.* Hamadan 1370.

Aflākī, Šams ud-dīn Aḥmad: *Manāqib ul-'ārifīn*, ed. Tahsin Yazıcı. Ankara 1951–61/2. Aufl. 1976–80. 2 Bde.

Afšār, Īraǧ: *Du risāla-i 'irfānī dar 'išq*, taṣnīf-i Aḥmad-i Ġazzālī wa Sayf ud-dīn-i Bāḫarzī. Teheran 1359.

s. Bāḫarzī, Abū l-Mafāḫir Yaḥyā.

s. *Qandiyya.*

s. *Samariyya.*

s. *Ḥālāt u suḫanān.*

Aḥmad b. 'Abdalḥayy al-Ḥalabī: *Ādāb aṣ-ṣalāh 'alā n-nabī.* Zitiert bei Dawsarī.

Aḥmad Sa'īd Ṣāḥibzāda al-Muǧaddidī: *Al-fawā'id uḍ-ḍābiṭa fī iṯbāt ir-rābiṭa.* Zitiert in *Nūr al-hidāya.*

Aḥmad aṣ-Ṣādiq b. Uwāyis al-Lamṭūnī (11./17. Jh.): *Qudwat al-mu'taqid fī siyar al-aǧwād.* In: Norris, H. T. (s. d.)

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî s. Kumušḫānalī.

Aḫrār, 'Ubaydullāh: *Fiqarāt* s. Sirhindī: *Mu'arrab al-Maktūbāt*, 1, 281–353, am Rand.

AIEO Annales de l'Institut d'Études Orientales Alger.

AKM Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.

'Alawī-i Kirmānī, Muḥammad b. Mubārak: *Siyar ul-awliyā, dar aḥwāl u malfūẓāt-i mašāyiḫ-i Čišt.* Lith. Delhi 1302/1885 (beruhend auf einer Hs. von 1218/1803)/Repr. Lahore 1978.

Algar, Hamid: *Some notes on the Naqshbandī ṭarīqat in Bosnia.* WI NS 13, 1971, 3–44.

Silent and vocal dhikr in the Naqshbandī order. In: Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft Göttingen 15. bis 22. Au-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000308

gust 1974. Hg. von Albert Dietrich. Abh. Ak. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl., Dritte Folge Nr. 98, Göttingen 1976, 39–46.

Biographical Notes on the Naqshbandi Tariqat. In: George F. Hourani (Hrsg.): *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany 1975, 254–259.

The Naqshbandī Order: a preliminary survey of its history and significance. Studia Islamica 44, 1976, 123–152.

A Brief History of the Naqshbandī Order. In: *Naqshbandis* 3–44.

Devotional Practices of the Khālidī Naqshbandīs of Ottoman Turkey. In Raymond Lifchez (ed.): *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey.* University of California Press 1992, 209–227.

The Present State of Naqshbandī Studies. In: *Naqshbandis* 45–56.

Political Aspects of Naqshbandī History. In: *Naqshbandis* 123–152.

Naḳsh̲band, in EI².

Naḳsh̲bandiyya, I.–II., in EI².

ʿAlī Ḥarāzim b. al-ʿArabī Barrāda al-Maġribī al-Fāsī: *Ǧawāhir al-maʿānī wa-bulūġ al-amānī fī fayḍ Sayyidī Abī l-ʿAbbās at-Tiǧānī.* Kairo 1383/Repr. Beirut o. J.

Ālūsī, Abū ṯ-Ṯanāʾ Maḥmūd b. ʿAbdallāh (an-Naqšbandī): *Rūḥ al-maʿānī* (Korankommentar).

Ānandrāǧ/*Farhang-i Ānandrāǧ* von Muḥammad Pād(i)šāh „Šād". Ed. Muḥammad-i Dabīrsiyāqī. Teheran 1335 ff. 7 Bde. (Ānandrāǧ ist der Name des fürstlichen Widmungsträgers).

Anīs uṭ-ṭālibīn wa ʿuddat us-sālikīn des Ṣalāḥ b. Mubārak-i Buḫārī, ed. Ḫalīl Ibrāhīm Ṣārı Oğlū, besorgt durch Tawfīq H. Subḥānī, Teheran 1371/*Enîsü't-Tâlibîn ve Uddetü's-Sâlikîn. Makamât-ı Muhammed Bahâüddin Nakşibend.* Müellifi Salâhuddin b. Mübârek el-Buhârî. Mütercimi Süleyman İzzî Teşrifatî [=Teşrīfātī]. Buhâra Yayınevi, Istanbul 1983. 2. Auflage in lateinischen Buchstaben. 1. Auflage in arabischer Schrift Istanbul 1328/1910.

Anṣārī, Abū Ismāʿīl ʿAbdullāh-i Harawī: *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*, ed. ʿAbdulḥayy-i Ḥabībī-i Qandahārī. Kabul 1341.

Arberry, A. J.: *Kings and Beggars. The First Two Chapters of Saʿdī's* Gulistan. Transl. with Introduction and Notes. London 1945.

s. ʿIrāqī.

Arvāsī (gest. 1953), ʿAbdülḥakīm: *Rābıṭa-ı şerīfe*, beigedruckt der *Mübtedīler için ṭarīḳat-i ʿaliyye-i naqşibendiyye'nin edebini mübeyyin bir mektūb ṣūreti*, Istanbul 1342/1923. Zitiert von Algar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000309

Asfā l-mawārid min salsāl aḥwāl al-imām Ḫālid s. ʿUṯmān b. Sanad al-Wāʾilī an-Naǧdī.

Aṣīl ud-dīn, ʿAbdullāh al-Ḥusaynī: *Maqṣad ul-iqbāl-i sulṭāniyya*. ed. Fikrī-i Salǧūqī in seiner *Risāla-i mazārāt-i Hirāt*, 1. Teil, Kabul 1344/1965. Dasselbe ed. Naǧīb Māyil-i Hirawī, Teheran 1351.

Asmār ul-asrār s. Gēsūdarāz.

Asrār ut-tawḥīd fī maqāmāt iš-šayḫ Abī Saʿīd von Muḥammad b. ul-Munawwar. Ed. Muḥammad Riḍā Šafīʿī-i Kadkanī. Teheran 1366. 2 Bde.

Āštiyānī/Sayyed Jalâloddîn Âshtiyânî: *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours*. Introduction analytique par Henry Corbin. Bibliothèque Iranienne 18–19, 1971–75. 2 Bde.

Athamina, Khalil: *"Al-Nabiyy al-Ummiyy": An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse*. Der Islam 69, 1992, 61–80.

ʿAṭṭār, Farīd ud-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm: *Taḏkirat ul-awliyā*, ed. Reynold A. Nicholson, London-Leiden 1905–07. 2 Bde. Persian Historical Texts III and V.

Ilāhīnāma/*Ilāhīname. Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen. Eine mystische Dichtung von Farīdaddīn ʿAṭṭār*. Hg. von Hellmut Ritter. Bibliotheca Islamica 12, Leipzig 1940./Übers. John Andrew Boyle: *The Ilāhī-nāma or Book of God of Farīd al-Dīn ʿAṭṭār*. Manchester 1976.

Manṭiq uṭ-ṭayr, éd. et traduit par Garcin de Tassy, Paris 1857–63/ed. Ṣādiq-i Gawharīn, Teheran 1342.

Aubin, Françoise: *En Islam chinois: quels Naqshbandis?* In: *Naqshbandis* 491–572.

Aubin, Jean: *Matériaux pour la biographie de Shah Niʿmatullah Wali Kermani*. Bibliothèque Iranienne 7, Teheran-Paris 1956.

ʿAwārif s. Suhrawardī.

ʿAwfī, Muḥammad: *Lubāb ul-albāb*, ed. Edward G. Browne and Muḥammad-i Qazwīnī, London-Leiden 1903–1906. 2 Bde. (Persian Historical Texts II and IV)/ed. Saʿīd-i Nafīsī, Teheran 1335.

Awrād ul-aḥbāb s. Bāḫarzī, Abū l-Mafāḫir Yaḥyā.

ʿAyyāšī s. *Riḥla ʿayyāšiyya*.

Bacher, Wilhelm: *Saʿdī-Studien*. ZDMG 30, 1876, 81–106.

Bahā'-i Walad s. Meier, Fritz.

Bāḫarzī, Abū l-Mafāḫir Yaḥyā: *Awrād ul-aḥbāb wa fuṣūṣ ul-ādāb*, Bd. 2: *Fuṣūṣ ul-ādāb*, ed. Īraǧ-i Afšār. Teheran 1345.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000310

Bahǧa (saniyya) s. Ḥānī al-Ḥālidī, Muḥammad b. ʿAbdallāh.

Baldick, Julian: *Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia.* London-New York 1993.

Baljon, J.M.S.: *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī 1705–1762.* Leiden 1986.

Bannerth, Ernst: *Über den Stifter und Sonderbrauch der Demirdāšiyya-Sufis in Kairo.* WZKM 62, 1969, 116–132.

Barthold, Wilhelm: *Ulug Beg und seine Zeit.* Deutsche Bearbeitung von Walther Hinz. AKM xxi, Nr. 1. Leipzig 1935.

Taschkent, EI.

Bayer, E.A.: *Saadis Politische Gedichte übersetzt von Friedrich Rückert.* Auf Grund des Nachlasses herausgegeben und mit ausführlicher Einleitung über Saadis Leben und Werke versehen. Berlin 1891.

Bazmee Ansari, A.S.: *Bāḳī bi-llāh* EI².

de Beaurecueil, Serge de Laugier: *Un opuscule de Khwaja ʿAbdallah Ansari concernant les bienséances des soufis.* BIFAO 59, 1960, 203–227. Persischer Text 229–239.

Beaussier, Marcelin: *Dictionnaire pratique arabe-français.* Algier 1931.

Bennigsen, Alexandre et Fanny E. Bryan, in: *The Encyclopedia of Religion* 7, 361a, s.v. Islam in the Caucasus, und 7, 363a, s.v. Islam in the Middle Volga.

Bennigsen, Alexandre et Chantal Lemercier-Quelquejay: *Brèves remarques sur la Naqshbandiyya en Union Soviétique.* In: *Naqshbandis* 441–446.

Bennigsen, Alexandre and S. Enders Wimbush: *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union.* London 1985.

Muslims of the Soviet Empire. A Guide. London 1985.

Berg, C.C.: *Indonesia.* In: H.A.R. Gibb (Hrsg.): *Wither Islam?* London 1932, 237–311.

Beveridge, Annette Susannah: *Bābur-nāma (Memoirs of Bābur)*, transl. from the original Turki Text of Ẓahīru'd-dīn Muḥammad Bābur Pādshāh *Ghāzī*. 2 Bde. in einem Bd. Repr. New Delhi 1970.

s. Gul-Badan Begam.

Beveridge, H.: s. Abul Fazl i Mubárak i ʿAllámí.

BIFAO Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.

Binder, Hans: *Die menschliche Person. Ihr Wesen, ihre Gestalt und ihre Störungen. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie.* Bern-Stuttgart 1964.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000311

Bos, Gerrit: *Qusṭā Ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca. The Risāla fī tadbīr safar al-ḥajj.* Edited with Translation and Commentary. Leiden–New York–Köln 1992.

Bogdanov s. Guitton.

Bräker, Hans: *Es wird kein Friede sein. Der islamische Orient im Zangengriff von West und Ost.* Artemis und Winkler 1992.

Brockelmann, Carl s. GAL.

Brown, Vivian s. Hourani.

van Bruinessen, Maarten Martinus: *Agha, Shaikh and State. On the social and political organisation of Kurdistan.* Diss. Utrecht 1946.

Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan (Neubearbeitung der Diss.). London-New Jersey 1992.

Agha, Scheich und Staat. Politik und Gesellschaft Kurdistans (Deutsche Bearbeitung der Diss.). Berlin 1989.

The Naqshbandī Order in the 17th-Century Kurdistan. In: *Naqshbandis* 337–360.

The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia. Der Islam 67, 1990, 150–179.

Bryan, Fanny E. s. Bennigsen.

BTS Beiruter Texte und Studien. Hg. vom Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Beirut. In Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart.

Buehler, Arthur Frank: *Charisma and Exemplar: Naqshbandī Spiritual Authority in the Panjab, 1857–1947.* Diss. Harvard University, Cambridge Mass. 1993.

Buġyat al-wāǧid s. Ṣāḥibzāda.

Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl: *Al-ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ.* Zitiert nach den Einteilungsnummern von Muḥammad Fuʾād ʿAbdalbāqīs *Taysīr al-manfaʿa bi-kitābay Miftāḥ kunūz as-sunna wa-l-Muʿǧam al-mufahras li-alfāẓ al-ḥadīṯ an-nabawī.* Kairo 1935.

Bulūkbāšī, ʿAlī: *Čābahār wa balūčhāy-i ān.* Mağalla-i dāniškada-i adabiyyāt wa ʿulūm-i insānī Tihrān 16, 1347–48, 514–539.

Bürgel, J. Chr.: *The Feather of Simurgh.* New York 1988.

Burhān-i qāṭiʿ, von Muḥammad Ḥusayn b. Ḫalaf-i Tabrīzī Burhān. Ed. Muḥammad-i Muʿīn. Teheran 1330–1342. 5 Bde.

Būṣīrī: *Dīwān*, ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī. Kairo 1955.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000312

Canard, Marius: *Chamil et Abdelkader.* Annales de l'Institut d'Études Orientales (AIEO) 14, Algier 1956, 231–256.

Caspar, Robert: *Traité de théologie musulmane.* Rom 1987, Bd. 1.

Parole de Dieu et langage humain en Christianisme et en Islam. Islamochristiana 6, 1980, 33–60.

Castagné, Joseph: *Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan.* In: L'Ethnographie (Paris), NS 46, 1951.

Catalogue of Mss. in the Köprülü Library. Vol. II. Istanbul 1406/1986.

Chittick, William C.: *Spectrums of Islamic Thought. Sa'īd al-Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness.* In: Lewisohn: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, 203–217.

Khwaja Khord's Treatise on the Gnostic. In: Sufi. A Journal on Sufism. The Magazine of Khaniqahi Nimatullahi. 5, 1990, 11.

Chodkiewicz, Michel: *Quelques aspects des techniques spirituelles dans la ṭarîqa Naqshbandiyya.* In: *Naqshbandis* 69–82.

Čihil maǧlis s. Simnānī.

Concordance et indices de la Tradition musulmane, ed. A.J. Wensinck u.a. Leiden 1936–88. 8 Bde.

Coppolani s. Depont.

Corbin, Henry: *En Islam iranien.* Paris 1971–72. 4 Bde.

Trilogie ismaélienne. Textes édités avec traduction française et commentaires. Bibliothèque Iranienne 9, Teheran-Paris 1961.

Molla Sadra Shirazi (980/1572–1050/1640): *Le Livre des Pénétrations métaphysiques* (Kitâb al-Mashâ'ir). Bibliothèque Iranienne 10, Teheran-Paris 1964.

Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi (Opera metaphysica et mystica II). Bibliothèque Iranienne 2, Teheran-Paris 1952.

L'Iran et la philosophie, Fayard 1990. Darin 147–183: *Le motif du voyage et du messager.*

Cordt, Hartwig s. Simnānī.

Currie, P.M.: *The Shrine and Cult of Mu'īn al-dīn Chishti of Ajmer.* Delhi Oxford University Press 1989.

Dānišpažūh, Muḥammad Taqī: *Catalogue Mss. Bibl. Centrale de l'Université de Téhéran.* Bd. 3, 1332/1953 ff.

s. Rīzī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000313

Dārāšukōh, Muḥammad: *Sakīnat ul-awliyā*, ed. Tārā Čand und Muḥammad Riḍā Ǧalālī-i Nā'īnī. Teheran 1344/1965.

Dawsarī, Ḥusayn s. Sirhindī: *Mu'arrab al-Maktūbāt.*

Al-asāwir al-'asǧadiyya fī l-ma'āṯir al-ḫālidiyya. Zitiert in *Anwār qudsiyya* 238–243 und *Baḥǧa saniyya* 92.

Eine Abhandlung mit nur punktlosen Buchstaben erwähnt von Dawsarī in *Ar-raḥma al-ḥābiṭa* 240, 4 (in: Sirhindī: *Mu'arrab al-Maktūbāt*).

Daw(w)ānī, Ǧalāl ad-dīn: *Risāla*, arab. Hs. der Universitätsbibliothek Basel M VI 102, 108a–115a.

Defrémery s. Ibn Baṭṭūṭa.

De/de Jong, Frederick/Frederik/Fred: *Khalwatiyya*, in EI².

Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe. Centres de gravité, signes de déclin et de renaissance. In: *Les ordres mystiques dans l'Islam*, 206–243.

Note sur les confréries soufies à Sri Lanka: In: *Les ordres mystiques dans l'Islam*, 135–137.

Mustafa Kamal al-Din al-Bakri (1688–1749). Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition? In: Nehemia Levtzion and John O. Voll: *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, New York 1987.

Deponт, Octave et Xavier Coppolani: *Les confréries religieuses musulmanes.* Algier 1897.

DeWeese, Devin: *The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia.* Iranian Studies 21, 1988, 45–83.

Dieterici, Fr.: *Thier und Mensch vor dem König der Genien. Ein arabisches Märchen aus den Schriften der Lauteren Brüder in Basra*, im Urtext herausgegeben. 2. Aufl., Leipzig 1881.

s. Landsberger, Julius.

s. Giese, Alma.

Digby, Simon: *The Naqshbandīs in the Deccan in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Century A. D.: Bâbâ Palangposh, Bâbâ Musâfir and Their Adherents.* In: *Naqshbandis* 167–207.

Dihḫudā, 'Alī Akbar: *Luġatnāma*, ed. Muḥammad Mu'īn u. a., Teheran 1325–41.

Dihlawī, Ġulām 'Alī 'Abdullāh: *Makātīb-i šarīfa*, ed. 'Abdulmaǧīd Aḥmad-i Sayfī-i Lāhawrī. Lith. 1371/Repr. Istanbul 1976.

Maqāmāt-i maẓhariyya (über Šams ud-dīn-i Ǧān-i ǧānān Maẓhar). Anschließend 147–192 Vita des Dihlawī, verfaßt von 'Abdulġanī b. Abī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000314

Sa'īd al-'Umarī (s. d.). Nach einer Lithographie der Druckerei Aḥmadī in Buchdruck gesetzt Istanbul 1989.

Dīwrīgī (Dīwrīkī) aš-Šāmī al-Ḥanafī al-Māturīdī an-Naqšbandī al-Ḫālidī, Ismā'īl b. 'Alī: *Tanḫīb* (?) *al-la'ālī fī tabyīn al-ma'ālī*. Ms. Göttingen, Cod. Ms. Arab. 259, 10b–52b.

Doutté, Edmond: *Notes sur l'Islâm maghribin. Les Marabouts*. Extrait de la Revue de l'Histoire des Religions, Tomes xl et xli. Paris 1900.

Dozy, R.: *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden 1881. 2 Bde.

Durar kāmina s. Ibn Ḥağar al-'Asqalānī.

EI=*Enzyklopaedie des Islām*. Leiden-Leipzig 1913–34. Und Ergänzungsband 1938.

EI²=*Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition. Leiden-Paris 1960 ff.

Eliade, Mircea: *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*. Deutsch von Inge Köck. Insel Verlag 1988.

Ende, Werner und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München 1984.

Ernst, Carl W.: *Eternal Garden. Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. State University of New York Press 1992.

van Ess, Josef: *Libanesische Miszellen*. WI NS 11, 1968, 225–27.

Libanesische Miszellen 6. WI NS 16, 1975.

Ethé, Hermann: *Neupersische Litteratur*, in Geigers und Kuhns *Grundriß der iranischen Philologie*, ii (Straßburg 1896–1904), 212–368.

Fähndrich, Hartmut: *Abhandlung über die Ansteckung von Qusṭā ibn Lūqā*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert. AKM xlviii, 2, Stuttgart 1987.

Farġānī, Muḥammad b. Aḥmad Sa'īd ud-dīn: *Manāhiğ ul-'ibād ilā l-ma'ād*. Istanbul 1988 (auf Grund der Ausgabe von Hüseyin Hilmi İstanbuli 1987). Näheres im hiesigen Textteil S. 55, Anm. 2.

Mašāriq ud-darārī. Šarḥ-i Tā'iyya-i Ibn-i Fāriḍ. Ed. Ǧalāl ud-dīn-i Āštiyānī, Mashad 1398/1978.

s. Scattolin.

Fawā'id ul-fu'ād s. Ḥasan-i 'Alā'-i Siǧzī.

Fawā'iḥ al-ǧamāl s. Meier, Fritz.

Fihrist-i nusḫahāy-i ḫaṭṭī-i fārsī s. Munzawī, Aḥmad.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000315

Fištālī, Abū Fāris ʿAbdalʿazīz b. Muḥammad: *Manāhil aṣ-ṣafā fī aḫbār al-mulūk aš-šurafā* (oder *fī maʾāṯir mawālīnā š-šurafā*), ed. ʿAbdallāh Gennūn, Tetuan 1964/ed. ʿAbdalkarīm Karīm, Rabat 1972.

Fletcher, Joseph: *Les «voies»* (ṭuruq) *soufies en Chine*. In: *Les ordres mystiques dans l'Islam* 13–26.

Flügel, Gustav: *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*. Wien 1865–1867. 3 Bde.

Friedmann, Yohanan: *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Story of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal-London 1971.
Qiṣṣat Shakarwatī Farmāḍ. In: Israel Oriental Studies 5, 1975, 233–258.
The Naqshbandīs and Awrangzēb: a Reconsideration. In: *Naqshbandis* 209–220.

Furūzānfar, Badīʿ uz-zamān: *Saʿdī wa Suhrawardī*. In: Taʿlīm u tarbiyat 7, 1316, Nr. 11–12, 704–706.

Fuyūḍāt ḫālidiyya s. Ṣāḥibzāda, Muḥammad Asʿad.

Gaborieau, Marc: *Les ordres mystiques dans le sous-continent indien*. In: *Les ordres mystiques dans l'Islam* 105–134.
Les protestations d'un soufi indien contemporain contre trois interprétations récentes du Shaikh Aḥmad Sirhindī. In: *Naqshbandis* 237–267.
s. *Naqshbandis* (ed.).

GAL Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*², Leiden 1943–1949. 2 Bde. (Seitenzahlen der 1. Auflage am Rand sind maßgebend).

GAL S Supplementbände zu GAL. Leiden 1937–1942. 3 Bde.

Ğalāl-i Harawī: *Risāla-i rāhnumāy-i ʿuqdagušāy*, ed. Marijan Molé. Farhang-i Īrānzamīn 6, 1339, 285–293.

Ğām-i Ğahānnumāy. Anonyme persische Übersetzung des *Taḥṣīl* des Avicennaschülers Bahmanyār b. Marzbān. Ed. ʿAbdullāh-i Nūrānī und Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh. Teheran 1362.

Ğāmī, ʿAbdurraḥmān: *Nafaḥāt ul-uns min ḥaḍarāt il-quds*, ed. Maḥmūd-i ʿĀbidī. Teheran 1370.
Salāmān u Absāl, ed. ʿAbdu 'l-Ḳādir-e-Sarfarāz. Bombay 1936/in *Haft awrang* 311–364.
Tuḥfat ul-aḥrār, ed. Forbes Falconer. London 1848/in *Haft awrang* 366–443.
Subḥat ul-abrār, lith. Teheran 1313/in *Haft awrang* 445–576.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000316

Maṯnawī-i Haft awrang, ed. Āqā Murtaḍā Mudarris-i Raḍawī. Teheran 1337.

Lawāmiʿ (Kommentar zu Ibn al-Fāriḍ *Ḫamriyya*).

Silsilat uḏ-ḏahab. In: *Haft awrang* 2–183.

Šawāhid un-nubuwwa li-taqwiyat yaqīn ahl il-futuwwa. Zitiert von ʿAlī Aṣġar-i Ḥikmat.

s. Molé, Marijan: *Naqšbandiyyāt* 1, 2.

s. Ḥikmat, ʿAlī Aṣġar.

Gammer, Moshe: *Muslim Resistance to the Tsar. Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan.* London 1994.

Garcin de Tassy: *L'islamisme d'après le Coran. L'enseignement doctrinal et la pratique. Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde d'après les ouvrages hindoustanis*². Paris 1874.

s. ʿAṭṭār.

Ǧawāhir muḍiyya s. Ibn Abī l-Wafāʾ.

Ǧawāmiʿ ul-kalim s. Gēsūdarāz.

Ǧazūlī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Sulaymān: *Dalāʾil al-ḫayrāt wa-šawāriq al-anwār fī ḏikr aṣ-ṣalāh ʿalā n-nabī al-muḫtār.* Viele Drucke.

Ġazzālī, Aḥmad: *Sawāniḥ/Aḥmad Ghazzālī's Aphorismen über die Liebe*, hg. von Hellmut Ritter, Bibliotheca Islamica 15, Leipzig 1942/übersetzt und erläutert von Richard Gramlich: *Ahmad Ghazzali: Gedanken über die Liebe*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Wiesbaden 1976.

Maǧmūʿa-i āṯār-i fārsī-i Aḥmad-i Ġazzālī, hg. von Aḥmad-i Muǧāhid, Teheran 1358.

Gēsūdarāz (Gīsūdirāz), Ṣadr ud-dīn Abū l-Fatḥ Sayyid Muḥammad-i Ḥusaynī: *Maǧmūʿa-i yāzdah rasāʾil* (sic), ed. Sayyid ʿAṭā Ḥusayn. Lith. Hyderabad-Deccan 1320. Darin *Risāla-i aḏkār-i čištiyya*, 121–133.

Asmār ul-asrār, ed. Sayyid ʿAṭā Ḥusayn. Lith. Hyderabad-Deccan 1341.

Ḫātima, ed. Sayyid ʿAṭā Ḥusayn. Lith. Hyderabad-Deccan 1356.

Ǧawāmiʿ ul-kalim, gesammelt von Sayyid Ḥusayn al-maʿrūf bi-Sayyid Muḥammad Akbar-i Ḥusaynī. Ed. Muḥammad Ḥāmid-i Ṣiddīqī. Lith. Cawnpore 1356.

Gibb, H.A.R. s. Ibn Baṭṭūṭa.

Giese, Alma: *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen.* Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra. Aus dem Arabischen über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000317

setzt mit Einleitung und Anmerkungen. Hamburg 1990 (Philosophische Bibliothek 433).

Goldziher, Ignaz: *Zauberelemente im islamischen Gebet.* In: Carl Bezold (Hrsg.): *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag,* Gießen 1906, 1, 303–329.

Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden 1920.

Gölpinarli, Abdülbâki: *Yüz soruda tasavvuf,* Istanbul 1969/persisch von Tawfīq H. Subḥānī: *Taṣawwuf dar yakṣad pursiš u pāsuḫ,* Teheran 1969.

Graf, Georg: *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjâ ibn ʿAdî.* Münster 1910. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Hrsg. Clemens Baeumker. Bd. VIII. Heft 7.

Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre.* AKM XXXVI, 2–4, Wiesbaden 1976.

Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Freiburger Islamstudien, hg. von Hans Robert Roemer, Bd. x. Wiesbaden 1984.

Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders. Freiburger Islamstudien, hg. von Hans Robert Roemer, Bd. XI. Wiesbaden 1987.

s. Ġazzālī, Aḥmad.

s. Suhrawardī.

s. Qušayrī.

s. Sarrāǧ.

Gross, Jo-Ann: *Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of a Political and Religious Authority.* In: *Naqshbandis* 109–121.

Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karāmāt *Stories of Khwāja ʿUbaydullāh Aḥrār.* In: Lewisohn: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism,* 159–171.

Ġuǧduwānī, ʿAbdulḫāliq

s. *Maqāmāt-i ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī.*

s. *Risāla-i Ṣāḥibiyya.*

Guitton, Jean, Grichka und Igor Bogdanov: *Gott und die Wissenschaft. Auf dem Weg zum Metarealismus.* Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. 1992 [Original: *Dieu et la science. Vers le métaréalisme.* Éditions Grasset et Fasquelle, Paris 1992²].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000318

Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh-i Dihlawī s. Dihlawī.

Ġulām Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-asfiyā*. Lith. Cawnpore 1894. 2 Bde.

Gul-Badan Begam: *The History of Humāyūn* (Humāyūn-nama). Translated and reproduced in the Persian from the only known MS. of the British Museum by Annette S. Beveridge. London 1902.

Ǧullābī-i Huǧwīrī, ʿAlī b. ʿUṯmān: *Kašf ul-maḥǧūb*, ed. Valentin Shukovski. Leningrad 1926/Repr. Teheran 1336.

The Kashf al-maḥjúb. The Oldest Persian Treatise on Ṣúfiism. Translated from the Text of the Lahore Edition, Compared with Mss. in the India Office and British Museum. New Edition by Reynold A. Nicholson. London 1936. Originally Published as Vol. xvii of the Gibb Memorial Series.

Ǧunayd aš-Šīrāzī, Muʿīn ad-dīn Abū l-Qāsim: *Šadd al-izār fī ḥaṭṭ al-awzār ʿan zuwwār al-mazār*. Ed. Muḥammad-i Qazwīnī. Teheran 1328.

Ġuzūlī, ʿAlāʾ ad-dīn ʿAlī b. ʿAbdallāh al-Bahāʾī: *Maṭāliʿ al-budūr fī manāzil as-surūr*. Kairo 1299–1300. 2 Bde.

ter Haar, Johan G.J.: *The Naqshbandī Tradition in the Eyes of Aḥmad Sirhindī*. In: *Naqshbandis* 83–93.

The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order. In: Lewisohn: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, 311–321.

Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564–1624) as Mystic. Publicaties van het Oosters Instituut. Leiden 1992.

Ḥadāʾiq wardiyya s. Ḥānī al-Ḥālidī, ʿAbdalmaǧīd.

Ḥadīqa nadiyya s. Muḥammad b. Sulaymān al-Ḥanafī al-Baġdādī.

Hadiyyat al-ʿārifīn. Asmāʾ al-muʾallifīn wa-āṯār al-muṣannifīn. Verfaßt von Ismāʿīl Bāšā al-Baġdādī. Istanbul 1951–1955. 2 Bde.

Hakim, Halkawt: *Mawlānā Khālid et les pouvoirs*. In: *Naqshbandis* 361–370.

La confrérie des Naqshbandis au Kurdistan au xixe siècle. Thèse de doctorat de 3e cycle. Paris 1983. Unbereinigte Dissertation im Manuskript. Kopie.

Ḥālāt u suḫanān-i šayḫ Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr-i Mayhanī, von Abū Rawḥ Luṭfullāh b. Abī Saʿīd Saʿd. Ed. Īraǧ-i Afšār. Teheran 1341.

Ḫālid, Ḍiyāʾ ad-dīn an-Naqšbandī al-Muǧaddidī: *Risālat ar-rābiṭa/Risāla fī iṯbāt ar-rābiṭa*. Hs. der Staatsbibliothek Berlin, Ms. or. oct. 2762 (unpaginierte Sammelhs., 6 Blatt)/Hs. Göttingen, Cod. Arab. 259, 1b–10a

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000319

(vollständig vokalisiert). Verschiedentlich gedruckt. Enthalten in ʿAbdalmaǧīd al-Ḫānīs *Ḥadāʾiq wardiyya*, 295, 7–297, apu., und in Ṣāḥībzādas *Buġyat al-wāǧid fī maktūbāt Mawlānā Ḫālid*, o.O. 1335, 72–79 (4. Brief).

Hamadānī, ʿAbduṣṣamad: *Baḥr ul-maʿārif*, Tabrīz 1293.

Ḫānī, Qāsim b. Ṣalāḥ ad-dīn (gest. 1109/1697): *As-sayr wa-s-sulūk ilā malik al-mulūk*. Benutzt in Ṣāḥibzādas *Buġyat al-wāǧid*.

Ḫānī al-Ḫālidī an-Naqšbandī (gest. 1318/1900), ʿAbdalmaǧīd b. Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbdallāh: *Al-ḥadāʾiq al-wardiyya fī ḥaqāʾiq aǧillāʾ an-naqšbandiyya*. Maṭb. Muḥammad Muṣṭafā 1308/1890 /Repr. Damaskus o.J.

As-saʿāda al-abadiyya fī-mā gāʾa bihī n-naqšbandiyya. Hs. in Offset Istanbul 1982, 1–48. Das Bändchen enthält weiter die *Ḥadīqa nadiyya* des Muḥammad b. Sulaymān al-Baġdādī, dann *Al-ḥuǧaǧ al-bayyināt fī ṯubūt al-istiʿāna min al-amwāt* des Abū l-Asfar ʿAlī Muḥammad al-Balḫī, u.a. (*Saʿāda abadiyya* wird oft fälschlich Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Ḫānī, dem Großvater des wahren Verfassers, zugeschrieben; so auch von Brockelmann GAL S 2, 774, nach Sarkīs 1, 818. Ebenso ging es *Ḥadāʾiq wardiyya*).

Ḫānī al-Ḫālidī, Muḥammad b. ʿAbdallāh (b. Muṣṭafā) (gest. 1279/1862): *Al-bahǧa as-saniyya fī ādāb aṭ-ṭarīqa al-ʿaliyya al-ḫālidiyya an-naqšbandiyya* (verf. 1253/1837). Kairo 1319/1901.

Ḫaqqī, Ismāʿīl: *Rūḥ al-bayān*. Dār aṭ-ṭibāʿa al-ʿāmira 1285. 4 Bde.

Haraldsson, Erlendur: *Sai Baba — ein modernes Wunder*. Deutsch. Freiburg im Breisgau ²1988.

Harawī s. Ǧalāl-i Harawī.

Hartmann, Martin: *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen* Bd. 1, I–X. Berlin 1899–1905. 1 Bd. bestehend aus 10 Teilen (1905).

Ḥasan-i ʿAlāʾ-i Siǧzī maʿrūf ba Ḫwāǧa Ḥasan-i Dihlawī: *Fawāʾid ul-fuʾād*, ed. Muḥammad Laṭīf Malik. Lith. Lahore 1966.

Hasrat, Bikrama Jit: *Three Little Known Works of Dara Shukoh*. Islamic Culture XXV, 1951, 52–72.

Ḫaṭīb Baġdādī s. *Tārīḫ Baġdād*.

Ḫātima s. Gēsūdarāz.

Ḫazīnat ul-asfiyā s. Ġulām Sarwar-i Lāhawrī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000320

Hegel, Georg Wilhelm: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion*. Hg. von Walter Jaeschke, in: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 5, Hamburg 1984.

van Henten, J.W. u.a.: *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Leiden 1989. Studia Post-Biblica Vol. 38.

Ḥikmat, ʿAlī Aṣġar: *Ǧāmī, mutaḍammin-i taḥqīqāt-i dar tārīḫ-i aḥwāl u āṯār-i manẓūm u manṯūr-i ḫātima-i šuʿarā Nūr ud-dīn ʿAbdurraḥmān-i Ǧāmī*. Teheran 1320.

Ḥilmī, Ḫvācezāde Aḥmed: *Ḥadīḳat ül-evliyā, (silsilet-i meşāyiḫ-i naḳşibendiyye)*, Istanbul 1318.

Hinz, Walther s. Barthold.

Hoch, Erna M.: *Devāna*. In: The Human Context 7, 1975, 593–600.
Sources and Resources. A Western psychiatrist's search for meaning in the ancient Indian scriptures. Zürich 1991. In der Reihe Konkrete Fremde. Studien zur Erforschung und Vermittlung anderer Kulturen, 9.

Houdas=El-Bokhârî: *Les traditions classiques traduites de l'arabe avec notes et index* par O. Houdas (et W. Marçais). Paris 1903–14. 4 Bde.

Hourani, Albert: *Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order*. In: S.M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday. Columbia 1972, 89–103.

Ḫuldābādī, Rukn ud-dīn b. ʿImād ud-dīn Dabīr-i Kāšānī: *Šamāʾil ul-atqiyā*. Lith. Hyderabad-Deccan 1347.

Humāʾī, Ǧalāl ud-dīn: *Mawlawīnāma. Mawlawī či mī-gūyad? ʿAqāʾid wa afkār-i Mawlānā Ǧalāl ud-dīn Muḥammad-i Mawlawī*. Teheran 2536 /1977. 2 Bde.

Ḥusaynī, Sayyid Muḥammad Akbar: *Ǧawāmiʿ ul-kalim* s. Gēsūdarāz.

Ḥusaynī-i Sādāt (-i Hirawī), Mīr: *Ṭarab ul-maǧālis*, ed. ʿAlīriḍā Muǧtahidzāda. Teheran 1352.

Ḥüsey(i)n(-i) Ḥamdī b. Ḥüsey(i)n: *Ḥasbiḥāl as-sālik fī aqwam* (so zu lesen statt *aqwām*) *al-masālik* (türk.). Lith. o.O. 1287 (?)/1870 (?).

Ibn Abī l-Wafāʾ al-Qurašī al-Ḥanafī, ʿAbdalqādir b. Muḥammad: *Al-ǧawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*. Ed. ʿAbdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw. Kairo 1978–79, 1–3 (alles Erschienene).

Ibn al-ʿArabī: *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Abū l-ʿIlā ʿAfīfī. Kairo 1946.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000321

Al-futūḥāt al-makkiyya, ed. ʿUṯmān Yaḥyā, Kairo 1972–1988. 12 Bde. (alles Erschienene, enthält die ersten 73 „Kapitel" des Gesamtwerks).

Ibn ʿAṭāʾallāh as-Sikandarī: *Miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ*. Am Rand von Šaʿrānīs *Laṭāʾif al-minan*. Kairo 1357, 2, 89–234 /selbständig gedruckt Kairo 1332.

Ibn al-Aṯīr: *Al-lubāb fī tahḏīb al-Ansāb*. Beirut o.J. 3 Bde.

Ibn Baṭṭūṭa: *Voyages d'Ibn Batoutah*, ed. C. Defrémery et B.R. Sanguinetti. Texte arabe, accompagné d'une traduction. Paris 1877–93. 4 Bde./*The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, transl. H.A.R. Gibb. Cambridge 1956–71. 3 Bde.

Ibn al-Fuwaṭī al-Baġdādī, ʿAbdarrazzāq: *Al-ḥawādiṯ al-ǧāmiʿa wa-t-taǧārib an-nāfiʿa fī l-miʾa as-sābiʿa*. Bagdad 1351.

Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, Šihāb ad-dīn Aḥmad b. ʿAlī: *Ad-durar al-kāmina fī aʿyān al-miʾa aṯ-ṯāmina*. Hyderabad-Deccan 1348–50. 4 Bde.

Ibn al-Ḥāǧǧ, Muḥammad b. Muḥammad: *Al-mudḫal*. Kairo 1929. 4 Teile in 2 Bänden.

Ibn Khaldûn: *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. Bollingen Foundation 1958. 3 Bde.

Ibn al-Mulaqqin, ʿUmar b. ʿAlī b. Aḥmad al-Miṣrī: *Ṭabaqāt al-awliyāʾ*, ed. Nūr ad-dīn Šurayba. Kairo 1973.

Ibn Taymiyya: *Qāʿida fī l-muʿǧizāt*. In: Ibn Taymiyya: *Maǧmūʿat ar-rasāʾil wa-l-masāʾil*. Kairo 1341–49. 5 Teile.

Ibn al-Walīd, Ḥusayn b. ʿAlī b. Muḥammad: *Risālat al-mabdaʾ wa-l-maʿād*. In: Corbin: *Trilogie ismaélienne*.

Ibrāhīm Faṣīḥ al-Ḥaydarī: *Al-maǧd at-tālid fī manāqib ḥaḍrat Mawlānā Ḫālid*. Zitiert in *Nūr al-hidāya*.

IFAO Institut Français d'Archéologie Orientale.

ʿIrāqī, Faḫr ud-dīn Ibrāhīm-i Hamadānī: *Kulliyyāt*, ed. Saʿīd-i Nafīsī, Teheran 1335.

The Song of Lovers (ʿUshshāq-nāma) by ʿIrāqī, edited and translated into English verse by Arthur J. Arberry. Humphrey Milford Oxford University Press 1939. Islamic Research Association No. 8.

Isfarâyinî, Nûruddîn Abdurrahmân: *Kâshif al-Asrâr*. Texte persan publié avec deux annexes, une traduction et une introduction par Hermann Landolt. Teheran 1980 (McGill University)/2. Auflage *Le révélateur des*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000322

mystères. Kâshif al-Asrâr. Texte persan publié avec deux annexes, traduction et étude préliminaire par Hermann Landolt. Verdier 1986.

s. Landolt.

İslâm Ansiklopedisi, İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biografya Lugati, Istanbul. 13 Bde.

Ismāʿīl Bāšā al-Baġdādī s. *Hadiyyat al-ʿārifīn.*

s. *Keşf-el-zunun zeyli.*

Israeli, Raphael: *The Naqshbandiyya and Factionalism in Chinese Islam.* In: *Naqshbandis* 575–587.

Ivanow, W.: *A Guide to Ismaili Literature.* London 1933.

ʿIwaḍ-i Buḫārī, Muḥammad: *Tarǧuma-i ṭālibīn wa īḍāḥ-i sālikīn*, ed. Marijan Molé. Farhang-i Īrānzamīn 8, 1339/1960, 1–61.

ʿIzzī Teşrīfātī, Süleymān s. *Anīs uṭ-ṭālibīn.*

Jaynes, Julian: *Der Ursprung des Bewußtseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche.* Deutsch von Kurt Neff. Rowohlt 1988.

Kadkanī, Muḥammad Riḍā Šafīʿī s. *Asrār ut-tawḥīd.*

Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā: *Muʿǧam qabāʾil al-ʿarab al-qadīma wa-l-ḥadīṯa.* Beirut 1968. 3 Bde.

Muʿǧam al-muʾallifīn. Tarāǧim muṣannifī l-kutub al-ʿarabiyya. Damaskus 1957–61/Beirut 1986. 17 Bde.

Kara, Mustafa: *Molla Ilâhî: un précurseur de la Nakşibendiye en Anatolie.* In: *Naqshbandis* 303–329.

Karbalāʾī, Ḥusayn: *Rawḍāt ul-ǧinān wa ǧannāt ul-ǧanān*, ed. Ǧāʿfar-i Sulṭān ul-qurrāʾī, Teheran 1344–1349. 2 Bde.

Kāšifī, Faḫr ud-dīn ʿAlī b. Ḥusayn-i Wāʿiẓ: *Rašaḥāt ʿayn il-ḥayāt*, ed. ʿAlī Aṣġar-i Muʿīniyān. Teheran 2536/1977. 2 Bde.

Kâtib Çelebi s. *Keşf-el-zunun.*

Kattānī s. Kittānī.

Keşf-el-zunun, von Kâtib Çelebi/Hacı Halfa, ed. Yaltkaya und Kilisli Rifat Bilge. Istanbul 1941–43. 2 Bde.

Keşf-el-zunun zeyli, von Baġdatlı İsmail Paşa/Ismāʿīl Bāšā al-Baġdādī. Istanbul 1945–47. 2 Bde.

Khoury, Raif Georges: *Kalif, Geschichte und Dichtung: Der jemenitische Erzähler ʿAbīd Ibn Šarya am Hofe Muʿāwiyas.* Zeitschrift für arabische Linguistik 25, 1993, 204–218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000323

Kindī, Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq: *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya*, ed. Muḥammad ʿAbdalhādī Abū Rīda. Kairo 1950. 2 Bde.

Sendschreiben al-Kindīs über das Wesen des Schlafes und des Traumes, nach der Hs. Aya Sofya 4832, 8bis a–10 a, übersetzt von Hellmut Ritter. Durchschlag des getippten Ms. in meinem Besitz. Das arabische Original im Druck Abū Rīdas 1, 293–311.

Kišmī, Muḥammad Hāšim: *Barakāt-i aḥmadiyya*, nām-i dīgar *Zubdat ul-maqāmāt*. Lith. Cawnpore 1307/Offset Istanbul 1397/1977 (mit Nachträgen aus der Hs. Fatih 1317).

Kitāb al-Ḥādimī. Zitiert in *Mawāhib sarmadiyya*. Hiervor im Textteil S. 135.

Kittānī, ʿAbdalḥayy b. ʿAbdalkabīr al-Ḥasanī al-Idrīsī al-Fāsī: *Fihris al-fahāris wa-l-aṯbāt wa-muʿğam al-maʿāğim wa-l-mašyaḫāt wa-l-musalsalāt*. Fes 1346–47. 2 Bde. — Ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut 1982–86. 3 Bde. (Bd. 3 Indices).

Kittānī, Muḥammad al-Bāqir: *Tarğamat aš-šayḫ Muḥammad al-Kittānī aš-Šahīd*, o. O. 1962.

Köprülü s. Catalogue.

Kraus, Werner: *Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia*. In: *Naqshbandis* 691–706.

Kubrā, Naǧm ad-dīn: *Risāla-i fārsī As-sāʾir ul-ḫāʾir*, ed. Masʿūd-i Qāsimī. Teheran 1361.

s. Meier, Fritz.

s. Molé, Marijan.

Kumušḫānalī (Gümüşhanelī)/Kumušḫānawī (Gümüşhanevī), Aḥmad Ḍiyāʾ ad-dīn: *Ğāmiʿ al-uṣūl*. Kairo 1328.

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî sempozyum bildirileri, hg. von İlim kültür ve sanat vakfı: Tasavvuf kültürünü araştırma enstitüsü. Istanbul 1992.

Kurdī al-Irbilī aš-Šāfiʿī an-Naqšbandī, Muḥammad Amīn (gest. 1332/1914): *Al-mawāhib as-sarmadiyya fī manāqib an-naqšbandiyya*. Kairo 1329.

Tanwīr al-qulūb fī muʿāmalat ʿallām al-ġuyūb, ed. Naǧm ad-dīn Amīn al-Kurdī. Kairo 1372.

Kutubī, Muḥammad b. Šākir: *Fawāt al-Wafayāt wa-ḏ-ḏayl ʿalayhā*. Ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut 1973–74. 5 Bde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000324

Laknawī, Abū l-Ḥasanāt Muḥammad ʿAbdalḥayy: *Iqāmat al-ḥuǧǧa anna l-iktār fī t-taʿabbud laysa bi-bidʿa*, ed. Abū l-Fattāḥ Abū Ġudda, Aleppo 1966.

Landolt, Hermann: *Correspondance spirituelle échangée entre Nuroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple ʿAlaoddawleh Semnani (ob. 736 /1336).* Bibliothèque Iranienne 21, Teheran-Paris 1972.

s. Isfarâyinî, Nûruddîn Abdurrahmân.

Landsberger, Julius: *Iggereth Baale Chajjim. Abhandlung über die Thiere von Kalonymos ben Kalonymos oder Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier vor dem Gerichtshofe des Königs der Genien, ein arabisches Märchen*, nach Vergleichung des arabischen Originals aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen. Darmstadt 1882.

s. Dieterici, Fr.

Le Châtelier, A.: *Les confréries religieuses du Hedjas.* Paris 1887.

Le Gall, Dina: *Missionaries, pilgrims and refugees: the early transmission of the Naqshbandiyya to the Ottoman lands.* In: Hassan Elboudrari (ed.): *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam.* Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 1993, 225–240.

Lemercier-Quelquejay, Chantal: *Les tariqat au Caucase du Nord.* In: *Les ordres mystiques dans l'Islam* 37–48.

s. Bennigsen.

Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle. Travaux publiés sous la direction de A. Popovic et G. Veinstein. Paris 1986.

Levtzion, Nehemia and John O. Voll: *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam.* New York 1987.

Lewisohn, Leonard (ed.): *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism.* London-New York 1992.

Lombard, Denys: *Les* tarékat *en Insulinde.* In: *Les ordres mystiques dans l'Islam* 139–163.

Maʿārif. Philosphisch-historische Zeitschrift in persischer Sprache. Erscheint dreimal jährlich, 1363 š./1984. Iran University Press, 85 Park Avenue, Tehran 15134.

Mabdaʾ u maʿād s. Sirhindī und auch Ibn al-Walīd.

Madelung, Wilferd: *Khōdja* EI².

Ismāʿīliyya EI².

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000325

Makātīb-i šarīfa s. Dihlawī, Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh.

Maktūbāt-i saʿīdiyya s. Muḥammad Saʿīd b. Aḥmad-i Fārūqī-i Sirhindī.

Maʿmar b. Aḥmad b. Ziyād al-Iṣfahānī, Abū Manṣūr: *Al-minhāǧ bi-šāhid as-sunna wa-nahǧ al-mutaṣawwifa wa-l-masāʾil wa-l-waṣiyya*, Hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī (Schiras) Nr. 83, 200–210.

Nahǧ al-ḫāṣṣ, Hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī Nr. 83, 117–129.

s. *Adab al-mulūk.*

s. Pūrǧawādī.

s. Meier: *Ein wichtiger handschriftenfund zur ṣūfik.*

s. Radtke: *Adab al-mulūk.*

Maqālāt-i Šams s. Šams-i Tabrēzī.

Maqāmāt-i ʿAbdulḫāliq-i Ġuǧduwānī wa ʿĀrif-i Rēwgarī, ed. Saʿīd-i Nafīsī. Farhang-i Īrānzamīn 2, 1333/1954, 1–18.

Maqāmāt-i maẓhariyya s. Dihlawī, Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh.

Maqqarī, Šihāb ad-dīn Aḥmad b. Muḥammad: *Azhār ar-riyāḍ fī aḫbār ʿIyāḍ*, ed. Muṣṭafā s-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī, ʿAbdalḥafīẓ Šalabī. Kairo 1939–42. 3 Bde.

Massignon, Louis: *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien.* Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, No 7. Tours 1934.

Maʿṣūmʿalī Šāh: *Ṭarāʾiq ul-ḥaqāʾiq.* Lith. Teheran 1319/1901.

Maṯnawī-i maʿnawī=The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí, ed. and transl. Reynold A. Nicholson. London 1925–1940. Gibb Memorial Series, NS IV, 1–8.

Mawāhib sarmadiyya s. Kurdī al-Irbilī.

Maybudī, Abū l-Faḍl Rašīd ud-dīn: *Kašf ul-asrār wa ʿuddat ul-abrār, maʿrūf ba-Tafsīr-i Ḫwāǧa ʿAbdullāh-i Anṣārī.* Ed. ʿAlī Aṣġar-i Ḥikmat. Teheran 1331–1338. 10 Bde.

Meier, Fritz: *Die Schriften des ʿAzīz-i Nasafī.* WZKM 52, 1953, 125–182.

Der Derwischtanz. Versuch eines Überblicks. Asiatische Studien 8, 1954, 23–52.

Die Welt der Urbilder bei Ali Hamadani (gest. 1385). Eranos-Jahrbuch XVIII, Zürich 1950, 115–172.

Ein Knigge für Sufi's. RSO 32, 1957, 485–524.

Die Fawāʾiḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000326

n. Chr. Herausgegeben und erläutert. Akad. Wiss. Lit., Orient. Kommission Bd. IX. Wiesbaden 1957.

Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik. Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo (1970). Rom 1971, 545–570.

Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr (357–440/967–1049). Wirklichkeit und legende. Acta Iranica 11. Leiden 1976.

Ein briefwechsel zwischen Šaraf ud-dîn-i Balḫî und Maǧd ud-dîn-i Baġdâdî. In: *Mélanges offerts à Henry Corbin*, ed. Seyyed Hossein Nasr. Teheran 1977, 321–356.

Das sauberste über die vorbestimmung. Ein stück Ibn Taymiyya. Saeculum XXXII, 1981, 74–89.

Aussprachefragen des älteren neupersisch. Oriens 27–28, 1981, 70–176.

Almoraviden und marabute. WI NS 21, 1983, 80–163.

Die segenssprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte. ZDMG 136, 1986, 364–401.

Bemerkungen zu einem grossen buch. Der Islam 65, 1988, 282–300.

Der unbekannte schriftsteller al-Muwaffaq al-Ḫāṣī. Der Islam 63, 1989, 311–330.

Bahāʾ-i Walad. Grundzüge seines lebens und seiner mystik. Acta Iranica 27. Leiden 1989.

Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitseifer bei den muslimen. Oriens 32, 1990, 1–49.

Kundgebungen an und hinter der front zwischen muslimen und christen. In Scarcia Amoretti, Biancamaria e Lucia Rostagno (ed.): *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani.* Rom 1991, 1, 305–325.

(Die meisten Aufsätze dieser Liste sind zu finden auch in *Bausteine I–III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft von Fritz Meier.* Hg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. Beiruter Texte und Studien 53a–c. Istanbul-Stuttgart 1992)

Michaux Bellaire, Ed.: *L'enseignement indigène au Maroc.* RMM 15, 1911, 422–452.

Quelques tribus de montagne de la région du Habt. Archives Marocaines 17, 1911, 1–539.

Michon, Jean-Louis: *L'autobiographie* (Fahrasa) *du soufi marocain Aḥmad ibn ʿAǧība (1747–1809).* Arabica 15–16, 1968–69.

MIDEO Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000327

Miftāḥ al-maʿiyya des ʿAbdalġanī an-Nābulusī, Kommentar zur *Tāǧiyya* des Tāǧ ad-dīn b. Zakariyyā l-ʿUṯmānī al-Abšamī, zitiert in *Baḥǧa saniyya, Ḥadāʾiq wardiyya* u. a.

Molé, Marijan: *Naqšbandiyyāt. I. Quelques traités naqshbandis. 1. Risāla-i rāhnumāy-i ʿuqdagušāy* von Ǧalāl-i Harawī. *2. Suḫanān-i Ḫwāǧa-i Pārsā* von Ǧāmī *3. Intisāb-i ṭarīqa-i ʿaliyya-i naqšbandiyya. 4. Risāla-i murādān* von Ḫwāǧa Faḍl-i Aḥmad al-muštahir bi-Ṣāḥibzāda. *5. Risāla-i dīgar mansūba ba-Ṣāḥībzāda.* Farhang-i Īrānzamīn 6, 1337/1958, 273–323.

Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahā' al-dīn Naqshband. REI 1959, 35–66.

'Azizoddin Nasafi (VIIe/VIIIe siècle): *Le livre de l'Homme Parfait (Kitāb al-Insân al-Kâmil). Recueil de traités de soufisme persan.* Bibliothèque Iranienne 11. Teheran-Paris 1962.

Traités mineurs de Naǧm al-Dîn Kubrâ. Annales Islamologiques IV, 1963, 1–78.

s. ʿIwaḍ-i Buḫārī.

s. Ǧalāl-i Harawī.

Muʿarrab al-Maktūbāt s. Sirhindī.

Mudurnawī, ʿUṯmān b. Muṣṭafā: Titellose arabische Risāla („*Nubḏa*"), Hs. Göttingen 8° Cod. Ms. Arab. 144, 1b–27b. Reinschrift (Autograph?) vom Raǧab 1211/Januar 1797 (Mudurnawī ist Gentilicium von Mudurnu, das an einem rechten Zufluß zum Sakarya zwischen Göynük und Bolu liegt).

Muǧmal-i faṣīḥī, mu'allaf-i Faṣīḥ Aḥmad b. Ǧalāl ud-dīn Muḥammad-i Ḫwāfī, ed. Maḥmūd-i Farruḫ. Mašhad 1339–1341. 3 Bde.

Muḥammad ʿAlī-i Tabrīzī s. *Rayḥānat ul-adab.*

Muḥammad (Meḥmed) Bahā'üddīn Naḳşibendī: *Risāle-i bahā'iyye*, türk. Hs. der Universitätsbibliothek Basel M VI 102, 57a–59b.

Muḥammad Maʿṣūm b. Aḥmad-i Fārūqī-i Sirhindī: *Muntaḫabāt az Maktūbāt-i maʿṣūmiyya-i ḥaḍrat-i Ḫwāǧa Muḥammad Maʿṣūm.* Mit Anhang *Maslak-i Muǧaddid* in Urdu von Ṣāḥībzāda Miyān Ǧamāl Aḥmad Šarqpūrī, u. a. Lith. 1340/1921–22/Repr. Istanbul 1979.

Muḥammad Saʿīd b. Aḥmad-i Fārūqī-i Sirhindī: *Maktūbāt-i saʿīdiyya*, ed. ʿAbdulmaǧīd Aḥmad-i Sayfī. Lith. Lahore 1385/1965.

Muḥammad b. Sulaymān al-Ḥanafī al-Baġdādī: *Al-ḥadīqa an-nadiyya fī ādāb aṭ-ṭarīqa an-naqšbandiyya wa-l-baḥǧa al-ḥālidiyya.* Mit eingeschobenen Bemerkungen des Ṣāḥībzāda al-Ḫālidī an-Naqšbandī al-ʿUṯmā-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000328

nī, Muḥammad Asʿad b. Maḥmūd (s. d.). Am Rand von ʿUṯmān b. Sanad al-Wāʾilī an-Naǧdī: *Aṣfā l-mawārid*, Kairo 1313/1896.

Muḥibbī, Muḥammad al-Amīn b. Faḍlallāh: *Ḫulāṣat al-aṯar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿašar*, Kairo 1284. 4 Bde.

Muntaḫabāt az Maktūbāt-i maʿṣūmiyya s. Muḥammad Maʿṣūm b. Aḥmad-i Sirhindī.

Munzawī, Aḥmad: *Fihrist-i nusḫahāy-i ḫaṭṭī-i fārsī*. Teheran 1348 ff. Bd. 2.

Munzawī, ʿAlīnaqī: *Fihrist-i kitābḫāna-i Sayyid Muḥammad-i Miškāt*, 2, Teheran 1332.

Munzawī, ʿAlīnaqī und ʿAfīf-i ʿUsayrān: *Nāmahāy-i ʿAyn ul-quḍāt-i Hamadānī* [Bd. 1], Beirut 1969.

Murādī, Muḥammad Ḫalīl b. ʿAlī: *Silk ad-durar fī aʿyān al-qarn aṯ-ṯānī ʿašar*. Bulaq 1291–1301. 4 Bde.

Muslim: *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbdalbāqī. Kairo 1955–56. Zählung nach ʿAbdalbāqīs *Taysīr al-manfaʿa bi-kitābay Miftāḥ kunūz as-sunna wa-l-Muʿǧam al-mufahras li-alfāẓ al-ḥadīṯ an-nabawī*.

Muwaḥḥid, Muḥammad ʿAlī s. Šams-i Tabrēzī.

Muwaḥḥid, Ṣamad: *Maǧmūʿa-i āṯār-i šayḫ Maḥmūd-i Šabistarī/Šabustarī*. Teheran 1371.

Naǧm-i Rāzī (Dāya), Abū Bakr Muḥammad b. Šāhāwar: *Miṛṣād uḷ-ʿibād min al-mabdaʾ ilā l-maʿād*. Ed. Muḥammad Amīn-i Riyāḥī. Teheran 1352/ed. Ḥusayn al-Ḥusaynī-i Niʿmatullāhī, Teheran 1312.
Risāla-i ʿišq u ʿaql. Ed. Taqī-i Tafaḍḍulī. Teheran 1345/1966.

Nanji, Azim: *The Nizārī Ismāʿīlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. New York 1978.

Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman/Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order. Actes de la Table Ronde de Sèvres/Proceedings of the Sèvres Round Table, 2–4 mai/2–4 May 1985. Édités par Marc Gaborieau, Alexandre Popovic et Thierry Zarcone, publiés par l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul. Istanbul-Paris 1990. Varia Turcica XVIII.

Nasafī, ʿAzīz: *Kašf ul-ḥaqāʾiq*, ed. Aḥmad-i Mahdawī-i Dāmġānī. Teheran 1344.
Tanzīl ul-arwāḥ, Hs. Şehit Ali Paşa 1344.
s. Molé, Marijan.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000329

s. Meier, Fritz.

Našr-i dāniš. Zweimonatsschrift der Iran University Press in persischer Sprache. 85 Park Avenue, Tehran 15875–4748.

Nicholson, Reynold A. S. Sarrāǧ.

s. Ǧullābī.

s. *Maṯnawī-i maʿnawī.*

Niʿmatullāh-i Walī, Šāh: *Riḍwān ul-maʿārif il-ilāhiyya.* Lith. Teheran o. J.

s. Aubin, Jean.

Nizami, K. A.: *Some Aspects of Religion and Politics in the Thirteenth-Century India.* Bombay 1961.

Gīsū Darāz EI².

Naḳšḥbandiyya, III. (in Indien) in EI².

Niẓāmī-i ʿArūḍī-i Samarqandī, Aḥmad b. ʿUmar: *Čahār maqāla.* Ed. Muḥammad-i Qazwīnī. Neubearbeitet von Muḥammad-i Muʿīn. Teheran 1333/1955–57.

Norris, H. T.: *Ṣūfī Mystics of the Niger Desert. Sīdī Maḥmūd and the Hermits of Aïr.* Oxford 1990.

Novalis: *Fragmente.* Erste vollständige, geordnete Ausgabe. Herausgegeben von Ernst Kamnitzer. Dresden 1929.

O'Fahey, R. S.: *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, London 1990.

Olufsen, O.: *The Emir of Bokhara and his country. Journeys and studies in Bokhara.* Kopenhagen 1911.

Pārsā, Muḥammad: *Qudsiyya (Kalimāt-i Bahā' ud-dīn-i Naqšband)*, ed. Aḥmad-i Ṭāhirī-i ʿIrāqī, Teheran 1354/1975/*Risāla-i Qudsiyya*, ed. Malik Muḥammad Iqbāl, lith. Rawalpindi 1354/1975.

s. Molé, Marijan: *Naqšbandiyyāt* I, 2.

Paul, Jürgen: *Scheiche und Herrscher im Khanat Čaġatay.* Der Islam 67, 1990, 278–321.

Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert. In: Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, NF 13. Berlin 1991.

Hagiographische Texte als historische Quelle. Saeculum 41, 1990–91, 17–43.

Périer, Augustin: *Petits traités apologétiques de Yaḥyâ ben ʿAdî.* Texte arabe édité pour la première fois d'après les mss. de Paris, de Rome et de

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000330

Munich et traduit en français. Paris 1920. Revue de l'Orient Chrétien 20, 1920–21.

Peters, Rudolph: *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus.* In: W. Ende und U. Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, 91–131.

Popovic, Alexandre s. *Les ordres mystiques dans l'Islam.*

Pūrǧawādī, Naṣrullāh: *Šarḥ-i aḥwāl-i šayḫ Muḥammad-i Maʿšūq-i Ṭūsī.* Maʿārif 4, 1366, 353–382.

Sayr-i taḥawwulāt-i maʿnāy-i ʿišq. In: Našr-i dāniš 12, 1370/1992, 90–99.

Bāda-i ʿišq (2). In: Našr-i dāniš 12, 1370/1991–92, 4–18.

Du aṯar-i kūtāh az Abū Manṣūr-i Iṣfahānī: Kitāb al-minhāǧ wa Ḏikr maʿānī t-taṣawwuf. Maʿārif 6, 1368/1989–90, 235–283.

Masʾala-i taʿrīf-i alfāẓ-i ramzī dar šiʿr-i ʿāšiqāna-i fārsī. Maʿārif 8, 1370/1992, 240–277.

s. Maʿmar b. Aḥmad b. Ziyād al-Iṣfahānī, Abū Manṣūr.

Qandiyya, dar bayān-i mazārāt-i Samarqand. Ed. Īraǧ-i Afšār. Teheran 1334.

Qāsim-i Kātib: Titellose persische Schrift, Ms. o. 62, 6b–11b, der Genfer Universitätsbibliothek.

Qazwīnī, Zakariyyā: *Āṯār al-bilād*, ed. Ferdinand Wüstenfeld: *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie.* Zweiter Theil. Göttingen 1848.

Qudsiyya s. Pārsā.

Qummī, ʿAbbās: *Al-kunā wa-l-alqāb.* Naǧaf 1956.

Qušayrī, Abū l-Qāsim ʿAbdalkarīm b. Hawāzin: *Ar-risāla al-qušayriyya.* Kairo 1318/übers. von Richard Gramlich: *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum.* Freiburger Islamstudien, hg. von Hans Robert Roemer, Bd. XIII. Wiesbaden 1989.

Quṭb ud-dīn Maḥmūd b. Masʿūd aš-Šīrāzī: *Durrat ut-tāǧ li-ġurrat id-Dubāǧ*/arabische Übersetzung von Abū l-Faḍl Muḥammad b. Idrīs al-Bidlīsī: *Madāriǧ al-iʿtiqād.* Hier im Textteil S. 55, Anm. 2.

Radtke, Bernd: *Adab al-mulūk. Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert.* Herausgegeben und eingeleitet. BTS 37. Beirut-Stuttgart 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000331

Lehrer — Schüler — Enkel: Aḥmad b. Idrīs, Muḥammad ʿUṯmān al-Mīrġanī, Ismāʿīl al-Walī. Oriens 33, 1992, 94–132.

Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ: Das Buch vom Leben der Gottesfreunde. Ein Antwortschreiben nach Saraḫs. Ein Antwortschreiben nach Rayy. Erster Teil: Die arabischen Texte. Bibliotheca Islamica 35a. Beirut-Stuttgart 1992.

The Letters of Aḥmad Ibn Idrīs. General Editors Einar Thomassen and Bernd Radtke. London 1993.

Rašaḥāt ʿayn il-ḥayāt s. Kāšifī, Faḫr ud-dīn ʿAlī.

Rayḥānat ul-adab fī tarāǧim il-maʿrūfīn bi-l-kunya aw il-laqab, von Muḥammad ʿAlī-i Tabrīzī. Teheran 1328–1335. 6 Teile in 3 Bänden.

Rāzī, Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān: *Aʿlām an-nubuwwa.* Ed. Ṣalāḥ aṣ-Ṣāwī und Ġulāmriḍā Aʿwānī. Mit englischem Vorwort von Seyyed Hossein Nasr. Teheran 1977.

REI Revue des Etudes Islamiques.

Reinert, Benedikt: *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik.* Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam". NF3. Berlin 1968.

Revue de l'Orient Chrétien (Paris).

Riḍā, Muḥammad Rašīd *Fatāwā l-imām Muḥammad Rašīd Riḍā.* Ed. Ṣalāḥ ad-dīn al-Munaǧǧid und Yūsuf Q. Ḥūrī. Beirut 1970, Bd. 2, 1970, Nr. 256, S. 664–679, und Nr. 274, 720–723. Aus Al-manār 11, 1908, 504–515, und 12, 1909, 102–104.

Fuṣūl min tarǧamatī manqūl min kitāb al-Manār wa-l-Azhar. In: Al-manār 33, 1351/1952, 353–369.

Riḥla ʿayyāšiyya oder *Mā' al-mawā'id*, von Abū Sālim al-ʿAyyāšī (gest. 1090/1679). Lith. Fes 1316/Repr. von Muḥammad Ḥaǧǧī, Rabat 1977. 2 Bde.

Rinn, Louis: *Marabouts et Khouan. Étude sur l'Islam en Algérie.* Algier 1884.

Risālat ar-rābiṭa s. Ḫālid, Ḍiyā' ad-dīn.

Risāla-i Ṣāḥibiyya, ed. Saʿīd-i Nafīsī. Farhang-i Īrānzamīn 1, 1332/1953, 70–101.

Ritter, Hellmut: *Das meer der seele. Mensch, welt und Gott in den geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār.* Leiden 1955/2. Aufl. 1978.

Philologika XI Maulānā Ǧalāladdīn Rūmī und sein Kreis. Der Islam 26, 1942, 116–158.

Djalāl al-dīn Rūmī EI².

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000332

s. Kindī.

Rīzī, Ismāʿīl b. Muḥammad: *Ḥayāt un-nufūs*, ed. Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh. Teheran 1369, 468–469.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas: *History of Sufism in India*. New Delhi, Repr. 1983–86. 2 Bde.

Shāh Walī-Allāh and His Times. A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India. Canberra 1980.

Sixteenth Century Naqshbandiyya Leadership in India. In: *Naqshbandis* 153–165.

RMM Revue du Monde Musulman.

Rosenthal, Franz: *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich-Stuttgart 1965.

Muslim Intellectual and Social History. A Collection of Essays. Variorum Hampshire 1990.

s. Ibn Khaldûn.

Rossabi, Morris, in *The Encyclopedia of Religion* 7, 385, s.v. Islam in China.

Rostagno, Lucia s. Scarcia Amoretti.

Rothen-Dubs, Ursula: *Allahs indischer Garten. Ein Lesebuch der Urdu-Literatur*. Frauenfeld 1989.

RSO Rivista degli Studi Orientali (Rom).

Ruspoli, Stéphane: *Notice sur les manuscrits naqshbandī du „Fonds Molé"*. In: *Naqshbandis* 57–61.

Refléxions sur la vie spirituelle des Naqshbandī. In: *Naqshbandis* 95–107.

Šabistarī s. Muwaḥḥid, Ṣamad.

Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab, von ʿAbdalḥayy b. al-ʿImād al-Ḥanbalī. Kairo 1350–51. 8 Bde.

Šadd al-izār s. Ǧunayd aš-Šīrāzī.

Saʿdī, Muṣliḥ ud-dīn: *Gulistān*, ed. Muḥammad ʿAli-i Furūġī. Teheran 1316.

Kulliyyāt-i Šayḫ-i Saʿdī, ed. Muḥammad ʿAlī-i Furūġī. Teheran 1337. Saʿdīs Gesamtwerke in der Rezension des ʿAlī b. Aḥmad b. Abī Bakr-i Bēsutūn/Bīsutūn.

s. Bacher, Wilhelm.

s. Bayer, E.A.

s. Arberry, A.J.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000333

s. Massé, Henri.
s. Ethé, Hermann.
s. Furūzānfar, Badīʿ uz-zamān.

Ṣadrā, Mullā/Ṣadr ad-dīn Muḥammad aš-Šīrāzī: *Al-ḥikma al-mutaʿāliya fī l-asfār al-arbaʿa*. Teheran, Dār al-maʿārif al-islāmiyya, 1378 ff.
s. Āštiyānī.
s. Corbin, Henry.

Šafīʿī-i Kadkanī s. *Asrār ut-tawḥīd*.

Saǧāwandī, Muḥammad b. Ṭayfūr al-Ġaznawī (gest. 560/1165): *ʿAyn al-maʿānī fī tafsīr as-sabʿ al-maṯānī*. Brockelmann GAL 1, 408/S 1, 724.

Saḫāwī, Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān: *Aḍ-ḍawʾ al-lāmiʿ li-ahl al-qarn at-tāsiʿ*. Kairo 1353–55. 12 Bde.

Ṣāḥibiyya s. *Risāla-i Ṣāḥibiyya*.

Ṣāḥibzāda, Muḥammad Asʿad b. Maḥmūd: *Nūr al-hidāya wa-l-ʿirfān wa-sirr ar-rābiṭa wa-t-tawaǧǧuh wa-ḥatm al-ḫwāǧagān*. Beendet 1305/1887. Kairo 1311/1894.

Al-fuyūḍāt al-ḫālidiyya wa-l-manāqib aṣ-ṣāḥibiyya. Beendet 1306/1889. Gedruckt am Rand von *Nūr al-hidāya*.

Buġyat al-wāǧid fī maktūbāt Mawlānā Ḫālid, o.O. 1334–1335/1916–1917/Repr. Davet Kitabevi Mehmed Nezir Ekinci, Kızıltepe-Mardin. Mit Vorwort von Muḥammad Ṣāliḥ b. Aḥmad al-Ġarsī, 1405/1985.

Tafrīǧ al-ḫāṭir. Erwähnt in *Nūr al-hidāya*.

Ǧamʿ al-qalāʾid wa-maǧmaʿ aš-šawārid fī farāʾid ḥaḍrat Mawlānā Ḫālid. Erwähnt in *Nūr al-hidāya*.

Bulūġ al-amānī li-iḫwān aṣ-ṣafā fī l-quṭr al-yamānī. Erwähnt in *Buġyat al-wāǧid*.

Unbetitelte Bemerkungen und Ergänzungen zu Muḥammad b. Sulaymān al-Ḥanafī al-Baġdādī: *Al-ḥadīqa an-nadiyya*, am Rand von ʿUṯmān b. Sanad al-Wāʾilī an-Naǧdīs *Asfā l-mawārid* (s. unter Muḥammad b. Sulaymān).

Šahrazūrī, Šams ad-dīn Muḥammad b. Maḥmūd: *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ fī tārīḫ al-ḥukamāʾ wa-l-falāsifa*, ed. Ḫwaršēd Aḥmad, Hyderabad-Deccan 1976; Vorwort des Herausgebers.

Sakīnat ul-awliyā s. Dārāšukōh.

Ṣalāḥ b. Mubārak-i Buḫārī: *Anīs uṭ-ṭālibīn wa ʿuddat us-sālikīn*, ed. Ḫalīl Ibrāhīm Ṣarı Oġlū, besorgt durch Tawfīq H. Subḥānī, Teheran 1371. Türkische Übersetzung s. unter *Anīs uṭ-ṭālibīn*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000334

Salǧūqī, Fikrī: *Ḥiyābān*, [Kabul] 1343/1964.
Risāla-i mazārāt-i Hirāt, Kabul 1344/1965.
s. Aṣīl ud-dīn, ʿAbdullāh-i Ḥusaynī.
Sall al-ḥusām al-hindī li-nuṣrat Mawlānā (š-Šayḫ) Ḫālid an-Naqšbandī, von Muḥammad Amīn (Ibn) ʿĀbidīn. Zitiert in *Ḥadīqa nadiyya* und *Anwār qudsiyya*.
Samʿānī, ʿAbdalkarīm b. Muḥammad b. Manṣūr at-Tamīmī: *Al-ansāb*, Hyderabad-Deccan 1962–82. 13 Bde.
Samʿānī, Šihāb ud-dīn Aḥmad: *Rawḥ ul-arwāḥ fī šarḥ asmā' il-malik il-fattāḥ*, ed. Naǧīb Māyil-i Hirawī. Teheran 1368.
Samariyya, dar bayān-i awṣāf-i ṭabīʿī wa mazārāt-i Samarqand, von Abū Ṭāhir Ḫwāǧa-i Samarqandī. Ed. Īraǧ-i Afšār. Teheran 1343.
Šamić, Jasna: *Les Naqshbandī de Bosnie (plus particulièrement ceux de Visoko) et leurs relations avec d'autres ordres soufis*. In: *Naqshbandis* 669–679.
Šams-i Tabrēzī/Tabrīzī: *Maqālāt*, ed. Muḥammad ʿAlī-i Muwaḥḥid. Teheran 1369/1990.
Sanguinetti s. Ibn Baṭṭūṭa.
Sanhūtī aš-Šāfiʿī an-Naqšbandī, Yāsīn b. Ibrāhīm: *Al-anwār al-qudsiyya fī manāqib as-sāda an-naqšbandiyya*, Kairo 1344/1925. Enthält auch Auszüge aus *Ḥadā'iq wardiyya* und eine Biographie des Scheichs Ǧawdat (Cevdet) Ibrāhīm.
Sanūsī, Muḥammad b. ʿAlī: *Al-manhal ar-rawī ar-rā'iq fī asānīd al-ʿulūm wa-uṣūl aṭ-ṭarā'iq*, Beirut 1388/1968. In: *Al-maǧmūʿa al-muḫtāra min mu'allafāt Sayyidī Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsī*. Beirut 1388/1968.
Šaraf ad-dīn, ʿAbdalʿaẓīm ʿAbdassalām: *Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, ʿaṣruhū wa-manhaǧuhū wa-ārā'uhū fī l-fiqh wa-l-ʿaqā'id wa-t-taṣawwuf*. Kairo 1967.
Šaʿrānī, Abū l-Mawāhib ʿAbdalwahhāb: *Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā al-musammāh bi-Lawāqiḥ al-anwār fī ṭabaqāt al-aḫyār*. Kairo 1954. 2 Bde.
Al-anwār al-qudsiyya fī maʿrifat qawāʿid aṣ-ṣūfiyya. Kairo 1962.
An-nafaḥāt al-qudsiyya.
Madāriǧ as-sālikīn.
Sarkīs, Yūsuf Alyān: *Muʿǧam al-maṭbūʿāt al-ʿarabiyya wa-l-muʿarraba*. Kairo 1926–31. 2 Bde.
Sarrāǧ, Abū Naṣr ʿAbdallāh b. ʿAlī: *Al-lumaʿ fī t-taṣawwuf*, ed. Reynold Alleyne Nicholson. Gibb Memorial Series xxii. Leiden-London 1914 /übersetzt von Richard Gramlich: *Schlaglichter über das Sufitum. Abū*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000335

Naṣr as-Sarrāǧs Kitāb al-luma', eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Freiburger Islamstudien, hg. von Hans Robert Roemer, Bd. XIII. Stuttgart 1990.

Scarcia Amoretti, Biancamaria e Lucia Rostagno (ed.): *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani*. Rom 1991. 2 Bde.

Scattolin, Giuseppe: *L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème* al-Tā'iyyat al-Kubrā. *Essai de nouvelle compréhension*. MIDEO 19, 1989, 203–223.

Al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Mystical Poem al-Tā'iyyat al-Kubrā. MIDEO 21, 1993, 331–383.

Schimmel, Annemarie: *Sufismus und Volksfrömmigkeit*. In: *Die Religionen der Menschheit 25, 3. Der Islam*, 1990: III Islamische Kultur, 157–266.

Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1967.

Schweinitz, Hans-Hermann Graf von: *Orientalische Wanderungen in Turkestan und im nordöstlichen Persien*. Berlin 1910.

Silk ad-durar s. Murādī.

Simnānī, 'Alā' ad-dawla Abū l-Makārim Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad: *Opera minora*, ed. W. M. Thackston, Jr. Harvard University, Office of the University Publisher 1988.

Čihil maǧlis yā Risāla-i iqbāliyya, ed. Naǧīb Māyil-i Hirawī. Teheran 1366.

Cordt, Hartwig: *Die sitzungen des 'Alā' ad-dawla as-Simnānī*. Diss. Basel 1971. Zürich 1977.

Šīrāznāma s. Zarkūb-i Šīrāzī.

Sirhindī, Muǧaddid-i alf-i ṯānī Aḥmad-i Fārūqī: *Iṯbāt an-nubuwwa*. Offset einer Hs. oder eines Steindrucks. Istanbul 1966.

Mabda' u ma'ād, zusammengestellt 1019/1610 von Muḥammad Ṣiddīq al-Badaḫšī, genannt al-Hidāya. Offset eines Steindrucks aus Karachi. Istanbul 1989. Mit einem Anhang gegen die Schia *Ta'yīd-i ahl-i sunnat* von Ġulām Muṣṭafā Ḫān.

Maktūbāt, lith. Karachi. Offset Istanbul 1397/1977. 3 Teile in 2 Bänden.

Mu'arrab al-Maktūbāt aš-šarīfa al-marsūm bi-d-Durar al-maknūna an-nafīsa lil-faqīr Muḥammad Murād al-Manzalawī al-Qazānī (sic) al-Makkī. Mekka 1317/1899/Repr. Enver Baytan Kitabevi und Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş., Istanbul. 3 Teile in 2 Bänden. Am Rand von Band 1, 2–183 sind gedruckt Manzalawī: Nachrichten über Sirhindī,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000336

ohne Titel. –1, 184–280 Ḥusayn ad-Dawsarī: *Ar-raḥma al-ḥābiṭa fī ḏikr ism aḏ-ḏāt wa-r-rābiṭa*. –1, 281–355 *Muʿarrab Fiqarāt al-Ḫwāǧa ʿUbaydallāh Aḥrār*. –1, 356–384 *Qaṣīda* des Nāṣir ad-dīn Ibn Bint al-Maylaq auf *-īhi*.

Am Rand von Teil II (Bd. 2), 2–162 Arabische Übersetzung der *Risālat al-mabdaʾ wa-l-maʿād* des Sirhindī (s. d.).

Am Rand von Teil III (in Bd. 2), 2–184 Muḥammad Bak al-Ūzbakī: *ʿAṭiyyat al-wahhāb al-fāṣila bayn al-ḫaṭaʾ wa-ṣ-ṣawāb* (verf. 1094/1683).

Ferner Randbemerkungen des Übersetzers Manzalawī.

Şırvānī en-Naḳşibendī (darüber am Rand el-Ḥāc Aḥmed Efendī), Şeyḫnā ve Mevlānā: *Risāle*, arab. Hs. der Universitätsbibliothek Basel M VI 102, 95a–102a.

Siyar ul-awliyā s. ʿAlawī-i Kirmānī.

Smith, Margaret: *Rābiʿa the Mystic and Her Follow-Saints in Islām*. Cambridge 1928.

Steinbach, Udo s. Ende, Werner.

Stern, S. M. s. Hourani.

Subhan, John A.: *Sufism. Its Saints and Shrines*. Lucknow 1960.

Subkī, ʿAbdalwahhāb b. ʿAlī: *Ṭabaqāt aš-šāfiʿiyya al-kubrā*. Ed. Muḥammad Maḥmūd at-Tanāḥī und ʿAbdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw. Kairo 1964–76. 12 Bde.

Sufi. A Journal on Sufism. The Magazine of Khaniqahi Nimatullahi.

Suhrawardī, Šihāb ad-dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar b. ʿAbdallāh: *ʿAwārif al-maʿārif*. Kairo 1358/1939.

Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī (ʿAwārif al-maʿārif) übersetzt und eingeleitet von Richard Gramlich. Freiburger Islamstudien, hg. von Hans Robert Roemer, Bd. VI. Wiesbaden 1978.

Suhrawardī, Šihāb ad-dīn Yaḥyā: *Ḥikmat al-išrāq*. In: Corbin, Henry: *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardī* (s. d.). Arab. Teil 9–260.

Sulṭān Walad/Bahāʾ ud-dīn b. Mawlānā Ǧalāl ud-dīn Muḥammad b. Ḥusayn: *Waladnāma/Maṯnawī-i waladī*. Hg. von Ǧalāl-i Humāʾī. Teheran 1316.

Sūsī, Muḥammad al-Muḫtār: *Munyat al-mutaṭalliʿīn ilā man fī z-zāwiya al-iliġiyya min al-fuqarāʾ al-munqaṭiʿīn*. Tetuan o. J. (nach 1381/1961–62).

Suyūṭī, Ǧalāl ad-dīn ʿAbdarraḥmān b. Abī Bakr: *Lubb al-Lubāb fī taḥrīr al-ansāb/Specimen e litteris orientalibus, exhibens majorem partem libri As-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000337

Sojutii de nominibus relativis, *inscripti* Lubb al-Lubāb, ed. Petrus Johannes Veth. Leiden 1840–51.

Taeschner, Franz: *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*. Türkische Bibliothek 22–23. Leipzig 1924–26. 2 Bde.

Tāǧ ad-dīn b. Zakariyyā l-ʿUṭmānī al-ʿAbšamī: *Risāla fī sulūk ḫāṣṣat as-sāda* (=*Tāǧiyya*, GAL 2, 419).

Tahānawī, Muḥammad Aʿlā b. ʿAlī: *Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Mussalmans*, ed. A. Sprenger. Kalkutta 1854–62. 2 Bde.

Taʿlīm u Tarbiyat. Ehemalige offizielle Monatsschrift des persischen Erziehungsministeriums. 7. Jg. 1316/1937–38.

Tanwīr al-qulūb s. Kurdī al-Irbilī.

Tarǧuma-i ṭālibīn s. ʿIwaḍ-i Buḫārī.

Tārīḫ Baġdād, von Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī al-Ḫaṭīb al-Baġdādī. Kairo 1931. 14 Bde.

Thomas, David: *Anti-Christian polemic in early Islam. Abū ʿĪsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*. Cambridge University Press 1992.

Thurston, Herbert: *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*. Deutsch. Luzern 1956.

Trimingham, J. Spencer: *The Sufi orders in Islam*. Oxford 1971.

Turcica. Revue d'Études turques, peuples, langues, cultures, États. Publiée par Le Département d'Études Turques de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, l'équipe «Études turques et ottomanes (URA 1425)» du CNRS et l'Association pour le développement des études turques. Éditions Peeters, Louvain (Belgique).

Turka, Ṣāʾin ud-dīn: *Aṭwār-i ṭalāṭa*, ed. Ḥusayn-i Dāwūdī, in Maʿārif 9, 1371/1992, 171–203.

Turkumānī al-Ḥanafī, Idrīs b. Baidakīn b. ʿAbdallāh: *Kitāb al-luma' fī l-ḥawādiṯ wal-bida'. Eine Streitschrift gegen unstatthafte Neuerungen*. Hg. von Subhi Labib. 2 Bde. Wiesbaden 1986. Deutsches Archäologisches Institut Kairo. Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens, hg. von Hans Robert Roemer. Bd. 3.

ʿUmar b. Saʿīd al-Fūtī aṭ-Ṭūrī al-Kidiwī, al-Ḥāǧǧ: *Rimāḥ ar-raḥīm ʿalā nuḥūr ḥizb ar-raǧīm*. Am Rand gedruckt von ʿAlī Ḥarāzims *Ǧawāhir al-maʿānī* (s. d.). Kairo 1383/Repr. Beirut o. J. 2 Bde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000338

Universitätsbibliothek Basel Handschr. M VI 58 s. hier im Textteil S. 198.
Universitätsbibliothek Basel Handschr. M VI 102 s. hier im Textteil S. 129, Anm.
ʿUšāqī, ʿAlī b. ʿAbdannabī: *Al-ḥabl al-matīn al-muwaṣṣil ilā rabb al-ʿālamīn*. Benutzt in *Nūr al-hidāya*.
ʿUsayrān, ʿAfīf s. Munzawī, ʿAlinaqī.
Usener, Hermann: *Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Albrecht Dietrich. Leipzig-Berlin 1914².
ʿUṯmān b. Sanad al-Wāʾilī an-Naǧdī: *Asfā l-mawārid min salsāl aḥwāl al-imām Ḫālid*. Kairo 1313/1896.

Valiuddin, Mir: *Reconciliation between Ibn ʿArabi's Wahdat-i-Wujud and the Mujaddid's Wahdat-i-Shuhud*. In: Islamic Culture XXV, 1951, 43–51.
Vámbéry, Hermann: *Skizzen aus Mittelasien*. Leipzig 1868.
*Reise in Mittelasien*². Leipzig 1873.
Vambéry, Arminius: *The Story of my Struggles*. London 1905.
Veinstein, Gilles s. *Les ordres mystiques dans l'Islam*.
Versnel, H.S.: *Polycrates and his ring*. In: Studi storico-religiosi 1977/1 1, 17–46.
Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des „effective death". In: Studia Post-Biblica XXXVIII, 1989, 162–196. In: J.W. van Henten u.a. (Hrsg.): *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*.
Voll, John O. s. Levtzion.

Wagner, Ewald: *Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte*. Ak.Wiss.Lit.Mainz. Abh. der geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse 1962, Nr. 8.
Walbridge, John: *The Science of Mystic Lights. Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Harvard University Press 1992.
A Sufi Scientist of the Thirteenth Century. The Mystical Ideas and Practices of Quṭb al-Dīn Shīrāzī. In: Lewisohn: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, 323–341.
Waliyyallāh b. ʿAbdarraḥīm, Aḥmad Šāh: *Ḥuǧǧat allāh al-bāliġa*, ed. As-Sayyid Sābiq. Kairo-Bagdad o.J.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000339

Al-qawl al-ǧamīl fī (bayān) sawā' as-sabīl. Zitiert in *Nūr al-hidāya.* In *Buġyat al-wāǧid* mit Anmerkungen des Sohnes ʿAbdalʿazīz (s.d.) b. Aḥmad Waliyallāh.

Walzer, Richard: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy.* Oxford 1963.

WI NS Die Welt des Islams. Neue Serie.

Wielandt, Rotraud: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime.* Wiesbaden 1971.

Wimbush, S. Enders s. Bennigsen.

Wolfson, Harry Austryn: *The Philosophy of the Kalam.* Harvard University Press Cambridge Mass. and London 1976.

The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Faith, Trinity, Incarnation. Harvard University Press Cambridge Mass. 1956.

WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Yādgār. Persische Zeitschrift, hg. von ʿAbbās-i Iqbāl.

Yāfiʿī, ʿAbdallāh b. Asʿad: *Rawḍ ar-rayāḥīn fī ḥikāyāt aṣ-ṣāliḥīn.* Kairo o.J.

Yaʿqūb-i Čarḫī: *Risāla-i abdāliyya*, ed. Muḥammad Naḏīr-i Rānǧhā. Islamabad 1978.

Yāqūt/*Yacut's Geographisches Wörterbuch*, ed. Ferdinand Wüstenfeld. Leipzig 1866–70. 6 Bde.

Marāṣid al-iṭṭilāʿ ʿalā asmā' al-amkina wa-l-biqāʿ. Zitiert in Maʿṣūmʿalī Šāh: *Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq.*

Zamaḫšarī, Maḥmūd b. ʿUmar: *Al-kaššāf ʿan ḥaqā'iq at-tanzīl* (Korankommentar).

Zarcone, Thierry s. *Naqshbandis.*

Les Nakşibendi *et la république turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925–1991).* In: Turcica XXIV, 1992, 133–151.

Zarkūb-i Šīrāzī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī l-Ḫayr: *Šīrāznāma*, ed. Bahman-i Karīmī, Teheran 1310/ed. Ismāʿīl-i Wāʿiẓ-i Ǧawādī, Teheran 1350.

Zaydī, Šamīm-i Maḥmūd: *Aḥwāl u āṯār-i šayḫ Bahā' ud-dīn Zakariyyā Multānī.* Rawalpindi 1974.

Zayn ul-ʿābidīn-i Šīrwānī: *Bustān us-siyāḥa.* Lith. Teheran 1315.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000340

Ḥadā'iq us-siyāḥa. Teheran 1348/1969.

Zayn ad-dīn Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad al-Ḫwāfī (gest. 838/1435): *Al-waṣāyā l-qudsiyya*. Zitiert bei Ṣāḥībzāda: *Nūr al-hidāya*, 44, 4 v. u. –45, 12. Zu Ḫ(a)wāfī s. Brockelmann GAL S 2, 285.

ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zirikli, Ḫayr ad-dīn: *Al-a'lām. Qāmūs tarāǧim li-ašhar ar-riǧāl wa-n-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustašriqīn*[3]. Beirut 1969–70. 12 Bde.

Zubdat ul-maqāmāt s. Kišmī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000341

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000342

Indices

zusammengestellt von
Gudrun Schubert

Personen

— A —

Abarqūhī, Šams ud-dīn Ibrāhīm 68, 105
Abbott, J. 148
ʿAbdulawwal, Schwiegersohn Aḥrārs 70 f.
ʿAbdülʿazīz 280
ʿAbdalʿazīz b. Šāh Waliyyallāh 300
ʿAbdalġanī b. Abī Saʿīd al-ʿUmarī 172
Abdülhamid II. 199
ʿAbdalḥayy b. Faḫr ad-dīn al-Ḥasanī 280
ʿAbdallāh Bāšā 294
ʿAbdullāh-i Ilāhī 38
ʿAbdullāh-i Imāmī-i Iṣfahānī 125 f.
ʿAbdullaṭīf b. Ḫāmōš 280
ʿAbdulquddūs/al-Quddūs ʿAbdulwahhāb 292
ʿAbdalwahhāb as-Sūsī 172 f., 179
ʿAbdurraḥīm 92
ʿAbdarrašīd 200
ʿAbdarrašīd al-ʿUmarī al-Muǧaddidī 147
ʿAbdurrazzāq 266 f.
ʿAbīd b. Šarya 280
Abraham 228, 252
Abraham ben Samuel Abulafia 97
Abū Aḥmad al-Muẓaffar b. Aḥmad b. Ḥamdān 83
Abū Bakr 43, 68, 108 f., 155, 175, 200, 209, 235, 254, 263
Abū Bakr al-Qaffāl 272
Abū Bakr al-Wāsiṭī 232
Abū l-Futūḥ-i Rāzī 145
Abū Ḥanīfa, an-Nuʿmān b. Ṯābit 129
Abū Hāšim aṣ-Ṣūfī 108
Abū Hurayra 56, 264
Abu-Manneh, Butrus 12, 38, 40, 59, 91, 106, 119, 126, 172–176, 178, 180, 215 f., 218, 220
Abū Rawḥ Luṭfullāh b. Abī Saʿīd Saʿd 83
Abū Rīda, Muh. ʿAbdalhādī 93
Abū Saʿīd 266
Abū Saʿīd-i Abī l-Ḫayr 35, 54, 65, 83, 141, 149, 276
Abū Saʿīd al-Aḥmadī 200
Abū Saʿīd al-Ḫarrāz 232
Abū s-Suʿūd b. aš-Šibl 248, 255, 265
Abū Ṭāhir Ḫwāǧa-i Samarqandī 278
Abū Turāb an-Naḫšabī 288
Abul Fazl i Mubárak i ʿAllámí 261
Adam 145, 157
Adamec, Ludwig W. 259
Adams, Charles C. 224, 228
Aḏkāʾī, Parwīz 69 f., 245
Aflākī, Šams ud-dīn Aḥmad 29, 149
Aflatun siehe Platon
Aġribūzī, Aḥmad 172

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000343

Aḥmad b. ʿAbdalḥayy al-Ḥalabī 132 f.
Aḥmed Dede 200
Aḥmed Efendi, el-Ḥāc 129
Aḥmad-i Ǧām 197
Aḥmad b. Idrīs 34
Aḥmad-i Maʿšūq 27 f.
Aḥmad aṣ-Ṣādiq b. Uwāyis al-Lamtūnī 282
Aḥmad Saʿīd al-Maʿṣūmī 200
Aḥmad Saʿīd Ṣāḥibzāda al-Muǧaddidī 146 f.
Aḥrār, ʿUbaydullāh 29, 34, 38, 49 f., 62–64, 67, 70 f., 75 f., 78, 86 f., 89, 91, 99, 108 f., 111, 118, 138, 140, 142, 155 f., 158–162, 165, 185, 190, 200, 211 f., 216, 248, 253–262, 265–268, 270–273, 275, 278 f., 282, 285 f., 289, 294
Aḥsāʾī, Ibrāhīm b. ʿUmar al-Mullā 130
Āʾiša 165
ʿAlawī-i Kirmānī, Muḥammad b. Mubārak 28, 62, 66, 288
Alexander von Aphrodisias 93
Algar, Hamid 9, 23–25, 31, 38 f., 43, 47, 53, 108, 118, 152, 172–174, 177, 179–181, 184, 189 f., 192 f., 202, 205 f., 208, 215, 220, 228, 278
ʿAlī 27, 43, 108, 116, 191
ʿAlī b. Buzġuš, Naǧīb ud-dīn 56 f., 264
ʿAlī-i Dōstī 70
ʿAlī al-Ḫālidī siehe Baykzāda
ʿAlī Ḫarāzim b. al-ʿArabī Barrāda al-Maġribī al-Fāsī 118
ʿAlī b. Wafā 97
ʿAlīmallāh b. ʿAbdarrašīd al-ʿAbbāsī al-Ḥanafī an-Naqšbandī al-Lāhawrī 39
Ālūsī, Abū ṯ-Ṯanāʾ Maḥmūd b. ʿAbdallāh (an-Naqšbandī) 225
Ālūsī, Maḥmūd b. ʿAbdallāh (an-Naqšbandī) 67
Ālūsī, Maḥmūd Šukrī 147
Ālūsī, Nuʿmān b. Maḥmūd 220 f.
Ānandrāǧ 53
Anārānī, Ismāʿīl 174
Anas b. Mālik 59
Anǧīr-Faġnawī, Maḥmūd 42
Anṣārī, Abū Ismāʿīl ʿAbdullāh-i Harawī 85, 108, 115
Arberry, A.J. 87, 101
Ardabīlī, Muqaddas/Muḥaqqiq 130
Aristoteles 92 f., 274
Arvāsī, ʿAbdülḥakīm 152, 181
Aṣīl ud-dīn, ʿAbdullāh al-Ḥusaynī 49
Āštiyānī, Ǧalāl ud-dīn/Âshtiyânî, Sayyed Jalâloddîn 56, 100
Athamina, Khalil 147
ʿAṭṭār, ʿAlāʾ ud-dīn 109, 124 f., 133, 154, 169 f., 250, 258, 260, 266, 303
ʿAṭṭār, Farīd ud-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm 58, 65, 98, 116, 131, 232, 240 f., 288
ʿAṭṭār, Ḥasan b. ʿAlāʾ ud-dīn 123–126, 250, 260, 262 f., 266 f.
Aubin, Françoise 43
Aubin, Jean 98
Avicenna 264, 287
ʿAwfī, Muḥammad 115
Awliyā, Niẓām ud-dīn 62, 115, 117, 148, 179, 191, 247, 287
Awrangzēb 164
ʿAyn ul-quḍāt-i Hamaḏānī 73 f., 241, 251
ʿAyyāšī, Abū Sālim 58
ʿAẓm, Ṣādiq Ǧalāl 146

— B —

Bāʿalawī, as-Sayyid Mušayyiḫ b. as-Sayyid Ṣādiq Bāʿabbūd 114
Bābā Palangpōš 278
Bābur 261
Bacher, Wilhelm 87

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000344

Badā'ūnī, Nūr Muḥammad 252, 263
Baġdādī, Muḥammad b. as-Sakrān 56
Baġdādī, Muḥammad b. Sulaymān al-Ḥanafī 21, 39
Baġdādī, Sīdī Maḥmūd 282
Bahā'-i Walad 96, 98, 105, 247
Bāḫarzī, Abdulwāsiʿ-i Niẓāmī 280
Bāḫarzī, Abū l-Mafāḫir Yaḥyā 19, 72, 74 f., 116 f., 158
Bāḫarzī, Sayf ud-dīn Saʿīd 25, 71 f.,
Bahmanyār b. Marzbān 287 [116
Baḫtyār, Quṭb ud-dīn 35 f.
Baldick, Julian 184
Baljon, J. M. S. 31
Bannerth, Ernst 34
Bāqī, Muḥammad 29, 31, 38, 47, 67, 77, 82, 109, 126, 160, 164, 169 f., 191, 197, 240, 248, 251, 265
Barth, Karl 226, 228
Barthold, Wilhelm 140, 261, 271, 277, 280, 301
Barzinǧī, Maʿrūf an-Nawdihī siehe Maʿrūf an-Nawdihī
Basṭāmī, Abū Yazīd 136, 200, 288, 290, 298
Baumbach, Kai Uwe Karl 13
Bayer, E. A. 87
Baykzāda al-Ḫarbūtī an-Naqšbandī, Mawlānā ʿAlī al-Ḫālidī 298
Bazmee Ansari, A. S. 38
Beaurecueil, Serge de Laugier de 162
Bennigsen, Alexandre 43, 58, 140, 173, 184, 186
Berg, C. C. 222
Bēsutūn/Bīsutūn, ʿAlī b. Aḥmad b. Abī Bakr 87
Beveridge, Annette Susannah 261
Beveridge, H. 261
Bidlīsī, Abū l-Faḍl Muḥammad b. Idrīs 55
Bidlīsī, ʿAmmār b. Yāsir 203
Bilqīs 297
Binder, Hans 152
Bogdanov, Grichka und Igor 103
Bos, Gerrit 284
Boyle 65
Bräker, Hans 186
Brockelmann, Carl 47, 51, 55, 86, 107, 133, 174, 181, 235, 237
Brown, Vivian 183
Bruinessen, Maarten Martinus van 38 f., 81, 174, 184 f., 187, 191, 200, 202 f., 205, 208, 217, 222
Bryan, Fanny E. 43, 173
Buehler, Arthur Frank 10, 12, 38
Buḫārī, Ḥusām ud-dīn Ḫwāǧa Yūsuf-i Ḥāfiẓ 23
Buḫārī, ʿIwaḍ 136
Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl 109, 188, 207
Buḫārī, Ṣalāḥ b. Mubārak 23–25, 169
Buḫārī, Yūsuf-i Ḥāfiẓī 23
Bulūkbāšī, ʿAlī 39
Burckhardt, Jacob 227
Burḫ 255
Burhān ud-dīn Ġarīb 179
Būṣīrī 160

— C —

Canard, Marius 173
Čarḫī, Yaʿqūb 158, 170, 260, 292
Caspar, Robert 147, 229
Castagné, Joseph 262, 272
Chittick, William C. 29, 31, 55
Chodkiewicz, Michel 12, 18, 50, 62, 87, 119, 122, 126, 160, 180, 216, 252, 266, 270
Činggis Ḫān 25
Čištī, Muʿīn ud-dīn 35
Coppolani, Xavier 177
Corbin, Henry 30, 91 f., 100, 102 f., 135, 167, 240
Cordt, Hartwig 20, 34, 85
Currie, P. M. 148

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000345

— D —

Dādōy 302
Dānišpažūh, Muḥammad Taqī 55
Dārāšukōh, Muḥammad 58, 119, 150 f., 162, 169, 253 f., 262, 273, 296 f.
Dastgirdī 53
Dasūqī, Ibrāhīm 68, 130
Daw(w)ānī, Ǧalāl ad-dīn 129
Dawsarī, Ḥusayn b. Aḥmad 45 f., 107, 118, 126, 130 f., 133, 137–139, 180, 216–221, 228, 238
Dēg-garānī, ʿĀrif 157, 169
De/de Jong, Frederick/Frederik/Fred 34, 183 f.
Depont, Octave 177
DeWeese, Devin 184
Dieterici, Friedrich 276
Digby, Simon 278
Dihḫudā, ʿAlī Akbar 140, 188, 293
Dihlawī, ʿAbdalʿazīz b. Aḥmad Waliyyallāh 147
Dihlawī, Aḥmad Waliyyallāh b. ʿAbdarraḥīm 120
Dihlawī, Ġulām ʿAlī ʿAbdullāh 28, 30 f., 35, 44, 46, 78, 81 f., 92, 108, 115, 123, 171 f., 174, 179, 195, 199–201, 252, 313
Dīwrīgī (Dīwrīkī) aš-Šāmī al-Ḥanafī al-Māturīdī an-Naqšbandī al-Ḫālidī, Ismāʿīl b. ʿAlī 175–177, 180, 185, 208, 313
Doutté, Edmond 17
Ḏū n-Nūn al-Miṣrī 58
Duda, Dorothea 13

— E —

Eliade, Mircea 150
Ernst, Carl W. 164, 179, 279
Ess, Josef van 146, 149
Ethé, Hermann 87
Evliya Çelebi 191

— F —

Fähndrich, Hartmut 98, 284
Fārābī 94, 239
Farġānī, Muḥammad b. Aḥmad Saʿīd ud-dīn 55–57, 264
Farīd ud-dīn-i Ganǧ-i šakar 35
Farmāḏ siehe Šakarwatī
Fārmaḏī, Abū ʿAlī 65, 200
Fārūqī, Muḥammad Sayf ad-dīn 284
Fāṭima 165
Fawzī, Aḥmad Ḫalīl 199 f.
Fawzī, Muḥammad Ḫayr ad-dīn b. (Aḥmad) Ḫalīl al-Filibawī 198 f.
Feuerbach, Ludwig 239
Firāqī, Muḥammad 176
Fletcher, Joseph 43, 184, 190
Flügel, Gustav 55, 87
Friedmann, Yohanan 31, 83, 164, 230, 265, 280
Furūzānfar, Badīʿ uz-zamān 87

— G —

Gaborieau, Marc 9, 148, 184, 223
Ǧabrāʾīl al-Ḫizbābādī siehe Ḫurramābādī, Ǧibrīl
Gabriel 97
Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq 200, 298
Ǧaġāraʾī, Bahāʾ ud-dīn ʿUmar 49 f., 268, 285
Ǧalāl ud-dīn-i Ḫālidī, Mawlānā 301 f.
Ǧalāl-i Harawī 44
Ǧāmī, ʿAbdurraḥmān 25, 29, 32, 37, 45, 55 f., 64, 86, 108, 126, 134, 139, 156 f., 159, 162 f., 169, 248, 250 f., 253, 256, 260, 269, 275, 280
Gammer, Moshe 173
Ǧān-i ǧānān, genannt Maẓhar 115, 122, 144 f., 164 f., 171, 252, 255, 263, 269
Garcin de Tassy 148, 240

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000346

Ġarsī, Muḥammad Ṣāliḥ b. Aḥmad 114, 229
Ğazā'irī, ʿAbdalqādir al-Ḥasanī 58
Ğazā'irī, Muḥyī d-dīn 58
Ğazūlī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Sulaymān 188
Ġazzālī, Aḥmad 65, 110, 161, 166, 251
Ġazzālī, Muḥammad 65, 73, 109, 214 f., 224
Gēsūdarāz (Gīsūdirāz), Ṣadr ud-dīn Abū l-Fatḥ Sayyid Muḥammad-i Ḥusaynī 18, 35, 104, 132, 148, 156, 159, 161–163, 191
Gibb, H. A. R. 117, 222
Giese, Alma 276
Ğīlānī, ʿAbdalqādir 17, 76, 183, 231, 248, 273, 294 f.
Glassen, Erika 13
Goldziher, Ignaz 28, 202, 227
Gölpınarlı, Abdülbâki 280
Graf, Georg 94 f.
Gramlich, Richard 17–19, 21, 29, 33 f., 38, 40, 42, 44, 55 f., 77, 83, 89, 109, 116, 120, 130, 166, 170, 248, 265, 287, 297
Gross, Jo-Ann 70, 278 f.
Ġuğduwānī, ʿAbdulḫāliq 23–25, 35, 37, 41 f., 51, 85, 90, 108, 190, 193, 195, 204, 298
Guitton, Jean 103
Gul-Badan Begam 261
Ġulām ʿAlī siehe Dihlawī, Ġulām ʿAlī
Ġulām Sarwar-i Lāhawrī 25, 98, 169
Ġulām Yaḥya 260
Ğullābī-i Huğwīrī, ʿAlī b. ʿUṯmān 83
Ğunayd 18, 26, 40, 231, 264
Ğunayd aš-Šīrāzī, Muʿīn ad-dīn Abū l-Qāsim 57
Ğuwaynī, ʿAzīzullāh 20
Ġuzūlī, ʿAlā' ad-dīn ʿAlī b. ʿAbdallāh al-Bahā'ī 149

— H —

ter Haar, Johan G. J. 24, 26, 30, 44, 46, 69, 78–80, 83, 86 f., 89 f., 106, 109, 160, 170, 292
Ḫaḍir/Ḫiḍr 74, 144
Hakim, Halkawt 23 f., 26, 52, 58, 87, 172 f., 177, 183 f., 193, 202, 208
Ḥakīm at-Tirmiḏī 44, 88, 303 f.
Ḫālid, Ḍiyā' ad-dīn an-Naqšbandī al-Muğaddidī 40, 58, 62, 64, 76, 81, 90 f., 117 f., 120, 126, 171–188, 192, 195–197, 199–202, 208, 215–220, 234 f., 294–296, 298, 300, 304
Ḫālidī, Mawlānā ʿAlī siehe Baykazāda
Ḫāliṣ 293
Hamadānī, ʿAbduṣṣamad 170
Hamaḏānī, ʿAlī 44, 69
Hamaḏānī, Yūsuf 24 f., 35, 108, 141, 168
Ḥāmid al-Amīn 216
Ḥammād b. Abī Ḥanīfa 129
Ḫāmōš, Niẓām ud-dīn 160, 257–259, 271 f., 280
Ḫānī ʿAbdalmağīd 26, 37, 51, 54, 118, 120, 143, 175, 181, 193, 195, 202, 208, 216, 234
Ḫānī, Muḥammad b. ʿAbdallāh 26, 39, 51, 120–122, 132, 174–177, 180 f., 207 f., 234
Ḫānī, Muḥammad b. Muḥammad 175, 181
Ḫānī, Qāsim b. Ṣalāḥ ad-dīn 235
Ḥaqqī, Ismāʿīl 189
Haraldsson, Erlendur 76, 149, 262, 277
Ḫaraqānī 200
Hartmann, Martin 24, 140, 168, 190, 262, 277
Ḥasan-i Afġān 65 f.
Ḥasan, Mawlānā Sayyid 254 f.
Ḫāṣī, Abū l-Mu'ayyad al-Muwaffaq 18 f., 40, 88
Hasrat, Bikrama Jit 119
Hegel, Georg Wilhelm 227

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000347

Henten, J. W. van 274 [163
Ḥikmat, ʿAlī Aṣġar 32, 86, 89, 108,
Ḥilmī, Ḥvācezāde Aḥmed 23, 199 f.
Hinduan, Muḥsin ʿAlī 187
Hinz, Walther 261, 271
Ḥīrī, Abū ʿUṯmān 56, 88 f.
Ḥiyārī, Ibrāhīm 86
Hoca Ḥusām 280
Hoch, Erna M. 151 f., 277
Hourani, Albert 183
Hourani, George F. 10
Ḫuldābādī, Rukn ud-dīn b. ʿImād ud-dīn(-i) Dabīr-i Kāšānī 119, 127,
Humā'ī, Ǧalāl ud-dīn 297 [145
Humāyūn 261
Ḫurramābādī, Ǧibrīl 118 f., 136
Ḥusayn 97
Ḥusaynī, Muḥammad Akbar 35, 191
Ḥusaynī-i Sādāt (-i Hirawī), Mīr 63,
Ḥüsey(i)n(-i) Ḥamdī b. [276
Ḥüsey(i)n 49, 132, 181
Ḫwāfī, Faṣīḥ Aḥmad b. Ǧalāl ud-dīn Muḥammad 261
Ḫwāfī, Zayn ad-dīn 47, 131, 268
Ḫwāǧa Ḥasan 251
Ḫwāǧa Ḫayrān 301
Ḫwāǧa-i Ḫurd b. Muḥammad al-Bāqī 31
Ḫwāǧa Isḥāq-i Walī 279
Ḫwāǧa-i Kalān b. Muḥammad al-Bāqī 31

— I —

Iblīs 96 f.
Ibn Abī l-Wafā' 25
Ibn al-ʿArabī 28–30, 92, 248
Ibn ʿAṭā'allāh as-Sikandarī 118
Ibn al-Aṯīr 23
Ibn Bint al-Maylaq, Šāḏilī 107
Ibn al-Fāriḍ 27, 56, 140
Ibn al-Fuwaṭī al-Baġdādī, ʿAbdarrazzāq 56
Ibn Ḫaǧar al-Haytamī 160
Ibn al-Ḫāǧǧ, Muḥammad b. Muḥammad 148
Ibn Ḫaldūn/Ibn Khaldûn 265
Ibn al-Ḫaṭīb 282
Ibn Ḥazm 101, 238
Ibn al-Mulaqqin, ʿUmar b. ʿAlī b. Aḥmad al-Miṣrī 56
Ibn as-Sanūsī 58
Ibn Taymiyya 30, 224, 228, 236
Ibn al-Walīd, Ḥusayn b. ʿAlī b. Muḥammad 91, 135
Ibrāhīm 258
Ibrāhīm al-Birmāwī al-Azharī 300
Ibrāhīm Faṣīḥ al-Ḥaydarī 114
Ibrāhīm al-Ḫiyārī 86
Idrīs 97
Imkangī, Ḫwāǧagī 38
Iqbāl, Malik Muḥammad 23 f., 169
ʿIrāqī, Aḥmad-i Ṭāhirī 54
ʿIrāqī, Faḫr ud-dīn 101, 139
Iṣām ud-dīn 271
Ismāʿīl 295
Ismāʿīl 300
Ismāʿīl, ḫalīfa Ḫālids 217
Ismāʿīl Bāšā al-Baġdādī 55
Israeli, Raphael 43
İstanbuli, Hüseyin Hilmi Sa'id 55
Ivanow, W. 192
İzzi, Süleyman siehe Teşrifati

— J —

Jaynes, Julian 93, 104
Jesus 78, 95, 97, 104, 147, 231, 234,
Joseph 145, 156, 288 [290

— K —

Kābulī, Muḥammad Ṣādiq 259 f.
Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā 55, 216 f.
Kalīmullāh-i Čištī/Šāh 164, 269
Kara, Mustafa 38

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000348

Karbalā'ī, Ḥusayn 54, 70, 85, 90, 101,
Kāšānī, Maḥmūd 21 ⌊110
Kāšġarī, Sa'd ud-dīn 29, 32, 49 f., 86, 190, 253, 256 f., 259, 266, 268 f., 278, 285
Kāšifī, 'Alī 26, 38, 49, 58, 63, 126, 140, 250, 259 f., 267, 270, 280
Kasirqī, Nūr ud-dīn 'Abdurraḥmān-i Isfarāyinī 20, 74 f., 85
Kašmīrī, Ḥāǧǧī Ṣāliḥ 253
Kâtib Çelebi 55 f.
Kaylānī, 'Abdal'azīz 182
Khoury, Raif Georges 280
Kindī 92 f., 95 f., 98, 146, 274
Kišmī, Muḥammad Hāšim 38 f., 46–48, 52, 77, 82, 109, 112, 126, 158 f., 164, 170, 240, 251 f., 260, 273
Kittānī, 'Abdalḥayy b. 'Abdalkabīr al-Ḥasanī al-Idrīsī al-Fāsī 58, 220
Kraus, Werner 177, 217
Kubrā, Naǧm ad-dīn 18–21, 25 f., 33, 35 f., 40, 45, 71, 75, 88, 116, 150, 168, 203, 231, 247
Kūlābī, Muḥammad Ṣāliḥ 82 ⌈269 f.
Kulāl, Amīr Sayyid 42, 105, 266,
Kumušḫānalī (Gümüşhaneli)/Kumušḫānawī (Gümüşhanevi), Aḥmad Ḍiyā' ad-dīn 21, 29, 40, 44 f., 77, 109, 118, 133
Kurdī, Muḥammad Amīn 26, 39 f., 44, 61, 70, 121–123, 134, 136, 138, 158, 164, 180, 194, 196, 203, 205–209, 234, 246 f., 263
Kurdī, Naǧm ad-dīn b. Muḥammad Amīn 205
Kurdufānī/Kordofānī, Ismā'īl al-Walī b. 'Abdallāh 59
Kutubī, Muḥammad b. Šākir 280

— L —

Laknawī, Abū l-Ḥasanāt Muḥammad 'Abdalḥayy 228
Lālā, Raḍī ud-dīn 'Alī siehe Raḍī ud-dīn 'Alī-i Lālā
Lamtūnī, Aḥmad aṣ-Ṣādiq b. Uwāyis 282
Landolt, Hermann 18–20, 30, 75, 85, 118, 214
Landsberger, Julius 276
Lārī, 'Abdulġafūr 32, 86, 163, 260
Laylā/Laylē 30, 156, 161
Le Châtelier, A. 126, 176
Le Gall, Dina 172
Lemercier-Quelquejay, Chantal 43, 173, 184
Levtzion, Nehemia 34
Lombard, Denys 39, 177
Lot 248

— M —

Madelung, Wilferd 91, 192
Maǧnūn 30, 156, 161
Maḫdūm-i A'ẓam 190
Maḥmūd, Bruder Ḫālids 298
Maḥmūd al-'Uṭmānī, genannt Ṣāḥib 176, 254, 298
Maimonides 97
Makkī, Abū Ṭālib 160
Makkī, Muḥammad b. Ǧa'far-i Ḥusaynī 37
Ma'mar b. Aḥmad b. Ziyād al-Iṣfahānī, Abū Manṣūr 83–85
Manzalawī 217, 230
Maria 147
Ma'rūf an-Nawdihī/Ma'rūf Nôdé al-Barzinǧī 179, 183
Massé, Henri 87
Massignon, Louis 296
Ma'ṣūm'alī Šāh 23, 191
Ma'ṣūmī, Aḥmad Sa'īd 200
Ma'ṣūmī, Muḥammad Rašīd 198–200
Mawlānā (Rūmī) 26 f., 65, 68 f., 149, 155, 159, 268

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000349

Maybudī, Abū l-Faḍl Rašīd ud-dīn 88 f., 145
Maẓhar siehe Ǧān-i ǧanān
Minangkabawī, Ismāʿīl 217
Mīrġanī, Muḥammad ʿUṯmān 59
Mīrthī, Pīr 273
Misgarnižād, Ǧalīl 23
Miyān Bara b. Gēsūdarāz 18
Miyānǧīw 58, 150, 169, 253, 262, 272 f., 283
Mohammed, Prophet 20, 34–36, 43, 46 f., 53, 56, 78, 80 f., 95–98, 106–109, 112 f., 116, 120 f., 132 f., 136, 142, 146–148, 155, 157, 165, 175, 180 f., 188, 191 f., 194–201, 203, 205, 207, 209–211, 214 f., 217 f., 220 f., 224–226, 228 f., 231–233, 235, 239, 248, 252, 255, 263, 269, 275, 279, 281 f., 284 f., 291 f., 296–298, 300
Molé, Marijan 18, 43, 246
Moses 33, 36, 74, 84, 97, 255, 260
Muʿāwiya 280
Mudurnawī, ʿUṯmān b. Muṣṭafā 116 f., 142 f.
Mufarriǧ aṣ-Ṣaʿīdī 297
Muǧāhid, Aḥmad 110
Muḥammad/Aḥmad b. ʿAbdaddāʾim al-Anṣarī aš-Šāḏilī 107
Muḥammad ʿAbduh 222, 224
Muḥammad ʿĀbid 252
Muḥammad b. Ādam, Šams ud-dīn
Muḥammad ʿĀrif Efendi 208 [261
Muḥammad Asʿad 220
Muḥammad (Meḥmed) Bahāʾüddīn Naḳšıbendī 127–129
Muḥammad-ǧān 199
Muḥammad b. Maǧḏūb 34
Muḥammad-i Maʿšūq 28
Muḥammad Naǧm ad-dīn b. Ḫālid
Muḥammad-i Qāḍī 271 [176
Muḥammad b. Ṣafī, Šams ud-dīn 57
Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḫān siehe Nabob von Bhopal
Muḥammad Yaḥyā b. Aḫrār 118, 270, 286
Muḥibbī, Muḥammad al-Amīn b. Faḍlallāh 51, 90, 107, 126, 271
Muʿīniyān 25, 51, 262
Mullā, Fawzī 173
Mullā Ṣadrā siehe Ṣadrā
Mullā Šāh 58, 162, 169, 253 f., 273
Mullā Sangīn 169
Multānī, Bahāʾ ud-dīn Zakariyyā 35 f., 65 f.
Munzawī, Aḥmad 23, 55
Munzawī, ʿAlīnaqī 55, 74
Murādī, Muḥammad Ḫalīl b. ʿAlī 39
Muṣṭafā b. as-sayyid aš-šayḫ Aḥmad ... al-Ḥanafī ... al-Māturīdī ... an-Naqšbandī, Ḥāfiẓ 129
Muwaḥḥid, Ṣamad 101
Muzawwirī, Yaḥyā 179

— N —

Nabhān 216
Nabob von Bhopal 220 f.
Nābulusī, ʿAbdalġanī b. Ismāʿīl 51, 76, 137, 217, 239
Nadwī, ʿAbdalbāriʾ 229
Nafīsī, Saʿīd 25
Naǧdī siehe Wāʾilī, ʿUṯmān b. Sanad
Naǧm ad-dīn b. Ḫālid 208
Naǧm ud-dīn-i Rāzī (Dāya)/Naǧm-i Rāzī 19, 21, 40, 88, 100–102, 148, 241, 297
Nāmaqī al-Ǧāmī, Aḥmad 197
Nanji, Azim 192
Naqšband, Bahāʾ ud-dīn 21, 23 f., 26, 34, 38, 41 f., 44, 49, 51, 53 f., 62, 90, 105 f., 108, 115, 117, 123, 134, 157, 169 f., 190 f., 193–196, 204, 215, 255, 264, 266, 269 f., 272, 277, 281, 283, 288–290, 292 f., 298, 301–304
Nasafī, ʿAzīz 246

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000350

Naṣr b. Aḥmad 270
Nawā'ī, ʿAlīšīr 163
Niʿmatullāh-i Walī, Šāh 149, 245
Niẓām ud-dīn Awliyā siehe Awliyā
Niẓāmī 53
Niẓāmī-i ʿArūḍī 270
Nizami, K.A. 148
Norris, H.T. 282
Novalis 93, 103 f.
Nūr ud-dīn-i Baṣīr 25
Nūrbaḫš, Ǧawād 34

— O —

Ōbahī, Abū Saʿīd 67 f.
O'Fahey, R.S. 136
Olufsen, O. 140
Osman, Şêx 202

— P —

Pārsā, Ḥusām ud-dīn 169
Pārsā, Muḥammad 21, 23 f., 26, 43, 53 f., 91, 105, 117, 134, 157, 169, 204, 248, 255, 265, 272, 284, 289–292
Paul, Jürgen 24, 245, 272, 278
Peters, Rudolph 222
Pizigani 172
Platon 92 f.
Popovic, Alexandre 9, 39, 43 [139 f.
Pūrǧawādī, Naṣrullāh 28, 73 f., 84,

— Q —

Qaḍīb al-bān 297
Qāri', ʿAlī 237
Qāsim-i anwār 28, 266
Qāsim-i Kātib 23, 38, 142 [200
Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr
Qasṭamūnī, al-Ḥāǧǧ Ḥāfiẓ Muḥammad Rāsim b. Ḥusayn 199
Qatāda 145
Qazwīnī, Zakariyyā 65
Qōnawī, Ṣadr ad-dīn 55 f., 249
Qummī, ʿAbbās 130
Qušayrī, Abū l-Qāsim ʿAbdalkarīm b. Hawāzin 83, 214.
Qusṭā b. Lūqā 98, 283
Quṭb ad-dīn Maḥmūd b. Masʿūd aš-Šīrāzī 55, 102

— R —

Rābiʿa 231
Raḍī ud-dīn ʿAlī-i Lālā 168
Radtke, Bernd 44, 59, 88, 98, 119, 174, [303
Ramakrishna 151
Rāmētanī, ʿAlī 262
Ratan 279
Rāzī, Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān 132
Rāzī, Faḫr ad-dīn 219
Rāzī, Yūsuf b. al-Ḥusayn 58
Reinert, Benedikt 231, 248
Riḍā, Muḥammad Rašīd 208–210, [222–231, 235
Rinn, Louis 126
Ritter, Hellmut 26–28, 65, 93, 139, 161 f., 165, 240
Rīzī, Ismāʿīl b. Muḥammad 103
Rizvi, Saiyid Athar Abbas 22, 26, 30 f., 37 f., 66, 92, 141, 144, 164
Rōḍakī/Rūdakī 270
Rosenthal, Franz 92 f., 149, 265
Rossabi, Morris 43
Rothen-Dubs, Ursula 261
Rōzbihān-i Baqlī 57
Rūčī, Muḥammad 190, 259, 268 f.
Rückert, Friedrich 87
Ruknī, Ibrāhīm al-Qā'id 58 f.
Rūmī siehe Mawlānā
Ruspoli, Stéphane 23, 26, 41, 44

— S —

Ṣaʿbān Veli 200
Šabistarī, Maḥmūd 101, 192

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000351

Saʿdī, Muṣliḥ ud-dīn 67, 87 f., 240
Ṣādiqī, ʿAlī Ašraf 270
Ṣadrā, Mullā/Ṣadr ad-dīn Muḥammad aš-Šīrāzī 100, 102, 265, 287
Saʿdullāh, Ḥāfiẓ 255
Sağāwandī, Šams al-ʿārifīn Muḥammad b. Ṭayfūr al-Ġaznawī 292
Saḥāwī, Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān 149
Ṣāḥibzāda 220
Ṣāḥibzāda, Muḥammad Asʿad 38, 40 f., 47 f., 64, 67, 74, 76, 78, 80 f., 107, 114, 118 f., 126, 130 f., 137, 139, 147, 158, 160, 172 f., 176, 179, 182 f., 188–190, 193, 195 f., 198, 201, 203, 206 f., 210 f., 216, 218–222, 228 f., 235–238, 254, 293 f., 296–301
Šahrazūrī, Šams ad-dīn Muḥammad b. Maḥmūd 102
Sai Baba, Sathya 75, 149, 262
Saʿīd 168
Šakarwatī Farmāḍ 280
Salğūqī, Fikrī 49
Salmān al-Fārisī 229, 296
Salomo 269, 297
Samʿānī, ʿAbdalkarīm b. Muḥammad 23
Samʿānī, Šihāb ud-dīn Aḥmad 64, 68, 166, 233
Šamić, Jasna 39
Šāmil-i Dāġistānī 173
Šams ud-dīn-i Imāmzāda 116
Šams-i Tabrēzī 26, 28, 36, 64 f., 68–70, 96, 106, 136, 165, 268, 283, 289
Sanhūtī aš-Šāfiʿī an-Naqšbandī, Yāsīn b. Ibrāhīm 178, 262, 284
Sanūsī, Muḥammad b. ʿAlī 121, 126
Šaraf ad-dīn, ʿAbdalʿaẓīm ʿAbdassalām 224
Šaʿrānī, Abū l-Mawāhib ʿAbdalwahhāb 68, 97, 109, 118
Sarı Oğlu, Ḫalīl İbrāhīm 24 f.
Sarkīs, Yūsuf Alyān 107, 220
Sarrāğ, Abū Naṣr ʿAbdallāh b. ʿAlī 214, 298
Scattolin, Giuseppe 27, 55
Schimmel, Annemarie 17, 140
Scholem, Gershom 92, 97
Schubert, Gudrun 13, 185, 249
Schweinitz, Hans-Hermann Graf von 260
Selim III. 117
Šiblī 232
Ṣiddīqī, Aḥmad b. Ibrāhīm b. ʿAllān 48, 80, 107
Siğzī, Amīr Ḥasan ʿAlāʾ 28, 66
Simnānī, ʿAlāʾ ud-dawla 20, 28–31, 34, 40, 74 f., 85, 110, 117, 126, 168 f., 214
Šīrāzī, Nağīb ud-dīn ʿAlī b. Buzġuš siehe ʿAlī b. Buzġuš
Sirhindī, Aḥmad al-Fārūqī 29–32, 37, 39, 44, 47 f., 53, 61, 69, 77–80, 82 f., 86 f., 89 f., 98–100, 105–109, 112, 135, 137 f., 153 f., 158–160, 164, 170 f., 178, 191, 193–197, 200, 215, 217, 229 f., 236 f., 251, 259 f., 265, 273, 284, 289
Sirhindī, Muḥammad Maʿṣūm b. Aḥmad 48, 53, 77, 89, 112–114, 197, 200
Sirhindī, Muḥammad Ṣādiq b. Aḥmad 273
Sirhindī, Muḥammad Saʿīd b. Aḥmad 37, 83, 90, 107, 137
Şirvānī en-Naḳşıbendī/Širwānī 39, 129
Širwānī, Ismāʿīl 172 f.
Širwānī, Zayn ul-ʿābidīn 23, 192
Smith, Margaret 232
Stern, S. M. 183
Strothmann, Rudolf 92
Subhan, John A. 28
Subkī, ʿAbdalwahhāb b. ʿAlī 272
Ṣūfī-i Islām 43

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000352

Sufyān aṭ-Ṭawrī 216
Suhrawardī, Abū Ḥafṣ 17, 20 f., 33, 35, 54–56, 83, 116, 120, 231, 264
Suhrawardī, Abū n-Nağīb 18, 36
Suhrawardī, Yaḥyā al-Maqtūl 102 f., 167, 241, 264, 287
Sulaymān al-Ğamal 160
Sulṭān Walad 27, 157
Sūsī, ʿAbdalwahhāb 172 f., 179
Sūsī, Muḥammad al-Muḫtār 59, 281
Suyūṭī 23

— T —

Taeschner, Franz 117, 172
Tāğ ad-dīn b. Zakariyyā al-ʿUṯmānī 38, 51, 126, 221, 252
Tahāna'ī, ʿAlī 229
Tahānawī, Muḥammad Aʿlā b. ʿAlī 229
Talbi, Moh. 147
Ṭarābulusī, Aḥmad b. Sulaymān al-Arwādī 80
Tāškandī, Nūr ud-dīn 64
Teşrifatî, Süleyman İzzî 24 f., 301
Thomas, David 96
Thurston, Herbert 97
Timur 245
Trimingham, J. Spencer 26, 118, 126, 161, 177
Turka, Ṣā'in ud-dīn 54
Turkumānī al-Ḥanafī, Idrīs b. Baidakīn b. ʿAbdallāh 162
Ṭūsī, Naṣīr ad-dīn 248 f.

— U —

Ulu ʿĀrif Çelebi 149
Ulugh Beg 271, 280
ʿUmar 27, 68, 116, 175
ʿUmar II. 127
ʿUmar b. Saʿīd al-Fūtī aṭ-Ṭūrī al-Kidiwī, al-Ḥāğğ 118 f., 136
ʿUšāqī, ʿAlī b. ʿAbdannabī 74
ʿUsayrān, ʿAfīf 74
Usener, Hermann 106
Utrārī, Mawlānāzāda 268
Uways al-Qaranī 98, 113, 116, 131, 298

— V —

Valiuddin, Mir 31
Vámbéry, Hermann/Vambéry, Arminius 24, 140, 276 f.
Veinstein, Gilles 39, 43
Versnel, H. S. 274
Voll, John O. 34

— W —

Wagner, Ewald 127
Wā'ilī, ʿUṯmān b. Sanad an-Naǧdī 21, 39, 197
Walbridge, John T. 55, 102 f.
Waliyyullāh/Waliyyallāh, Šāh 31, 92, 119 f., 196, 299 f.
Walzer, Richard 95
Wielandt, Rotraud 222, 228
Wimbush, S. Enders 43, 58, 140, 173, 184, 186
Winet, Monika 13
Wolfson, Harry Austryn 49, 95

— Y —

Yāfiʿī, ʿAbdallāh b. Asʿad 297
Yaḥyā b. ʿAdī 94 f., 99 f., 239
Yaʿqūbī, Mawlūd 281
Yāqūt 23
Yašruṭī, ʿAlī 149

— Z —

Zakariyyā b. Yaḥyā n-Nāqid 188
Zamaḫšarī, Maḥmūd b. ʿUmar 145
Zamlakānī, Aḥmad 40

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000353

Zarcone, Thierry 9, 152
Zarkūb-i Šīrāzī 57
Zaydī, Šamīm-i Maḥmūd 36, 66
Zayn ad-dīn-i Kōy-i ʿĀrifān 258
Ziriklī, Ḫayr ad-dīn 80, 107, 216, 220, 235, 237

Seltenere Ortsnamen

siehe auch die Gentilicia der Personen

Aġribūz/Agreboce 172
Akbarabad (=Agra) 150
ʿAntāb 186
Babussalam 39
Badāon/Budaun/Badāyūn 252
Bāḏgēs 270
Čābahār/Čāhbār 39, 204
Daghestan/Dāġistān 172 f., 185
Dawlatābād 179
Dēg-garān 157
Divriği 175, 185
Durū/Dûṛô/Diraw (=Darāb/Dirāb?) 202 f., 205, 208
Filibe/Plovdiv 199
Ġaġāra 49
Ġazīrat al-akrād 185
ğōy-i Mōliyān 270
Ġuğduwān/Ġuğdawān/Ġiğduwān u. a. 23 f., 259
Gulbarga 132
al-Ḥakkāriyya 186
Halġatū 260
Harput/Ḫarpūrd 185
al-Ḥasā/Laḥsā 216
Helwa 202 f., 205
Ḫwāğa Ḫayrān 301
al-ʿImādiyya 186
Imkang/Amkanag/Amkanak u. a. 38
Karōḫ 43
Kiš 301 f.
Kōy-i ʿĀrifān 258
Kūy/Köy (?) 186
Kūzakunān 157
Madura 187
Māḫān/Māḫwān/Māḫuwān 301 f.
Mudurnu 117
Nasaf 301
Oglavak 39
Qalʿa-i Āmū 301 f.
Qaršī 292
Rāmētan/Rāmītan/Rōmītan 262
Rēg-i Ribāṭ/Rubāṭ-i Šīr-i šutur 302
Riau 208
Rūč 259
Saraḫs 301 f.
Šāš/Čāč 257, 259, 272
Tātkan 301 f.
Urūmiyya 191
Visoko 202, 205 f.
Zardak (Wüste) 301

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000354

Einige Stichwörter

— A —

Abbild, Abbildung 47, 52, 54, 81, 92, 94, 101, 144, 146, 239, 285
ʿabdiyyat 30
Abdruck 32, 47, 52 f., 100, 102
Abfärbung, abfärben 21, 32, 47–49, 54, 79, 127, 252
siehe auch Einprägung, Spiegelung
Abschließen des Raumes 201
Absenz 120, 122–126, 128, 143, 190, 232, 250 f., 253, 286
Abwandern der Gedanken 65
Abwehrkreis gegen den Satan 106
Abzeichnung, sich abzeichnen 32, 52–54, 66, 97, 121, 234
adab, ādāb 183, 299, 304
aḏkār siehe *ḏikr*, Litanei
ʿadwā siehe Ansteckung
āfāq, āfāqī 87 f., 90
ahl-i tawḥīd siehe Seinsmonismus
Aḥmadiyya 81, 187
Aḥrāriyya 31
ʿAlāʾiyya 124
ʿālam al-miṯāl, ʿālam-i miṯāl 103, 294, 298
ʿalāniya-ḫwānān 42
ʿAlide 170
– ʿAliden, Lobrede auf 178
Allgegenwart des Meisters 129–133
Anblick, anblicken 80–82, 96, 98, 107, 111 f., 116, 149–151, 162 f., 221, 269, 288, 292
anfus, anfusī 87, 89 f.
Angezogenwerden 85, 253
siehe auch *ǧaḏb, ǧaḏba*, Hinanziehung
Angleichung 91, 97 f., 114, 153, 233, 299
– Angleichung bis ins Äußere 97
– Angleichung bis zur Identität 97
– Angleichung jedes einzelnen Gliedes der Lehrerreihe an das vorhergehende 263
Ansteckung 55, 98 f., 281–284
Anwesenheits- oder Sehensmonismus 31
Anziehung 82, 85 f., 104, 160, 162, 166, 250 f., 291
siehe auch *ǧaḏb, ǧaḏba*, Hinanziehung
Anziehungskraft 37, 48, 91, 250, 270, 303
Appersonalisation und Identifikation 152
ʿaql, ʿaqlī, ʿāqil, maʿqūl 88, 94 f., 100, *arbaʿīniyya* siehe Klausur |236
aristotelisch 95
Arznei, Arzneimittel 217, 221, 253
ʿāšiq 27, 58
Attrappe
– Lehrer als Attrappe 182
Augen
– Bild des Meisters, Scheichs vor Augen haben 53, 119, 164
– Bild des Meisters, Scheichs vor, zwischen die Augen nehmen 118, 142 f., 150, 196, 218
– Gott vor Augen haben 44, 64, 67, 182, 239
– dem Meister, Scheich zwischen die Augen schauen 119 f., 122
– Augen öffnen, offen 111, 119, 123, 203
– Augen schließen, geschlossen 111, 118–121, 132, 201, 203, 209, 286

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000355

– zwischen den Brauen, den beiden Augenbrauen 118, 182
Ausgießung *(fayḍ, ifāḍa)* 46–49, 90, 101, 113 f., 121, 128, 131–133, 136 f., 142–144, 176, 182, 210 f., 225, 233, 237, 295, 297–299
– von Gott nicht ohne Zwischeninstanz 137
Auslösung oder Erlösung vieler 274
Aussatz 259 f.
Ausstoßung aus dem Orden 172
awliyāy-i ʿišrat 292
al-awrād al-ḫwāǧagāniyya 193
ʿayn 104
ʿayniyyat 30

— B —

balāġ 248
band būdan, šudan, kardan, sāḫtan 52
bār siehe Last, Schwere
barzaḫiyyat 48
bayna ʿaynay 118–121, 182
bayna ǧanbayh 120
bayna ḫāǧibayhi=bayna ʿaynayhi 182
Bescheinungsphilosophie siehe Erleuchtungsphilosophie
Beschreiten des Weges 61, 79, 118
Bevorteilung des Meisters vor dem Schüler 163
Bezug siehe höherer Bezug, *nisba/nisbat*
bidʿa, bidaʿ 215, 224, 229 siehe auch Neuerung
Bild, Bilder
– Bild des Meisters, Scheichs 39, 47, 53, 59 f., 67, 104 f., 109, 111–153, 158, 161, 169 f., 175, 178, 195 f., 209, 216, 218, 223, 233, 237, 240, 251, 262, 269
– moralisches Bild des Scheichs 133
– Anheftung des Bildes 51 f.
– Bild Gottes 239
– Vergegenwärtigung des Bildes zum Nutzen oder Schaden dessen, den es darstellt 150
– Bilder in christlichen Kirchen 147, 229
– Bilderdienst 148 f.
– Bilderverbot 146–148
– Bilderverehrung 146
– Bildsticker 53 f.
– Bildzauber 151
Blick
– Blick, böser 249
– Blick der Gabe 255
– Blick heilt Herzenskrankheiten 138
Bollwerk der etablierten osmanischen Vormacht gegen den Wahhabismus 184
Brennspiegel 47 f., 109
Bürde siehe Last, Schwere
Bürgenschutz 271
Burḫiyān 255

— C —

čāšnī siehe Vorgeschmack
Christen, Christentum, christlich 78, 92, 95, 97 f., 144, 146 f., 184, 201 f., 215, 224, 226 f., 229, 274, 282
čihila-i zanāna 35
čilla 33, 39 siehe auch Klausur
Čištī, Čištiyya 18, 35, 37, 62, 104, 115 f., 132, 148, 156, 159, 162, 171, 179, 191, 195, 199 f., 247, 287 f.

— D —

Dachrinne 49, 114, 121, 182
ḍarb 18
Darqāwī 59, 281
daršan/darśana 149
ḏāt 30 f., 183

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000356

ḏawq 81, 112, 219, 250
dēwāna 302
ḏikr 18, 20, 40, 42–46, 51, 59, 78, 122, 150, 168, 182, 193, 196, 203, 205 f., 216, 232
– *ḏikr-i ʿalāniya* 42
– *ḏikr-i ḫufya* 42
– *ḏikr-i rābiṭa* 78, 144
– *ḏikr allāh* 45
– *ḏikr ḫwāǧagānī* 193
– Herzens*ḏikr* 169
– *aḏkār ḫwāǧagāniyya* 193
siehe auch Gottesgedenken
ḍimn 271
Dreieinigkeit 95 f., 101 f., 227
Dualismus, dualistisch 28 f., 31, 129

— E —

Einbildung, Einbildungskraft 98, 209, 246, 264, 284, 287, 299
Einheit, Identität von Erkennen, Erkennendem und Erkanntem 92–99
Einpflanzung, einpflanzen 57, 118, 219, 252, 299, 304
– Einpflanzung des Gottesgedenkens 57, 299
Einprägung, einprägen 48 f., 51–53, 99–104, 133, 233
siehe auch Abfärbung, Spiegelung
Einswerdung 50, 92, 236 f.
– Fragwürdigkeit der Einswerdung 92
Einweihungsakt 118, 299
Einzeichnung, einzeichnen 47, 49, 100
Endlichkeit der *rābiṭa* 137
Entsprechung 47, 84, 113 f., 119, 144, 212, 237 f., 299
Entwerden, entworden 32, 41, 70, 85, 88, 101, 122–125, 127 f., 143, 163, 170, 173, 210, 220, 232, 235–238, 250, 252, 286, 291
– Entwerden aus dem Willen des Nichtgöttlichen 236
– Entwerden in der Einheit 124
– Entwerden in Gott 62, 77, 90 f., 114, 123, 125, 155, 215, 239
– Entwerden im Meister, Scheich 62, 77, 90 f., 114, 123, 128, 130, 215, 239
– Entwerden im Propheten 239
– Entwerden in der *rābiṭa* 183
– Entwerden der Seinsmonisten 236
– Entwerden im Sinn des Aufgebens der eigenen Interessen 237
– Entwerden im Sinn des Nichtmehrwahrnehmens alles Nichtgöttlichen 236
– Kern des Entwerdenden 235, 237
ergießen 90, 119
Erleuchtungen 19, 249
Erleuchtungs- oder Bescheinungsphilosophie des Yaḥyā s-Suhrawardī 102, 167
Erneuerung der Zusammengehörigkeit mit den verstorbenen alten hohen Autoritäten 208
ēšān/ēšōn/īšān 124, 140 f., 276
– *dar-i way ēšān* 141

— F —

fanā' siehe Entwerden
al-fanā' fī š-šayḫ siehe Entwerden im Meister, Scheich
fayḍ siehe Ausgießung
– *fayḍ-i bē-wāsiṭa* 101
– *fayḍ al-barakāt* 298
fidā 288
fiṭrat 290
Formel des Gottesgedenkens 77 f., 118, 169, 205, 253
siehe auch Gottesgedenken

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000357

Formular(e) des *ḫatm* 196–198, 200,
Frage der Qualifikation 170 ⌊205
freie Entscheidung des Schülers beschnitten 270
Freitagsgottesdienst
– während des Freitagsgottesdienstes die Stadttore schließen 202
Fußfall, niederfallen 86, 105, 144–146, 148 f., 165, 218, 250
– Fußfall der Engel vor Adam 145
– Fußfall der Hindus 144
– Fußfall nicht mehr empfohlen, sondern nur noch erlaubt *(mubāḥ)* 148
– Fußfall, die Untertanen vor dem König, die Schüler vor dem Lehrer und die Gemeinde vor ihrem Propheten 148
– zweierlei Fußfall 145

— G —

ǧaḏb, ǧaḏba 82, 213, 232, 247, 249 f., 258, 263, 291, 302
siehe auch Anziehung, Hinanziehung
ǧāḏiba-i lutf-i šumā 303
siehe auch Anziehungskraft
ǧahriyya 42 f.
ǧalāl 288, 291
ǧam' 236, 291
ǧam'iyya 46, 210
ǧamāl 288 f., 291
al-Ǧawṭ al-a'ẓam 294
ǧayriyyat 30
Gegenmaßnahme gegen eine zu rasche und zu oberflächliche Ausbreitung des Ordens 185
Gegenüberliegung, gegenüberliegen 48, 102, 104, 119
Gegenüberstellung, gegenüberstellen 47 f., 81, 100, 182, 210, 298
Gegenübertreten von Wahrnehmungs- oder Erkenntnisorgan und Ding 102
Geist, enge Verbindung des Geistes mit dem Körper 237
Geschlechtertrennung 163
Gestalt 111 f., 119, 128–130, 149, 152, 161, 163 f., 195, 233, 275, 296
– schöne Gestalt Gottes 74
Gestaltenwechsel 275 f.
Gewollte, Gewolltsein 83 f., 107
Gezogenwerden 82 f.
siehe auch Anziehung, *ǧaḏb, ǧaḏba,* Hinanziehung
girānī 258, 267
siehe auch Schwere, Last
ǧism laṭīf 297
Gott
– Gott dem Intellekt unzugänglich 101
– Gott ins Schlepptau nehmen 265
– Gottes Vorauswissen unabänderlich und abänderlich 295
– Gottunmittelbarkeit 32 f.
Gottesgedenken 18, 20, 38–45, 51, 57, 59, 61, 64, 76–82, 85 f., 105, 107, 109, 112, 115, 117 f., 121–123, 125 f., 137, 147, 150, 158, 168 f., 180, 182 f., 201, 203, 205 f., 209 f., 216, 223, 232, 252 f., 284, 299 ⌊206
– lautes Gottesgedenken 41–43,
– stummes, stilles, unhörbares Gottesgedenken 41 f., 206
siehe auch *ḏikr*
göttliche Lichter 263
Götze, Götzenbilder, Götzentempel
– Götzendienst 225 ⌊144, 156 f.
– Götzendienst der Hindus 144
Grab, Gräber 25, 37 f., 40, 63, 121, 132–134, 141 f., 147, 203, 255, 257 f., 272, 292
– Grabbesuch 132, 134, 197, 257 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000358

Grobheit 68–71, 76
ġuḍām siehe Aussatz
ġuluww siehe Übertreibung

— H —

ḥaḍra 193
ḥaḍrat-i ēšān/īšān 140 f., 158
ḥaḍrat-i ḫwāǧa 270
ḥāl 286
ḥal' u lubs 275
Ḥālidiyya 81, 177, 181, 195, 198, 201, 203, 218, 234
Haltung des Körpers vor dem Scheich nicht verändern 119
ḥalwa/ḥalwat siehe Klausur
Ḥalwatiyye 34, 59
ḥānawāda 191
ḥaqīqī 139 f., 299
siehe auch *maǧāz, maǧāzī*
ḥarām 149
Häßlichkeit als Schutzmaßnahme 162, 166
ḥatm, ḥatamāt 180–211, 233, 235
– *ḥatma* 180, 188, 208
– *ḥatm al-Buḫārī* 207
– *ḥatm-i ḫwāǧagān/ḥatm al-ḫwāǧagān* 109, 188, 190, 192–195, 198 f., 202, 204 f., 207 f., [220, 234
– *ḥatm kardan* 188
– *ḥatm maǧlis al-mašāyiḫ* 189
– *ḥatm rābiṭa* 196
– *ḥatm-i šarīf* 192, 195
– *ḥatm aš-šayḫ al-akbar as-sayyid Muḥammad Bahā' ad-dīn aš-Šāh Naqšband* 193
– *ḥatm* des Sirhindī 194 f.
– *ḥatm-i tahlīl* 189, 192
ḥayāl/ḥiyāl 111, 114, 156, 210
haykal nūrānī 91
Heilige
– stärkste Heilige haben weder sich selbst noch ihre Anhänger vor schweren Schicksalen bewahren können 280
– Heiligenwunder 287
siehe auch Wunder
Herz von allem Nichtgöttlichen gereinigt 257
Herzensbindung durchgehend in I., 250, 262, 304 siehe auch *rābiṭa*
Hexen, Hexenkünste 275, 277
ḥikmat al-išrāq siehe Erleuchtungsphilosophie
ḥilya 132, 181
himma/himmat 72, 115, 142, 249, 254, 256, 261, 265, 283, 294, 299
siehe auch Wirkungskraft, Wirkungsvermögen
Himmelsreise 297
Hinangezogene, Hinangezogenheit, hinangezogen werden 50, 62, 79, 82 f., 85 f., 124, 206, 247, 249–251, 258, 291
– Hinangezogener, der auch schreitet 82, 249
Hinanziehung, hinanziehen 82–92, 101, 169, 216, 232, 248 f., 251–253, 257 f., 263, 271, 302
siehe auch Anziehung, *ǧaḏb, ǧaḏba*
hinduistische Bräuche im indischen Islam 148
Hingerissenheit, hingerissen 82, 86, [232
Hinwendung *(tawaǧǧuh)* 42, 50, 61, 72, 77, 115, 119, 123, 125, 128, 132–134, 144, 183, 210 f., 219, 223, 249, 251, 254, 256, 263, 269 f., 284, 302
ḥirqa-i irādat 179
ḥiyāl siehe *ḥayāl*
Höflichkeit gegen Aḥrār und Höflichkeit gegen Gott 255
ḥōǧa 190, 192
siehe auch *ḫwāǧa*
höherer Bezug *(nisba/nisbat)* 63 f., 71, 87, 90, 99, 107, 124–126, 161, 170, 253, 267, 272, 284, 298, 300

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000359

– höherer Bezug der Hinanziehung 258
– höherer Bezug des Gelehrtentums und der Askese 258
hōš dar dam 25
ḫuḍūr 102
ḫutūm, ḫutūmāt siehe *ḫatm*
– *ḫutūmāt muqaddasa* 193, 208
ḫwāǧa, ḫwāǧahā, ḫwāǧagān 23 f., 34 f., 63, 85 f., 90, 108 f., 155, 188, 190–195, 198–200, 202, 204 f., 207 f., 211, 219 f., 251, 253, 260, 264, 267
– *ḫwāǧagān-i Čišt* 191
– *ḫwāǧagān-i mā* 191
ḫwānandagān 190

— I —

ʿibāda/ʿibādat 145 f., 229
ifāḍa siehe Ausgießung
iǧāza/iǧāzat 171, 198, 291
iǧlāl siehe *taʿẓīm*
ʿilm siehe Wissen
imāmzāda 141
imtiḥānhā 68
indirāǧ an-nihāya fī l-bidāya siehe Verschlungenheit des Endes in den Anfang
inǧiḏāb siehe Hinangezogeneit, Hinanziehung
inʿikās siehe Spiegel, spiegeln
inṣibāġ 47 f., 79, 127, 221
siehe auch Abfärbung, abfärben
inṭıbāʿ siehe Abdruck, Einprägung
intiḳāṣ siehe Abdruck
irtibāṭ 48, 50, 55, 60, 62, 121, 285
– *irtibāṭ-i ǧānibayn* 48
irtisām siehe Abzeichnung
īšān siehe *ēšān*
išāra/išārat 118, 217 [192
Ismāʿīliyya, ismailitisch 91, 132, 135,
– Ismāʿīliyya (des Kurdufānī) 59,
ʿišq 87, 140 [174
ʿišqbāzī, ʿišqbāzān 156–158
ʿišrat, ʿišratiyān 292
– *awliyāy-i ʿišrat* 292
istafāḍa=istafāda 144
istiʿāna 136
siehe auch *istimdād*
istidrāǧ 70
istifāḍa siehe Ausgießung
istiġrāq 45
istimdād 136, 183, 220
ittiḥād 50, 92, 94, 212, 237, 285
– *ittiḥād-i kullī* 157
ittiṣāl 50, 269

— J —

Juden 145, 201, 254
Jyujyutsu 266

— K —

Kaʿba 86, 88, 105 f., 280
karāhat 161
– *karāhat-i ḫāṭir* siehe Mißstimmung
Kargokulte 234
kašf al-qubūr 258
kašiš, kōšiš 63, 82 f.
siehe auch Anziehung
Kategorie des Erlaubten 218
kayfiyyat 63, 122, 125, 250, 253, 258, 269, 273
Kenntnis der Eigenart Begrabener 258
Kern des Jüngers 238
Kinder 69
Klausur 25, 33–41, 43, 72, 74 f., 77, 85, 117, 121, 126, 163, 203–205
– vierzigtägige Klausur 33, 35–38, 40, 74, 77, 117, 121
siehe auch *čihila, čilla*
Konzentration, konzentrieren 28, 33, 37, 39, 42, 50, 66, 76 f., 112, 115, 117,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000360

119 f., 122, 125, 132–134, 142 f., 149–151, 209, 223–225, 233, 259, 262, 268 f., 279, 299
Koran
– Koran im Islam das Buch gewordene Wort Gottes 147
– Koran und Sunna 90, 158, 215 f., 226–228
– achtes Siebtel des Korans 276
– Lektüre, Rezitation des Korans 96, 188–190, 194–198, 205, 209
Kranke, Krankheit 218, 259–262, 267, 272–276, 281–284, 292 f., 300
– Krankheit auf sich selbst ziehen 259, 284
– Krankheitsübertragungen 260,
Kreis 63, 89 f., 150, 210 ⌊282
– konzentrischer Kreis bei ṣūfischen Zusammenkünften 106
– magischer Kreis 106
– kreisförmige Reise 89
Kubrawī, Kubrawiyya 69, 74, 116, 171, 184, 195, 199 f.

— L —

lālā 169
Last 169, 259 f., 267, 272
laṭīfa, laṭā'if, laṭīf, laṭāfat 30, 210, 223, 258, 297
– *laṭā'if-i fawqānī* 30
– *laṭīfa-i qalbī* 30
Lautrezitierende 42
lawḥ
– *al-lawḥ al-maḥfūẓ* 293
– *lawḥ al-maḥw wa-l-iṯbāt* 293
Licht, Lichter, Lichthaftigkeit 48, 57, 66, 80, 104, 127 f., 131, 142, 149, 161 f., 167, 182, 206, 210, 212, 262 f., 284, 290, 297
– Lichtfülle 162
– Lichthaftigkeit des Gottesgedenkens 57, 210
– Lichtkörper 103
– Lichtkreis 128
– Lichtleib 91, 297
– Lichtsäule 91
– Lichtstatue 91
– kosmische Lichter 167
Liebe siehe *'išq*
– Liebe zu Gott in der Vorschule der profanen Liebe eingeübt
Lipogramm 216 ⌊165
Litanei 77, 189, 199, 202, 208, 232
siehe auch *ḫatm*
Lusttrieb 70, 162
lutf 68 f.

— M —

ma'ānī 134
Machtausübung 50, 143 f., 160, durchgehend in II.
– Machtausübung des verstorbenen Scheichs 176
– übernatürliche Machtausübung als etwas Legitimes 275
mādda 91
– *al-mādda al-ilāhiyya* 91
maḏhab as-salaf aṣ-ṣāliḥīn 223
maǧāz, maǧāzī 66, 139 f.
siehe auch Übertragung
maǧdūb sālik 82, 249
al-maġnāṭīs al-ilāhī 91
maḥabbat-i ḏātiyya 62, 142, 289
ma'iyya 31
makrhā 68
ma'nawī Schicksalstafel 293
maṇḍala 150
mandūb 218
Männer-Vita purgativa 36
Männerfasten 36
mantra 150
ma'qūl siehe *'aql*
mašhad 290
– *'īsawī ul-mašhad* 290

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000361

maʿšūq 28, 58
Mawlawī 260
maza 36
maẓhar 46, 290
Maẓhariyya 187
Meditation 117, 149 f., 203, 227
– Meditation über den Tod 203
– Meditationsübungen 233
Meister
– Meister, Gottes Stellvertreter 32
– Meister, offene Tür zu Gott 141
Melone 79 f., 153
Mimikry 153
Mīrġaniyya 174
Missionsstation in Istanbul 172
Mißstimmung des Meisters 155
miṯāl siehe Abbild
Mittel zum Zweck 137
Mohammedgestalt 97
– Bild Mohammeds 132 f.
Mohammedmystik 136, 232
Monismus 28–33
Monotheismus 46, 149, 225
Moralqualitäten *(aḫlāq)* Gottes sich aneignen 238
mörderischer Wechsel, Gleichnis 138,
muʿallaq 294 f. ⌊238
mubāḥ 148 f., 265
mubram 294
muḏakkir 147
mufāriq 296 ⌈198
Muğaddidiyya 31, 58, 107, 171, 177,
– Muğaddidiyya ḫālidiyya siehe Ḫālidiyya
muğālasa 47
muğarrad 296
muğāwara 116
muʿğizāt 249
muḥabbet 127
muḥāḏāh 47, 81
muḥaddaṯ 131 ⌈237, 267
munāsaba/munāsabat 47, 113, 212,
– *munāsaba tāmma* 299
– *munāsib* 61
siehe auch *nisba/nisbat*
munāšada 28
muqābala, muqābil 47, 102, 182
muqāranat 103
murābaṭa 60, 175, 196
murābiṭ 114, 141
siehe auch *rābiṭa*
murād 83 f., 160, 236
murāqaba/murāqabat, murāqabāt 40, 42, 44–46, 53, 61, 77 f., 117, 121, 150 f., 168 f., 232, 257
– *murāqabat-i dil-i šayḫ* 19
– *murāqib* 251, 286
murīd 83 f., 287
murtabiṭ 64, 212
siehe auch *rābiṭa*
mušāfaha 298
muṣāḥabat 157
müşāhede 128
musammā bi-l-ġayr 212
Musik, Musikhören, Musikvortrag 72, 116, 159 f., 206, 233, 279
mutābaʿat 302 f.
mutafakkira 246
mutaḫayyila 246
mutaṣarrif(a) 246, 278, 296, 301 f.
mutawaqqaʿ, mutawaqqiʿ 84
muttaḥid 94
siehe auch *ittiḥād*
muwāğaha 48, 298

— N —

Nachahmung 96, 141, 234
– Nachahmungstrieb 98
nāʾib 171
naql 56
naqš, nuqūš 48, 52 f.
– *naqš bastan, naqšband* 51–54, 239
– *lāzim an-naqš wa-marbūṭ an-naqš*
– *yantaqiš* 81 ⌊52

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000362

Naqšbandiyya
- Naqšbandiyya ḫālidiyya siehe Ḫālidiyya
- Naqšbandiyya in der ehemaligen Sowjetunion 42, 186
- rasche Verbreitung des Naqšbandīordens 183

nardubān, nardabān, nardibān 139 f.
naš'a 296
Nawwāb/Nuwwāb 220
naẓar bar qadam 25
Neuerung, ketzerische 36, 215, 220 siehe auch *bid'a*
nigāhdāšt 45
nigarānī 46
nisba/nisbat, nisbathā 63 f., 71, 87, 90, 107 f., 124 f., 134, 161, 170, 253, 258 f., 266 f., 272, 285, 300, 304
- *nisbat-i aḫrāriyya* 30
- *nisbat-i ǧaḏba* 258
- *nisbat-i ḫwāǧagān* 253
- *nisbat-i 'ilmiyya* 258
- *nisbat-i šarīfa* 124

Novize
- den Novizen, die Fehler des Schülers „essen" 252, 256, 273
- Novizenerziehung, Novizenbehandlung 22, 62, 79, 82, 116 f.
- Novizin 164

Nutzen 79, 173, 219
- Nutzen aus Anblick Mohammeds 80
- Nutzen des Gottesgedenkens
- Nutzen der Klausur 33 ⌊79
- Nutzen der *rābiṭa* 128 f., 219, 228, 235
- Nutzen der Segenssprechung 133

— O —

Okkultismus 235
OṂ 150
opfern, Opferlamm, Opfertod 109, 260, 273
osmanische Herrschaft 183 f., 215

— P —

Parteizeitung der Heiligenviten 278
Platonismus, platonisch 95, 102, 139, 269
Polytheismus 223
Pragmatiker 219
Propheten, die übernatürliches Einwirken auf anderes nicht aufweisen 248
Prophetengenossen 78, 80, 96, 106–108, 112 f., 237, 279, 296, 298
- langlebige Prophetengenossen 279
- Methode der Prophetengenossen 107

Psychotherapie und Psychiatrie 151
pul 139

— Q —

qaḍā' 294
Qādirī, Qādiriyya 43, 58, 118 f., 150 f., 162, 169, 171, 182–184, 195, 199 f., 205 f., 235, 253, 260, 262, 272 f., ⌊283
Qibla 105
Quiddität 94
quwwat-i ǧāḏiba siehe Anziehungskraft

— R —

rābiṭa durchgehend in I., 250, 254, 262, 286, 296, 300, 304
- *rābiṭa-i irādat* 47
- *rābiṭat al-mawt* 203
- *rābiṭat al-muršid* 122, 182, 203
- *rābiṭat al-qabr* 122, 203
- *rābıṭa-ı telebbüsiyye* 152

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000363

– *rābiṭa*-Monopol 181–187, 195 f., 208, 216, 218, 234
– *rābiṭa*, Pflicht oder Empfehlung 217, 220
– Beweis für die Rechtmäßigkeit der *rābiṭa* 219
rabṭ 20, 44, 60
– *rabṭ-i dil* 20
– *rabṭ an-naqš* 51
– *rabṭ al-qalb bi-š-šayḫ* 18
– *rabṭ-i qalb bā šayḫ* 20
– *rabṭ qalbih* 131
– *rabṭ zadan* 18
ra'īs 175
rang-i āfāqī 90
Raptus 104, 120, 143, 232, 249
Ratschluß, Ratschlüsse Gottes 236, 273, 294 f.
– schwebende 295
– unabänderliche 295 f.
realistische Sicht der Dinge 240
Regeln
– acht Regeln des Ǧunayd 18–20, 26, 40, 231
Reise 25, 87, 89 f., 124, 271, 292, 299
– Reise auf langestreckter Bahn 89
– Reise in, zu Gott 88, 291
– Reisen in der Heimat 25
– Reise in einem Kreis oder in einer Spiralwindung 89 f.
– Reise des Wollens und Reise des Gewolltseins 107
– äußere Reise 87, 89
– innere Reise 87, 89, 107
Religion 7, 74, 144, 224–230, 240, 276, 287, 290
– Religion bei Rašīd Riḍā 209, 224
– Begriff Religion bei Karl Barth 226
– Religionismus 227
– Religionswille 236
Rezitation 127, 188 f., 193–195, 205
– Rezitationspensum der Ehrwürden 204, 220
siehe auch Koran
riḍā 154, 290
Rifā'iyya 81, 198, 200
rūḥāniyya/rūḥāniyyat/rūḥāniyyet 127, 129, 131, 142, 182, 196, 297
Rüssel 127
ru'yā miṯāliyya 298

— S —

ṣa'ālīk 293
sāda ḫwāǧagān 211
sāda naqšbandiyya 210
Šāḏiliyya 118, 222
ṣafā 258
safar dar waṭan 25
šaǧara-i ḫwāǧagān 191
šahādat-i āfāqī-i 'aynī 90
šahādat-i anfusī-i ġaybī 90
šaḫṣiyya 130
Salafiyya 222, 224, 228 f.
sālik(ān)-i maǧḏūb 82, 249
siehe auch Schreitende
samā' 116, 159, 206, 233
siehe auch Musik
Sanūsiyya 58
sārī 57
Satan 45, 75, 106, 127, 157, 223
– Einflüsterungen des Satans 45
– Satan in Gestalt eines Frosches
siehe auch Iblīs, Teufel [127
sayr
– *sayr-i āfāqī* 87, 89 f.
– *sayr-i anfusī* 87, 89
– *sayr-i mustadīr* 89
– *sayr-i mustaṭīl* 89
sayyid 141
Scheich
– Scheich als Mittel zum Zweck 136

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000364

– Scheich ist der Erscheinungsort der göttlichen Lichter 104
– Bild des Scheichs sitzt auf der rechten Schulter des Menschen 127
– neben dem Herzen 117, 126 f.
– Scheich, vollständig im Sein des Scheichs entwerden 130
– Scheichanbeter 104
– Scheichbild ist ein Schutz vor allen Verlockungen 121
– Scheichverehrung 22, 232
Scheichin(nen) 164 f.
Schia, Schiiten, schiitisch 34, 78, 91, 97 f., 147, 178, 215
Schläge in der Erziehung 67–76
Schreiten, Schreitende 61 f., 77, 79 f., 82 f., 85 f., 89 f., 107, 118, 124, 169, 232, 247, 249–251, 263, 302
Schüler als Stellvertreter des Lehrers 168
schwebende Bestimmungen Gottes 294 f.
– schwebende Bilder 103
Schwere 258, 261, 267, 272
siehe auch Last
Schwurformeln 191
Seele
– seelenärztliche Behandlung 168
– Seelenerziehung, Seelenführung 26 f., 79, 225, 231
– Seelenkräfte 287
– Seelenstärke und Seelentraining 264, 285
– starke Seelen 249
Segenssprechung über Mohammed 133, 194–200, 205, 232
Segen im Anziehen eines geheiligten Gewandes 264
Sehstrahlen 102
Seinsmonismus, seinsmonistisch 28, 30 f., 92, 123, 126, 236, 250 f., 267
Seinswille 236
Selbstaufopferung 288
– stellvertretende Selbstopferung 262, 274
ṣidq 72, 212, 299
ṣīġa, ṣiyaġ 196
silsila 183, 191, 251
– *silsila-i ḫwāǧagān* 192
Sīmurġ 240 f.
sīrat 142
sirāya/sirāyat/sirayet, sarā, yasrī, sārī 20, 47, 49, 55–57, 81, 251, 282, 284
sirr 48, 210, 212, 299
Spaltung des Mondes durch Mohammed 279
Spiegel, spiegeln, Spiegelung 32, 47–50, 52, 54, 67, 73 f., 78 f., 90, 95, 105, 111, 124, 126, 128, 136, 138, 166, 171, 220 f., 237 f., 240 f., 252, 263, 285
– Spiegelbild 29, 171
– Spiegelmacher 73
siehe auch Brennspiegel, Widerspiegelung
Spiritismus, spiritistisch 208, 235
– spiritistischer Kontakt mit verstorbenen Meistern 235
Stellvertreter 39, 145, 168, 171, 173 f., 177, 179, 185, 298
– stellvertretend für andere sterben 260
Stigmatisation 97 f.
Stufen der Erleuchtung 19
ṣuḥba/ṣuḥbat 34 f., 42, 44–46, 50, 57, 61, 68, 77, 113, 119, 221, 264, 284,
– *ṣuḥba ḫayāliyya* 114 [298
– *ṣuḥbat-i maʿnawiyya* 181
šuhra/šuhrat 35
Suhrawardī, Suhrawardiyya 27, 35, 65, 69, 171, 195, 199 f.
šuhūd, šuhūdī 31, 299
sulṭān al-ʿāšiqīn 27
sulṭān al-maʿšūqīn 26
sulūk 82, 91, 247, 249, 251, 263, 302
siehe auch Schreiten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000365

Sündenbock 274
Sunna 30, 98, 107, 248
siehe auch Koran und Sunna
ṣūra/ṣūrat, ṣuwar 48, 51, 101, 111, 117, 133, 142, 195, 297
– *ṣūra miṯāliyya* 133, 299
– *ṣūra muḥammadiyya bašariyya*
– *ṣūrat aš-šayḫ* 53 |97
siehe auch Abbild, Bild
surriyya 81

— T —

taʿaššuq 62
ṭāʿat u ʿibādat 145
taḏkira, taḏkīr 147
Tafel 53, 295
– Tafel des Auslöschens und des Bestehenlassens 293
– Schicksalstafeln 293
ṭafra 115
tafriqa 291
tafṣīl 246
tāǧ al-maḥbūbīn 26
taǧalliyāt 207, 289
taǧdīd 229
taǧriba 219
taḥayyala 118 f., 158
taḥiyya, taḥiyyat 144–146
takrīm, takrima 145 f.
takwīn 247
taʿlīm-i ilāhī 276
talqīn 57, 118, 299
tanzīh 237
taqdīs 237
taqlīd 218, 221
tarbiyat an-nafs 225
tarbiyat ar-rūḥ 298
ṭarīq/ṭarīqa/ṭarīqat, ṭuruq 30 f., 41, 48, 63, 66, 77 f., 86, 90, 106 f., 113, 125, 142, 155, 158, 190, 197, 210, 212 f., 215, 225, 251 f., 263, 298
– *ṭarīqa-i aḥrāriyya* 30
– *ṭarīqa ʿaliyya qādiriyya* 183
– *ṭarīqa-i ǧadīda* 30
– *ṭarīq/ṭarīqa/ṭarīqat-i ḫwāǧagān* 50, 109, 155, 191
– *ṭarīqa naqšbandiyya* 39, 263
– *ṭarīq/ṭarīqa-i rābiṭa* 48, 64, 70, 78, 114, 118, 155, 168 f.
– *aqrab-i ṭuruq* 78
tarkīb 246
tasarrī kardan 81
taṣarruf 50, 115, 128, durchg. in II.
– *taṣarruf* aus Höflichkeit gegen Gott unterlassen 248
– *taṣarruf* zu Lebzeiten und nach dem Tod einerlei 272
siehe auch Machtausübung
taṣawwur, taṣwīr 146, 288
tawaǧǧuh(āt) 42, 44–46, 61, 77, 80 f., 119, 125, 132, 151, 183, 209–211, 219, 223 f., 249, 251–254, 257, 259, 262, 265 f., 268 f., 272 f., 284, 302
– *tawaǧǧuh-i bāṭin* 270
– *tawaǧǧuhāt-i ǧāʾibāna* 115
– *tawaǧǧuhāt u murāqabāt* 77
siehe auch Konzentration
tawāǧud 233
tawḥīd 94, 136
– *tawḥīd-i šuhūdī* 31, 108
– *tawḥīd-i wuǧūdī* 31, 108
taʿẓīm 145
– *taʿẓīm u iǧlāl* 145
– *taʿẓīm u taḥiyyat* 145
taʿziya 98
Teufel 127, 149, 175
siehe auch Iblīs, Satan
teveccüh 128
Tiǧāniyya 118
Tod
– äußerer, konkreter Tod 90
– innerer, übersinnlicher Tod 90
Totes wieder lebendig machen 290
– Wiedererweckung von Toten 278

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000366

– Wundergabe Jesu, Tote zu erwecken 290
Transport 46, 56, 299
Traumreise 255
Treue Brüder 237, 276

— U —

Übergang, übergehen 20, 33, 55 f., 131, 251, 259, 262 f., 283, 286
übergreifen 81
Übermenschliches für andere vollbringen 274
Übernahme und Übergabe 259
übersinnlich 41, 71 f., 163, 181, 183, 202, 299
– übersinnliche Enthüllungen
– übersinnliche Hilfe 36, 72 ⌊295
– übersinnlich verkehren 72, 75
– übersinnliche Verfügungsgewalt 245, 286 ⌈283
– übersinnlich wahrnehmen 71,
Übertragung, übertragen 21, 46–52, 55, 66, 81, 97–99, 233, 250, 259, 263 f., 281, 283
Übertreibung 74, 97 f., 159, 274, 279, 295, 301, 304
Übertritt, übertreten 55, 101
ʿubūdiyyat 30, 144
umm al-kitāb 293
ummī 147
Undeutbarkeit der Beschreibungen der schönen Gestalt Gottes 74
Uneigentlichkeit als Brücke zur Eigentlichkeit 140
Unheil verhüten wichtiger als Nutzen ziehen 202
– Verhinderung von Unheil wichtiger als der Gewinn neuer Mitglieder 202
Unhöflichkeit 265
Unio mystica 98, 239 ⌈70
unmerkliches Ins-Verderben-Treiben
unmittelbares Anreden Gottes an seine Gläubigen 276
Urbilder 294
ʿurf u ʿāda 229
Uwaysiyya, *uwaysī* 131, 175, 184, 255
ʿuzla 34
– *ʿuzlat-i mardāna* 37
– *ʿuzlat-i zanāna* 37
ʿuzlatiyān 292 f.

— V —

Vater der Zeugung und Vater der Belehrung 19
Veränderung des wahrnehmenden oder vorstellenden Subjekts zusammen mit dem Objekt 96–104
Verfügungsgewalt 301
Verhexen 276
Verrückter 69, 302
Versammlung von Lebenden und Toten 209
Verschlungenheit des Endes in den Anfang 87, 89, 124, 249, 251
Verstimmungen 213
Verstoß, verstoßen 172, 175, 248, 279
Verwandlung 33, 104, 153, 233
– Verwandlung des Menschen in das von ihm Wahrgenommene und Vorgestellte 96
– Verwandlungskunst 274
Verzückung 87 f., 116 f., 142, 157, 233, 240, 250
Vorbild 47 f., 61, 78 f., 99, 113, 151, 155, 175, 231, 233 f. ⌈292
– Vorbild des Propheten 106–110,
Vorgeschmack 68, 87, 89, 139, 232
Vorstellung 67, 93, 100, 105, 111–114, 116 f., 120 f., 125–127, 130, 135, 143, 146, 156, 160 f., 237, 239, 246, 283, 287
– Vorstellung und Einbildung 265

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000367

- Vorstellungsbild 54, 94, 96, 111 f., 114, 117, 120, 124 f., 130, 134 f., 138 f., 149 f., 156, 203, 210, 223, 239, 246, 270
- Vorstellungskraft/Vorstellungsvermögen 47, 54, 130, 247, 264,
- Liebesvorstellungen 158 ⌊287

Vorwärtsschreiten 247
siehe auch Schreiten, *sulūk*

— W —

waǧd 84, 87
waǧh 107, 111
waḥdat al-wuǧūd
siehe Seinsmonismus
Wahhabiten, wahhabitisch 222, 228, 301
wahm 98, 284
walī 291
wāqiʿ 84
waqt 64
wāsiṭa 21, 136, 170, 173
waẓīfa 193
Widerspiegelung, widerspiegeln 32, ⌊79
wiǧdān 219
wilāyat 291
Wille
- Gleichschaltung mit dem Willen Gottes 289

wird, awrād 193
- *al-wird al-ḫwāǧagānī* 193, 208

Wirkung
- Wirkung des Bittgebets 249
- kollektive Wirkung 273
- Wirkungskraft 115, 250, 259, 284, 304
- Wirkungsvermögen 72, 75, 142, 249, 254, 256, 261, 265–267, 283, 285, 294, 299
- kriminelles Wirkungsvermögen 271

Wissen, Wissender 33, 79 f., 88, 94, 103, 107, 134 f., 219, 224, 227, 237, 257 f., 299
- Wissen Gottes 237, 295
- Wissensgegenstand 100
- Wissenskraft des Herzens 300

Wohlgefallen des Scheichs 154
wohlverwahrte Tafel siehe *lawḥ*
Wollende 83, 287
Wunder 80, 162, 249, 276–278, 285, 300 f.
- wunderbare Macht 289
- Wunderdinge 258
- Wundergeburt 95
- Wundermacht 285, 287, 296
- wundersamer Ausnahmezustand 269
- Wundertaten, Wundertäter 163, 248 f., 260, 284, 287 f., 298
- Wunderwirker, wunderwirkend 248 f.

wuqūf-i qalbī 284

— Y —

yāddāšt 44 f., 61, 119
Yasawiyya 43, 184
Yogi 35, 149, 229

— Z —

Zauberei, Zauberer 249, 275
Zittern und Zagen des Novizen vor dem Scheich. 116
Zuwendung, sich zuwenden 42, 45, 47, 50, 77, 80 f., 124 f., 134, 138, 143, 150 f., 183, 268, 285, 303
siehe auch *tawaǧǧuh*, Hinwendung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000368

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000369

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000370

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

Fortsetzung von Umschlagseite 2

21. *Zwei Beschreibungen des Libanon.* ʿAbdalġanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqāʿ und al-ʿUṭaifīs Reise nach Tripolis. Hrsg. und eingel. von Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid und Stefan Wild. (ʿAbdalġanī b. Ismāʿīl an-Nābulusī: *Ḥullat aḍ-ḍahab al-ibrīz fī riḥlat Baʿlabakk wa-l-biqāʿ al-ʿazīz.*/Ramaḍān b. Mūsā al-ʿUṭayfī: *Riḥla min Dimašq aš-šām ilā Ṭarābulus aš-šām.*) 1979. xvii dt. und *27*, 144 S. arab. Text, 1 Karte und 2 Faltkarten.
22. *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit.* Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Ulrich Haarmann/Peter Bachmann. 1979. xvi, 702 S., 11 Tafeln.
23. Rotraud Wielandt: *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur.* 1980. xvii, 652 S.
24. an-Numairī: *Der Dīwān des Rāʿī an-Numairī.* Gesammelt und herausgegeben von Reinhard Weipert. 1980. *26*, 363 S. arab. Text, dt. Titelei.
25. Asʿad E. Khairallah: *Love, Madness and Poetry.* An Interpretation of the Maǧnūn Legend. 1980. x, 162 S.
26. Rotraud Wielandt: *Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs.* Beitrag zu einem Archiv der modernen arabischen Literatur. 1983. xii, 434 S.
27. Anton M. Heinen: *Islamic Cosmology.* A Study of as-Suyūṭī's *al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya* with Critical Edition, Translation and Commentary. 1982. viii, 289 S. engl., 77 S. arab. Text.
28. *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān.* Coll. and ed. by Wilferd Madelung. 1987. xxiii engl., 377 S. arab. Text.
29. Donald P. Little: *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem.* 1984. xiii, 6 S. arab., 479 S. engl. Text, 17 Tafeln.
30. *Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien.* Bearbeitet von Ulrich Rebstock, Rainer Osswald und A. Wuld ʿAbdalqādir. 1988. xii, 162 S.
31. Ulrich Marzolph: *Typologie des persischen Volksmärchens.* 1984. xiii, 314 S., 5 Tabellen und 3 Karten.
32. Stefan Leder: *Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft.* Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre. 1984. xiv, 328 S. dt., 7 S. arab. Text, 1 Falttafel.
33. Rainer Osswald: *Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen.* Eine Untersuchung zum Aufstand des ʿAbd as-Salām. 1986. viii, 177 S.
34. ʿAbd al-Laṭīf Fatḥallāh: *Der Dīwān des ʿAbd al-Laṭīf Fatḥallāh.* Hrsg. von Zuhair Fatḥallāh, überarbeitet von Muḥammad al-Ḥuǧairī. 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. Irene Fellmann: *Das Aqrābāḍīn al-Qalānisī.* Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. 1986. vi, 304 S.
36. Hélène S. Sader: *Les États Araméens de Syrie.* Depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces Assyriennes. 1987. xiii, 306 S.
37. *Adab al-Mulūk.* Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert. Hrsg. und eingel. von Bernd Radtke. 1991. vii, 34 S. dt., 145 S. arab. Text.
38. Abū Ǧaʿfar al-Idrīsī: *Das Pyramidenbuch des Abū Ǧaʿfar al-Idrīsī (st. 649/1251).* Eingeleitet und kritisch herausgegeben von Ulrich Haarmann. (Abū Ǧaʿfar Muḥam-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000371

MAD B. ʿABD AL-ʿAZĪZ AL-ḤUSAYNĪ AL-IDRĪSĪ: *Anwār ʿulwīy al-aġrām fī l-kašf ʿan asrār al-ahrām.*) 1991. XI, 94 S. dt., *6*, 283 S. arab. Text.

39. TILMAN NAGEL (Hrsg.): *Asien blickt auf Europa.* Begegnungen und Irritationen. 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit.* Iranische Geschichte von 1350–1750. 1989. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: *Yūsuf Idrīs (1927–1991).* Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch. 1992. 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: *Der Koran im Zeitalter der Reformation.* Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. Im Druck.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: *Das Kitāb al-Wāḍiḥa des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb.* Ed. und Kommentar der Hs. Qarawiyyīn 809/40 (Abwāb aṭ-ṭahāra). 1994. 574 S. dt. Text mit 71 S. arab. Edition, 45 S. Faksimile.
44. MATHIAS VON BREDOW: *Der Heilige Krieg (ǧihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule.* 1994. 547 S. arab. Text, 197 S. dt. Text und Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: *Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung.* Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs *Kitāb al-Ilmām* und verwandten zeitgenössischen Texten. 1992. VIII, 226 S.
46. GERHARD CONRAD: *Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzāʿī.* Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte. 1994. XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: *Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-Dīn Ismāʿīl aus Isfahan.* Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts. 1993. X, 290 S.
48. AYMAN FUʾAD SAYYID: *La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide — Al-Qāhira et Al-Fusṭāṭ.* Essai de Reconstitution Topographique. (2 Bände). Im Druck.
49. JEAN MAURICE FIEY: *Pour un Oriens Christianus Novus.* Répertoire des Diocèses Syriaques Orientaux et Occidentaux. 1993. 286 S.
50. IRMGARD FARAH: *Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des* „Osmanischen Lloyd". 1993. 347 S.
51. BERND RADTKE: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam.* 1992. XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: *Der „Syrische Blitz".* Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung. Im Druck.
53. FRITZ MEIER: *Bausteine I–III.* Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von ERIKA GLASSEN und GUDRUN SCHUBERT. 1992. Band I: XXVI, S. 1–631. Band II: XI, S. 632–1195. Band III: Indices, zusammengestellt von GUDRUN SCHUBERT und RENATE WÜRSCH. XIII, 166 S.
54. *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag.* Hrsg. von WOLFHART HEINRICHS und GREGOR SCHOELER. 1994. Band I: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik. XV, 284 S.; Band II: Studien zur arabischen Dichtung. XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: *Liebe als Beruf.* Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal. Im Druck.
56. ESTHER PESKES: *Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit.* Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābīya. 1993. VIII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIROJ: *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung.* Im Druck.
58. FRITZ MEIER: *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya.* I. Die Herzensbindung an den Meister, II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen. 1994. 366 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90136/fragment/page=00000372