

Erlesenes

*Sonderheft der HALLESCHEN BEITRÄGE ZUR ORIENTWISSENSCHAFT
anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabistes
et Islamisants*

Herausgegeben von
Walter Beltz und Sebastian Günther

Halle (Saale) 1998

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

Begründet 1979 von

BURCHARD BRENTJES, HORST GERICKE, MANFRED FLEISCHHAMMER
UND PETER NAGEL

Herausgegeben seit 1994 von

WALTER BELTZ

Gedruckt in der

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Kröllwitzer Str. 44,
D-06120 Halle (Saale), 1998.

Erstellt im

Institut für Orientalistik, Heinrich-und Thomas-Mann-Str. 22, D-06108 Halle (Saale).

Inhaltsverzeichnis

ARJOMAND, KAMRAN: In Defense of the Sacred Doctrine. <i>Muḥammad Ḥusayn Shahrīstānī's Refutation of Materialism and Evolutionary Theories of Natural History.</i>	1
BELTZ, WALTER: Religionswissenschaft und Orientalistik.	19
DÄHNE, STEPHAN: Zu den <i>ḥuṭab</i> des Abū Ḥamza aš-Šārī in der klassischen arabischen Literatur.	30
GÜNTHER, SEBASTIAN: Tag und Tageszeiten im Qur'ān	46
HEINEMANN, ARNIM: Und ich ward der langen Fremd- schaft überdrüssig. <i>Das Motiv von Sindbad dem Seefahrer in der Poesie Ḥalīl Ḥāwīs.</i>	68
JASSIM AL-KHAQANI, HAMID: Maḥmūd Aḥmad as-Sayyid und die Anfänge der Erzählprosa im Irak.	99
LEDER, STEFAN: Aspekte arabischer und persischer Für- stenspiegel. <i>Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft.</i>	120
ORTHMANN, EVA: Als Yaman und Rabī'a ihre Stirnlocken abschnitten. <i>Kritische Anmerkungen zu einem hilf- Bund in Ḥurāsān aus der späten Umayyadenzeit.</i>	152

PAUL, JÜRGEN: <i>Maslak al-ʿarifīn</i> . Ein Dokument zur frühen Geschichte der Ḥwāḡagān-Naqšbandīya.	172
TUBACH, JÜRGEN: Die Herkunft der Bezeichnung <i>anṣār</i> im Qurʿān.	186
VELTRI, GIUSEPPE: Tradent und Traditum im antiken Judentum. Zur " <i>Kanonformel</i> " <i>לא תספו ולא תגרעו</i> .	196
ZAKERI, MOHSEN: The <i>futuwwa</i> -"Houses" at the Time of al-Nāṣir. <i>A Few Notes</i> .	222

Maslak al-[°]ārifīn

Ein Dokument zur frühen Geschichte der Ḥwāḡagān-Naqšbandīya

JÜRGEN PAUL

Die sufische Richtung (oder Bewegung? Gruppe? Bruderschaft?) der Ḥwāḡagān ist in der Forschung bislang besonders dadurch aufgefallen, daß im 15. Jahrhundert, nach dem Tod des Ḥwāḡa Bahā'uddīn Naqšband (1389), eine Organisation entstanden ist, die nach diesem Mann Naqšbandīya genannt wird. Die Vorgeschichte dieser Organisation wurde infolgedessen gemeinhin als "Vor-Geschichte" geschrieben, also teleologisch in Richtung auf die später so berühmten Meister Mittelasiens zunächst, später nicht zuletzt auch Indiens und des Osmanischen Reiches¹. Dabei fanden bislang in der Hauptsache diejenigen Quellen Beachtung, die in naqšbandischen Zusammenhängen der Darstellung eben dieser "Vor-Geschichte" dienten (und dienen); so wurde die Sicht der Naqšbandīya auf ihre eigene Vor- und Frühzeit im wesentlichen übernommen². Dieser Zustand wird

¹ Eine gute Darstellung der bisherigen Sicht der Dinge: Hamid Algar, A Brief History of the Naqshbandi Order, in: A. Popović, G. Veinstein, Th. Zarcone (eds): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Istanbul/Paris 1990, 3–44. Besonders auffällig ist die Orientierung auf Bahā'uddīn in der postsowjetischen teils populärwissenschaftlichen Literatur in Usbekistan, dazu J. Paul: *Modern Usbek Hagiography and its Sources* (in Vorbereitung).

² Das prägende Werk in dieser Hinsicht ist dasjenige des Faḥruddīn al-Kāshifī, *Rašahāt °ain al-ḥayāt*, ed. °Alī Ašḡar Mu°iniyān, 2 Bde, Teheran 2536. Es wurde 1504 abgeschlossen. Frühere Texte, so auch die Vita (Viten) Bahā'uddīns selbst, sind wesentlich schlechter untersucht. Zumindest eine Version der Vita (Viten)

erst in letzter Zeit vor allem durch die Arbeiten von Devin DeWeese überwunden³. Es ist nämlich keineswegs so, daß aus der Zeit vor Bahā'uddīn aus dem Umkreis seiner mittelbaren und unmittelbaren Vorgänger keine Schriften erhalten wären; die Quellenlage verdient sogar, vor allem im Vergleich zu anderen sufischen Richtungen, das Prädikat gut. Die Geschichte der Ḥwāḡagān vor Bahā'uddīn eignet sich in gewisser Weise als Testfall für Untersuchungen über die Entstehung der später so erfolgreichen mystischen Organisationen; wir können in diesem Fall sozusagen eine *ṭarīqa* in statu nascendi beobachten. – Zu den in diesem Zusammenhang einschlägigen Quellentexten gehört auch die sufische Abhandlung *Maslak al-^ʿarīfīn*.

Es ist das Ziel dieser kurzen Bemerkungen, diese bisher fast ganz unbeachtet gebliebene Abhandlung ein wenig vorzustellen. Dabei steht die These im Hintergrund, bei den Ḥwāḡagān (wie möglicherweise auch später bei den Naqšbandīya) habe die feste Bindung an und die Verpflichtung auf Sunna und Scharia das einigende Band dargestellt, nicht aber einzelne Praktiken und/oder Lehrsätze, wie sie oft mit dieser Tradition in Verbindung gebracht werden⁴. Diese sind

liegt inzwischen in einer immerhin brauchbaren Edition vor: Ṣalāḥ b. Muḃārak-i Buḃārī, *Anīs aṭ-ṭālibīn wa-^ʿuddat as-sālikīn*, ed. Ḥalīl Ibrāhīm Sari Oḡli, Teheran 1371. Auf die zahlreichen Probleme, die dieser Text aufwirft, kann hier nicht eingegangen werden; vgl. die (zu kurze) Diskussion in J. Paul, Hagiographische Texte als historische Quelle, in: *Saeculum* 41 (1990), 17 – 43.

³ Für die hier verfolgten Zwecke von besonderer Bedeutung: Khojagānī Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the *Manāqib* of Khoja ^ʿAlī ^ʿAzīzān Rāmītanī (im Druck: F. de Jong (ed.), *Islamic Mysticism Contested*); *The Mashā'ikh-i Turk and the Khojagān*: Rethinking the Links between the Yasavī and Naqshbandī Sufi Traditions, in: *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), 180–207, und zuletzt: Yasavī Ṣayḡs in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries, in: *Oriente Moderno*, nuova serie 15 (1996) 2, 173–188 (*La civiltà timuride come fenomeno internazionale*, vol. 1).

⁴ Vgl. die Überlegungen von Hamid Algar zu diesem Thema, in: *Political Aspects of Naqshbandi History*, in: A. Popović, G. Veinstein, Th. Zarccone (eds): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Istan-

vielmehr, solange sie sich in die prophetische Tradition stellen lassen, in hohem Maße in die *ṭarīqa* integrierbar; daraus ergeben sich Konsequenzen für die Fähigkeit gerade dieser Strömung, andere Gruppen zu absorbieren. Auf der anderen Seite ergibt sich daraus, daß besondere Methoden der mystischen Ausbildung und besondere Lehrmeinungen sowohl für persönliche und örtliche Differenzierungen als auch für Streitigkeiten und Parteiungen Anlaß bieten können.

Die Abhandlung *Maslak al-ʿarīfīn* ist möglicherweise das älteste Werk aus der Ḥwāḡagān-Tradition, das auf uns gekommen ist⁵. Als Autor kennen wir Muḥammad b. Asʿad al-Buḥārī⁶. An keiner Stelle werden seine Lebensdaten genannt; nach der Stellung des Autors in der *silsila* (s.u.) wäre die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts (also etwas vor der Zeit Bahāʿuddīn) wohl als Zeitraum der Abfassung am wahrscheinlichsten. Mehrere Handschriften sind überliefert; allein die Bibliothek des Instituts für Orientalistik der usbekischen Akademie der Wissenschaften, Taschkent, benennt im Zettelkatalog 15 Exemplare⁷.

bul/Paris 1990, 123–152, und die Schlußbemerkung: "[...] [T]he devotion of the order to the *sharīʿa* – which is indeed one of its central and defining characteristics – as well as its deliberate integration into the larger pattern of Muslim society, has inclined its most outstanding representatives to engage in political activity to an unusual degree." (152).

⁵ Die Texte, die einem der Hauptvertreter der Ḥwāḡagān, in mancher Hinsicht ihrem "Gründer" (ʿAbd al-Ḥāliq Ġiḡduwānī) zugeschrieben werden, bedürfen noch einer Klärung, wobei auch die Frage der Zuschreibung aufgeworfen werden muß. Vgl. *Risāla-yi šāhibīya*, ed. Saʿīd Nafīsī, in: *Farhang-i Īrān zamīn* 1 (1332/1953), 70–101, und *Maqāmāt-i ʿAbd al-Ḥāliq Ġiḡduwānī wa-ʿArif Rīwgārī*, in: *Farhang-i Īrān zamīn* 2 (1333/1954), 1–18. Eine Liste derjenigen Quellen, die für die Ḥwāḡagān vor Bahāʿuddīn zu berücksichtigen sind, gibt DeWeese, *Khojagani Origins*, Fn. 19 (s.o. Fn.3). Hinzugefügt werden müssen noch Traktate der frühen Zeit, z.B. ʿAli Rāmītānī, *Risāla* (auf dem Rand der *Maqāmāt* des Abū l-Muḥsin, lithographischer Druck Buchara 1327/1909, 20–36).

⁶ So MS Berlin, fol. 6a.

⁷ Im Taschkenter Katalog (*Собрание Восточных Рукописей*), III, Nr. 2179–2183, und X, Nr. 6928, sind 6 Kopien verzeichnet.

Weitere Kopien sind aus St Petersburg⁸ und Berlin bekannt. Es kann vermutet werden, daß das Werk auch noch in anderen Bibliotheken sowie in Privatbesitz vorhanden ist. Der vorliegenden Untersuchung liegen lediglich zwei Handschriften zugrunde; daher können wirkliche Ergebnisse nicht, sondern nur einige Beobachtungen vorläufigen Charakters erwartet werden⁹. Ein Vergleich von verschiedenen Handschriften dieses Werks hat m. W. noch nicht stattgefunden. In den *Rašahāt* des Kāšifī kommt der Autor unter dem Namen Muḥammad al-Buḥārī vor, noch ein weiteres Mal wird das Werk ohne Angabe des Autors erwähnt¹⁰. In welchem Ausmaß Kāšifī es benutzt hat, bleibt zu klären¹¹.

Der Autor steht in der *silsila* der Gruppe, die jene sich später zugeeignet hat, in einer peripheren Stellung¹². Wie wir noch sehen

⁸ St. Petersburg: Katalog Miklucho-Miklaj, Nrn. 4048 und 4049. Der Name des Autors ist dort als Muḥammad b. Aḥmad b. As[°]ad al-Buḥārī angegeben.

⁹ Es sind dies die HS Taschkent Nr. 2517, Katalog Nr. 2179 und die Berliner Handschrift Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabt., Petermann II, 339 (Katalog Pertsch, Nr. 260). Die Taschkenter Handschrift ist am Anfang unvollständig, die Einleitung – falls sie enthalten war – und der Beginn des ersten Kapitels (zur "Umkehr" *tauba*) fehlen. Die erhaltene "arabische" Paginierung beginnt, wenn auch auf dem verso, mit Blatt 7, entsprechend 28b der "lateinischen" Paginierung. Die ersten 27 Blatt des Codex haben mit unserer Schrift nichts zu tun. Es steht also in Frage, ob der Anfang dieser Handschrift mit dem der Berliner HS parallel lief. Die Taschkenter HS wurde laut Kolophon (134a) von einem Muḥammad b. Ḥāḡḡī Muḥammad b. [°]Alī b. Ḥusain al-Kalīdarī im Jahr 875 (1470–1 AD) in Marw geschrieben, sie ist also relativ früh (dies ist einer der Gründe, die für die Auswahl gesprochen haben). Die Berliner Handschrift ist undatiert, aber wahrscheinlich sehr viel jünger, möglicherweise ist sie in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zu datieren.

¹⁰ *Rašahāt* I, 57 und 58.

¹¹ Was Kāšifī vom Meister des Autors berichtet (*Rašahāt*, S. 58), paßt mit der Betonung auf "Kenntnis der Einfälle" (neben der obligaten Scharia-Verpflichtung) gut zu dem, was wir aus *Maslak al-[°]ārifīn* erfahren können; dort wird die "Kenntnis der Einfälle", vor allem in B, in der Tat als ein Spezifikum der Ḥwāḡagān gekennzeichnet (B 56b ff., 80a und öfter). Vgl. auch Fn. 21.

¹² Vgl. Jürgen Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*. Berlin 1991, 15. Der Autor kommt im *silsila-*

werden, beschreibt auch er eine Abfolge der mystischen Lehrer; ob aber die *silsila* zu seiner Zeit schon die beherrschende Rolle spielte, die sie später ohne Frage einnimmt, sollte zunächst eher verneint werden¹³.

Beim Vergleich der beiden genannten Handschriften fiel sofort auf, daß es sich um sehr verschiedene Rezensionen des Werks handelt. Sie sind so verschieden, daß die Entscheidung schwer fällt, ob eine der beiden die ursprüngliche gewesen sein könnte; es dürfte sich um einen "lebendigen" Text handeln, der vom Autor selbst und dann von vielen anderen nach ihren jeweiligen Intentionen variiert und bearbeitet worden ist, so daß das Konzept einer "ursprünglichen" Fassung viel von seiner Bedeutung verliert. Die Frage nach der Abfolge und der Überlieferungsgeschichte der HSS soll daher an dieser Stelle offen bleiben.

Übersicht der Kapitelüberschriften

In beiden Handschriften ist der Text in *bāb* genannte Kapitel eingeteilt; es folgen etwas vereinfachte Übersetzungen.

<i>Berlin (im weiteren B)</i>	<i>Taschkent (im weiteren T)</i>
0 Einleitung 1b	Beginn defekt, s.o.
1 Umkehr 11a	
2 Das mystische Lehrverhältnis 19a	2 Das mystische Lehrverhältnis 29b
3 Warum der Adept einen Meister braucht 22a	3 Warum der Adept einen Meister braucht 36a
4 Einpflanzung des Gottesgedenkens 24b	4 Ränge und Rang des Scheichtums 38a
5 Bedingungen der vierzigtägigen Klausur 32b	5 Einpflanzung des Gottesgedenkens 44b
6 Ränge der mystischen Lehrer 36a	6 Gottesdienstliche Pflichten, tags und nachts, und Regeln des Schreitens 50b

Diagramm entgegen meiner damaligen Annahme gar nicht vor, die Nr. 36 bezeichnet vielmehr seinen Lehrer und Vorgänger, der in *Maslak al-‘arifin* in der Regel als Sa‘d al-milla wa-d-din bezeichnet wird.

¹³ Zur Herausbildung der *silsila* als unabdingbarem Bestandteil der *ṭarīqa*-Bildung die genannten Arbeiten von Devin DeWeese (Fn. 3); diese Frage nimmt in seiner Forschung einen wichtigen Platz ein.

7	Regeln des Schreitens 43a	7	Kenntnis der (Trieb-) Seele und ihre Eigenschaften 71b
8	Askese und Gottesfurcht 49b	8	Zufriedenheit des Herzens, Arten der Herzen im Sinn der <i>ṭarīqat</i> 84b
9	Kenntnis der Einfälle 56b	9	Aufrichtigkeit (<i>iḥlās</i>) 89a
10	Eigenschaften der (Trieb-) Seele 62a	10	Kontrolle (<i>murāqaba</i>) und Gewissenserforschung 95b
11	Gesundheit und Heil des Herzens 67b	11	Dulden, Genügen, sich überantworten 99b
12	Dulden und Genügen 72b	12	Minne, Gnosis, Wahrhaftigkeit 105a
13	Kontrolle (<i>murāqaba</i>) und Gewissenserforschung 78a	13	Askese, Gottesfurcht, (absolutes) Gottvertrauen 113a
14	Minne und Wahrhaftigkeit (<i>ṣidq</i>) 83b	14	Enthüllung, Schau 115b
15	Sich überantworten (<i>tafwīḍ wa-taslīm</i>) 91a	15	Bekleidung mit Attributen Gottes 120b
16	Dank und (absolutes) Gottvertrauen 95b	16	Bedeutung des Flickerocks, und in welchem Standplatz (<i>maqām</i>) man ihn tragen soll 122a
17	Gnosis (<i>maʿrifat</i>) 100b	17	Einzelfragen des Pfades 125a
18	Aufrichtigkeit (<i>iḥlās</i>) und Augendienst (<i>riyā</i>) 107a		
19	Bekleidung mit Attributen Gottes (<i>taḥalluq bā aḥlāq Allāh</i>) 114a		
20	Schau 116b		
21	Die Bedeutung des Flickerocks 122b		
22	Litaneien, tags und nachts 128a		
23	Einzelfragen des Pfades 136b		

Es kann in diesem Zusammenhang nicht um eine vollständige Auswertung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten gehen; ich werde mich auf einige wenige Punkte konzentrieren.

Die Einleitung der Berliner Handschrift fehlt in T; hier können nur weitere Untersuchungen zeigen, ob das allein darauf zurückzuführen ist, daß dort der Anfang überhaupt defekt ist. Die Einleitung gibt für die Tradierung des mystischen Wissens bis auf den Autor folgenden Weg: Autor – Sa^ʿd al-milla wa^ʿ-d-dīn – Sulaimān –

Awliyā' – ʿAbd al-Ḥāliq; dies wird schon in der Einleitung bis auf den Propheten zurückgeführt (B 4b–5b). Die gleiche Tradentenkette wird für den Flickerock behauptet, den der Autor offenbar innehat (B 125a–128a); dabei werden einige materiell nicht mögliche Verknüpfungen entweder überspielt oder einfach nicht als solche wahrgenommen¹⁴. Diese Tradentenkette fehlt in T, obwohl auch sie ein Kapitel über den Flickerock hat (Kap. 16, s.o.); man begnügt sich mit der Aussage, als erster nach dem Propheten habe Abū Bakr den Flickerock getragen; allerdings beeilt man sich zu betonen, auch ʿAlī b. Abī Ṭālib sei der entsprechend definierten "Armut" (*faqr*) gewürdigt worden (T 123b–124a). An keiner Stelle des vorhandenen Textes bringt T auch nur einen Ansatz einer *silsila*; die Identifikation der Gruppe erfolgt über lobende Benennung der Lehrer, unter denen der unmittelbare Vorgänger Saʿd al-milla wa'd-dīn und Ḥwāḡa Awliyā' eine besonders große Bedeutung zu haben scheinen¹⁵.

An dieser Stelle bietet sich eine Erörterung der wichtigsten mystischen Techniken an, die in dem Text diskutiert werden; auch hier muß eine Auswahl getroffen werden. Die Diskussion soll sich daher in der Hauptsache auf zwei Techniken beschränken, nämlich das Gottesgedenken und die Klausur.

¹⁴ Das "Uwaisi"-Konzept, das bei Bahā'uddīn eine bedeutende Rolle spielt, kommt hier (noch) nicht vor. Es besagt, daß eine Initiation auch auf nicht-materiellem Weg erfolgen kann. An manchen Stellen wird Bahā'uddīn wegen seiner nicht-materiellen Initiation, und insbesondere wegen der nicht-materiellen Einpflanzung des "stillen" Gottesgedenkens durch ʿAbd al-Ḥāliq, unter die Uwaisīs gerechnet. Zum Konzept vgl. D. DeWeese, *An "Uwaisi" Sufi in Timurid Māwarānnahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia*. Bloomington 1993 (Papers on Inner Asia : 22). Zu Bahā'uddīn als "Uwaisī" schon M. Molé, *Autour du Daré Mansour. L'apprentissage mystique de Bahā' al-Dīn Naqshband*, in: *REI* 27 (1959), 35–69.

¹⁵ Stattdessen werden verschiedenfarbige Flickerockkleider geschildert, die für verschiedene Stadien auf dem mystischen Pfad verwendet werden. (Bemerkenswert ist das deshalb, weil für die spätere Naqshbandīya der Verzicht auf äußere Kennzeichen eher typisch ist.)

Bekanntlich wird die Naqšbandīya oft mit dem "stillen" Gottesgedenken in Verbindung gebracht. Dabei sagt der Hauptstrom der Überlieferung, Bahā'uddīn habe diese Form des Gottesgedenkens in nicht-materieller Weise von der spirituellen Präsenz des Meisters [°]Abd al-Ḥāliq eingepflanzt bekommen, der zu dieser Zeit schon lange tot war. Dieser wiederum soll es einer oft erzählten Geschichte zufolge vom legendarischen Schutzpatron der Mystiker, Mawlānā Ḥiḍr, gezeigt bekommen haben. Dieser Umweg ist erforderlich, weil Bahā'uddīn wegen des stillen Gottesgedenkens mit seinem unmittelbaren Meister, Amīr Kulāl, in Konflikt geraten war; dieser nämlich, wie auch die Meister der vorangehenden Generationen, praktizierte in der Hauptsache oder jedenfalls neben dem stillen auch das "laute" Gottesgedenken¹⁶. In einer der beiden Versionen wird nun deutlich, daß die "Wiederzulassung" des lauten Gottesgedenkens in der zweiten Generation nach [°]Abd al-Ḥāliq keineswegs widerspruchsfrei verlaufen ist. B berichtet, nach dem Tode des "ältesten" Schülers von [°]Abd al-Ḥāliq sei die Nachfolge auf Ḥwāḡa Awliyā' und Ḥwāḡa [°]Ārif (Rīwgārī; das ist derjenige, über den die Tradentenkette weiter zu Bahā'uddīn führt) übergegangen. Solange [°]Ārif am Leben gewesen sei, habe Einvernehmen geherrscht. Erst Maḥmūd (Anḡir-Faḡnawī, wieder derjenige, über den man zu Bahā'uddīn gelangt) habe das laute Gottesgedenken (*dīkr-i buland*) eingeführt. Awliyā' habe in Buchara davon gehört und sich mit seinen wichtigsten Gefährten zu Maḥmūd begeben, um diesem vorzuhalten, zur Methode [°]Abd al-Ḥāliqs gehöre dieses nicht. Jener habe darauf entgegnet, sein Meister habe es ihm im letzten Atemzug erlaubt und gesagt: "Ich erteilte dir Befugnis, die Menschen zu Gott zu rufen. Rufe die Leute (oder: Völker) zu Gott und sprich das Gottesgedenken mit der

¹⁶ Die aus den späteren Quellen geschöpfte hauptsächlich überlieferte Version vgl. Hamid Algar, A Brief History, (Fn.1) 9 ff., bereits mit einer Bemerkung über "Seitenlinien" in der – vielfach verzweigten – Ḥwāḡagān-Tradition; s. a. Molé, Autour du Daré Mansour. (Fn. 14) Zum Verhältnis von Bahā'uddīn und Amīr Kulāl vgl. auch Paul, Hagiographische Texte, (Fn. 2), 40ff.

Zunge"¹⁷. – Darauf, so der Bericht, habe Awliyā' entgegnet, aufgrund des ihm bekannten besonderen Status des °Ārif sei klar, daß mit "Zunge" hier das Herz gemeint sein müsse¹⁸. – Es wird dann festgestellt, daß diejenigen, die auf °Ārif folgten, den Weg des Maḥmūd gegangen seien (die genannten Personen erlauben keine genauere Datierung als "Beginn des 14. Jahrhunderts"), die eigene Gruppe halte aber an der Methode °Abd al-Ḥāliq fest¹⁹. Die hinter dem Text stehende Gruppe, das ist deutlich genug, lehnt die entsprechende Technik ab, aber das ist kein Grund für heftige Polemik oder gar tätliche Auseinandersetzungen, die später durchaus vorgekommen sind²⁰. Im Übrigen enthält B auch die oben berichtete Geschichte, wie °Abd al-Ḥāliq von Ḥiḍr im stillen Gottesgedenken unterwiesen wurde (B 41a, b).

Die Handschrift T enthält von alledem nichts. Als Praxis des Gottesgedenkens wird die stille Form vorausgesetzt; im Kapitel über das Einpflanzen des *dīkr* fehlt jeder Hinweis auf Tradenten dieses Wissens. Allerdings erfährt man recht genau, wie das Einpflanzen des stillen Gottesgedenkens vor sich geht: Der Adept soll das Herz gegenüber dem Herzen des Scheichs gegenwärtig machen, die Augen schließen, den Mund fest schließen, die Zunge gegen den Gaumen drücken, die Zähne übereinander legen, einatmen und dann mit

¹⁷ *tū-rā iğāzat kardam ba-da°wat-i ḥalq ḥalqān-rā ba-ḥudāwand (°azza wa ḡalla) da°wat kun wa dīkr-rā ba-zabān gūy.* – Auf die standardisierte Einsetzungsformel eines Nachfolgers: "Ruf die Leute zu Gott" kann hier nicht eingegangen werden. Es mag aber aufschlußreich für das Selbstverständnis der Gruppe sein, ein Indiz dafür, daß die Gruppe ihre Umwelt als tief unislamisch empfand.

¹⁸ °Ārif war *mard-i muḥaqqiq*, was hier vielleicht bedeutet: Einer, der sich in der sufischen Terminologie auskennt. In der Tat können viele zunächst physiologisch anmutende Termini auf die spirituelle Person bezogen werden.

¹⁹ B 8a–8b. DeWeese erwähnt diese Episode in seinem Zitat von *Maslak al-°ārifīn* (Khojagānī Origins, Anm. 19), gibt aber nicht an, welche Handschrift er gesehen hat.

²⁰ Vgl. Paul, Hagiographische Texte, (Fn. 2) 41; man geht handgreiflich gegen das laute Gottesgedenken vor, wobei man sich auf den bekannten Grundsatz beruft, das Gute anzuordnen und das Schlechte zu hindern.

Energie mit dem Gottesgedenken beginnen, mit dem Scheich gemeinsam die Formel wiederholen, und zwar drei Atemzüge lang in jedem Atemzug sooft er es vermag (T 46b-47a)²¹. Diese Details sind wiederum in B nicht zu finden.

Die bei den späteren Naqšbandīya teilweise heftig kritisierte Praxis des Gottesgedenkens mit Musik und Tanz (*samā^c*) wird in beiden Versionen, wenn auch nur am Rande und unter Vorsichtsmaßnahmen, zugelassen (T 83a,b; B 67a,b). Sie kann mitten in der Nacht stattfinden, wenn alle anderen schlafen, und man braucht ein abgelegenes Haus, aus dem keine Geräusche nach außen dringen. Der Scheich sollte anwesend sein, oder alle Brüder, und man sollte sich nicht exzessiv bewegen... Daneben vertritt B die auch Bahā'uddīn zugeschriebene Position, man solle dies nicht üben, aber auch nicht verurteilen, weil man nie wissen könne, wie der Status der anderen sei (B 4a).

T enthält überdies (als Sondergut gegenüber B) eine Passage zum emotionalen Verhältnis zwischen Adept und Meister, in der – wenn sie denn in das frühe 14. Jahrhundert gehört und kein späterer Einschub ist – Verhältnisse aufscheinen, die im 15. Jahrhundert zur

²¹ Die Technik ist auch in späteren Traktaten beschrieben, so z.B. in *Risāla az ḥaḍrat Mawlānā Muḥammad Qādī* (der Text entstammt frühestens der Zeit um 1500), HS India Office, Ethé 1923/XXV, 159b–160a, wo die Systematisierungen (Zählungen) und die Atemtechnik hinzutreten, zu diesem Punkt: Jürgen Paul, *Influences indiennes sur les Naqshbandis d'Asie Centrale?*, in: *Cahiers d'Asie Centrale* 1/2 (1996), 203–217. Die gleiche Schilderung (fast verbatim) findet sich in *Rašahāt* I, 43 f, wo unter den "8 Grundsätzen" des [°]Abd al-Ḥāliq die Formel *yād kard* diskutiert wird. Es ergeben sich jedoch charakteristische Weiterentwicklungen. Zunächst einmal wird die entsprechende Formulierung dem Sa[°]duddīn Kāšgarī zugeschrieben (st. 1460), einem der Lehrer des Kāšifi. Ferner wird die Formulierung [...] *dar saḥ nafas har nafasī ān miqdār ki tawānad guftan* (T 47a) umgewandelt in [...] *ba-dil gūyad na ba-zabān wa dar ḥabs-i nafas ṣabr kunad dar yak nafas saḥ bar gūyad* (*Rašahāt* 44); ein schönes Beispiel für lebendige Weiterentwicklung von Text und Praxis.

"Herzensbindung an den Meister" systematisiert werden²²; es heißt, der Adept werde der (spirituell vollkommenen) Schönheit des Meisters ansichtig und entbrenne in Liebe zur Schönheit der Gottesfreundschaft des Scheichs (T 41a).

Für beide HSS ist eine enge Verbindung zwischen Gottesgedenken und anderen Frömmigkeitsübungen, vor allem der Koranlektüre und dem Aufsagen von Litaneien (*awrād*), charakteristisch. Das Gottesgedenken wird in dieser Weise in eine Tagesabfolge eingebettet, es findet nicht in Versammlungen statt, die eigens dafür zusammenkommen, auch von "Konventen" (*ḥānaqāh*) ist nicht die Rede. Die individuelle Frömmigkeit wird auch durch die täglich an zwei Stellen (morgens und abends) vorgeschriebene Gewissensforschung (*muḥāsaba*) betont, und natürlich durch die (im Kontext der Ḥwāgagān selbstverständliche) Aufforderung, der Tradition des Propheten zu folgen²³.

Der vierzigtägigen Klausur ist in B ein eigenes Kapitel gewidmet, das in T der Form und dem Inhalt nach fehlt (s. Kapitelübersicht oben). Die Beschreibung der Klausur in B ist ganz konventionell, so wie sie etwa aus Kubrawī-Quellen gut bekannt ist; die Klausur findet in einer abgedunkelten Zelle statt, der Adept soll unter Abwehr schädlicher Einfälle die Fomel des Gottesgedenkens wiederholen usw., benannt werden im Anschluß 10 Regeln zur Durchführung (B 34a). Auch wenn die beiden Versionen hinsichtlich der Technik der vierzigtägigen Klausur also unterschiedliche Positionen beziehen, ist die Frage, wie sie sich zum Rückzug aus der Welt stellen, damit nicht beantwortet. Denn wenn T auch die systematisch beim Schreiten auf dem Pfad eingesetzte vierzigtägige Klausur nicht berührt, so wird doch an mehreren Stellen darauf verwiesen, Ein-

²² Vgl. die grundlegende Abhandlung von Fr. Meier zu diesem Thema in *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandīya*, Stuttgart und Beirut 1994 (Beiruter Texte und Studien : 58).

²³ Die Bindung an das prophetische Vorbild geht weit genug, daß im Scheich der Stellvertreter des Propheten gesehen wird (B 38b, T hat diese Formulierung nicht, vgl. T 42b).

samkeit und/oder Klausur sei eine der Grundlagen (explizit so T 33b); eine der wichtigsten Waffen im Kampf gegen die Triebseele sei die Einsamkeit (T 82a; B 59b); für die Reinigung des Herzens sei das sich Lossagen von der Welt Voraussetzung, dies ist durchaus auch materiell zu verstehen (T 87b)²⁴. Dies steht im Gegensatz zu dem später Bahā'uddīn zugeschriebenen Spruch, der Weg der Ḥwāḡagān sei die Gemeinschaft, denn in der Vereinzelung liege die Gefahr der Ruhmsucht, diese aber führe ins Verderben²⁵; man vergleiche dazu: "Die Grundlage der Bemühung ist die Klausur (*ḥalwat*), denn aus den Blicken der Leute entspringt viel Störung" (T 33b). In diesem Punkt mögen also die Gemeinsamkeiten der untersuchten Rezensionen untereinander größer sein als die mit den später vertretenen Praktiken²⁶.

Bekanntlich wird der Gegensatz zwischen gemeinschaftlichem Leben und Lösung von der Welt später durch den ^ʿAbd al-Ḥālīq zugeschriebenen Grundsatz "Einsamkeit in der Menge" (*ḥalwat dar anḡuman*) gelöst, was auch mit "Die Hand bei der Arbeit, das Herz beim Freund" erläutert wird²⁷. In *Maslak al-^ʿārifīn* werden zwei der "8 Grundsätze" des ^ʿAbd al-Ḥālīq zusammen diskutiert, und zwar *safar dar waṭan* gemeinsam mit *ḥalwat dar anḡuman*²⁸. Die "Reise

²⁴ *tark-i dunyā wa ^ʿuzlat wa qaṭ^ʿ-i ta^ʿalluqāt-i nasabī wa nisbatī wa tark-i gāh wa māl wa bar andāḡtan-i ḥān ū mān wa tark guṣtan-i ^ʿayāl wa farzandān*; streng betrachtet könnte dies zum Zölibat führen.

²⁵ *Raṣaḡāt* I, 43.

²⁶ Positiv bewertet wird die Zurückgezogenheit auch in der ^ʿAlī Rāmīnānī zugeschriebenen *Risāla* (wenn das in diesem Text transportierte Material authentisch ist, ginge es ebenfalls bis in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zurück), vgl. auf dem Rand von Abū l-Muḡsin, *Maḡmāt* 23–25.

²⁷ Z. B. *Raṣaḡāt* I, 43; über die Bedeutung des Satzes vgl. Jürgen Paul, Politische und soziale Bedeutung, (Fn. 12) 37f. – Neuere Bestrebungen in Usbekistan scheinen dahin zu weisen, diesen Grundsatz in eine "Arbeitsethik" münden zu lassen.

²⁸ Zu den "8 Grundsätzen" vgl. Jürgen Paul, Politische und soziale Bedeutung, (Fn. 12) 37 Anm. 54, mit weiterer Literatur. – Die Zusammenstellung geht mit einiger Sicherheit auf *Raṣaḡāt* zurück. *Maslak al-^ʿārifīn* nennt sie nicht zusammen und diskutiert sie nicht systematisch. In T kommen vor: *yād kard*, *nigāh dāšt* und *yād*

in der Heimat" ist eine Reise ohne geographische Deplazierung; der Adept sitzt auf seinem Gebetsteppich und reist von seinen tadelnswerten Eigenschaften hin zu den löblichen (und schließlich zu denen, die auch Attribute Gottes sein können), "Reisen" ist also ganz metaphorisch zu verstehen²⁹. "Einsamkeit in der Menge" bedeute, daß der Adept so im Gottesgedenken vertieft sei, daß er nur noch dieses wahrnehme, auch wenn er sich mitten auf dem Basar befinde (das ist die gängige Erklärung, das Folgende dagegen ist in den späteren Quellen nicht mehr belegt). Ihm sei dabei, als befinde er sich in der Zelle, in der die Klausur geübt wird (*ḥalwat-ḥāna*). So habe Ḥwāḡa Awliyā' (der in gewisser Weise als der "Gründer" derjenigen besonderen Richtung der Ḥwāḡagān gelten kann, die im Text repräsentiert ist) zweimal auf diese Weise eine vierzigtägige Klausur hinter sich gebracht, dabei aber, so fügt B hinzu, auf dem Markt der Geldwechsler in Buchara gesessen (T 95a,b; B 112b). Dies gilt als eine mystische Heldentat.

In Bezug auf die Techniken der Isolation, sei es in der Systematisierung der vierzigtägigen Klausur oder ohne diese, ist eine klare Differenz der untersuchten Rezensionen von dem zu erkennen, was später allgemein anerkannte Lehre der Ḥwāḡagān-Naqšbandīya wurde. Dies gilt in gewisser Weise auch für die Methode des Gottesgedenkens.

Schon an diesem kleinen Beispiel wird deutlich, daß die Lehre und Praxis der Ḥwāḡagān in manchen, zumindest später für entscheidend gehaltenen Punkten nicht einheitlich gewesen ist. Man-

dāšt als Stufen der Verinnerlichung des Gottesgedenkens: Es kommt vom Herzen, wird mit dem Herzen geübt, und schließlich ist das Herz ganz in ihm aufgegangen (47b). Weiter spielt *bāz gašt* eine bedeutende Rolle; es handelt sich einmal um ein Innewerden des Adepten beim Gottesgedenken, daß nicht er, sondern Gott das Ziel ist (47a); weiter wird es immer dann eingesetzt, wenn es darum geht, unerwünschte Einfälle (*ḥawāṭir*) unter Kontrolle zu bringen bzw. auszuschalten (z.B. 92a, s.a. B 58a).

²⁹ Im Vergleich dazu bietet *Rašahāt* noch eine Diskussion über das Reisen in einem geographischen Verständnis; der Adept soll seinen Meister möglichst nah an seinem ursprünglichen Wohnort finden (41).

ches, was als “Wiederentdeckung” oder “Wiedereinführung” durch Bahā’uddīn gilt, ist in anderen Linien der Ḥwāḡagān zumindest für einen großen Teil der Zeit vor Bahā’uddīn belegt, so die Betonung des stillen Gottesgedenkens; andere Methoden dagegen, wie die mystische Klausur, sind von Bahā’uddīn und seinen Nachfolgern abgelehnt worden.