

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 300

Armin Eschraghi

Der mystische Pfad zu Gott

‘Umar as-Suhrawardī's Schrift
„Der versiegelte Wein“ (ar-Raḥīq al-maḥtūm)

Einleitung, Text und Übersetzung

2011

SA

9545

AUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN





Armin Eschraghi
Der mystische Pfad zu Gott



ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 300

begründet
von Klaus Schwarz

herausgegeben
von Gerd Winkelhane



ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 300

Armin Eschraghi

Der mystische Pfad zu Gott

‘Umar as-Suhrawardī's Schrift
Der versiegelte Wein (ar-Raḥīq al-Maḥtūm)

Einleitung, Text und Übersetzung



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

British Library Cataloguing in Publication data

A catalogue record for this book is available from the British Library.
<http://www.bl.uk>

Library of Congress control number available

<http://www.loc.gov>

11 SA 95 45



www.klaus-schwarz-verlag.com

All rights reserved.

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

© 2011 by Klaus Schwarz Verlag GmbH Berlin

Erstausgabe

1. Auflage

Herstellung: J2P Berlin

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-87997-400-9



Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
I. Der Autor.....	11
II. Die Schrift „ <i>ar-Raḥīq al-Maḥtūm</i> “	25
Mögliche Quellen Suhrawardīs und das Verhältnis zu anderen Werken der Sufi-Literatur.....	26
Aufbau und Inhalt der Schrift.....	35
III. Die Handschriften.....	43
Die Handschrift M	44
Die Handschrift S	44
Die Handschrift W	45
Bemerkungen zur Edition.....	46
Bemerkungen zur Übersetzung.....	47
IV. Übersetzung.....	51
Anmerkungen.....	74
V. Anhang.....	97
Literatur.....	97
Glossar.....	102
VI. Arabischer Text.....	105



Vorwort

In den vergangenen Jahrzehnten sind zahlreiche bedeutende Werke aus verschiedensten Bereichen der arabischen Literatur in Form wissenschaftlicher Editionen publiziert und oft zusätzlich in Übersetzungen einem breiten Publikum zugänglich gemacht worden. Doch die Zahl der nur handschriftlich vorliegenden Texte ist nach wie vor beträchtlich,¹ und so liegen bisweilen selbst von sehr bedeutenden Autoren erst wenige Werke in zuverlässigen Ausgaben vor, sodass sich kaum ein ausgewogenes Bild von ihren Gedanken und deren Entwicklungsgang zeichnen lässt.

Ein Beispiel hierfür ist 'Umar as-Suhrawardī (539-632/1145-1234). Obgleich er als einer der bedeutendsten islamischen Mystiker und Ordensführer gilt und seine Lehre weitreichenden Einfluss ausgeübt hat,² wurde selbst von seinem auch heute noch maßgebenden und als „Handbuch“ verwendeten Werk *'Awārif al-Ma'ārif* bislang keine befriedigende, wissenschaftlichen Kriterien genügende Edition publiziert.³

Der hier erstmals veröffentlichte Text vermittelt, trotz seiner Kürze, einen allgemeinen Einblick in die wesentlichen Prinzipien

- 1 Allein die Zahl der in Istanbul vorhandenen Manuskripte soll 140.000 betragen. Hartmann, *Handschriften*, S. 114.
- 2 Vgl. Hartmann, *al-Suhrawardī* in EI², S. 778; Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 347 f., 490; Trimmingham, *Sufi Orders*, S. 35.
- 3 Vgl. Hartmann, *al-Suhrawardī* in EI², S. 780. Richard Gramlich zog für seine deutsche Übersetzung (*Die Gaben der Erkenntnisse*) zwar mehrere Handschriften zu Rate und korrigierte somit zahlreiche Fehler der gedruckten Ausgaben, veröffentlichte aber bedauerlicherweise keine Edition des arabischen Originaltextes. Angelika Hartmann arbeitet an einer Herausgabe von Suhrawardīs zweitem Hauptwerk, *Kaṣf al-Faḍā'ih al-Yūnānīya wa Raṣf an-Naṣā'ih al-Īmānīya*. Bislang ist die Edition von al-Manā'ī der einzige zugängliche Text dieses Werkes. Zum Inhalt vgl. Hartmann, *Nāṣir*, S. 250 ff. sowie *Kosmogonie und Seelenlehre*.

en der islamischen Mystik und in deren Terminologie. Zwar zählt er allein schon aufgrund seines Umfangs nicht zu den bedeutendsten Schriften Suhrawardīs. Doch aus der Benutzung und Definition der darin enthaltenen Begriffe lassen sich Rückschlüsse auf seine Auffassung zu zahlreichen Debatten innerhalb der Mystik ziehen.

Die Tatsache, dass Suhrawardī in der Vergangenheit unter anderem sowohl für einen „streng orthodoxen Mystiker“ als auch für einen „Krypto-Isma‘īlī“ gehalten worden ist, zeigt, wie wenig sich deutliche und verbindliche Aussagen über ihn bislang machen lassen.⁴ Eine detaillierte Untersuchung und Einordnung seiner Ideen gestaltet sich angesichts der gegenwärtigen Quellenlage nach wie vor als schwierig.⁵ Auch anhand des vorliegenden kurzen Textes kann diese Lücke nicht geschlossen und keine umfassende Studie über Suhrawardīs Auffassungen erstellt werden. Erik Ohlanders 2008 erschienene Monographie ist der wohl erste Versuch, eine solche vorzulegen.⁶

Die Herausgabe des vorliegenden Textes versteht sich somit vorrangig als Beitrag zur Erforschung des klassischen Sufitums sowie insbesondere der Gedankenwelt Suhrawardīs. Sie macht eine Schrift zugänglich, die Rückschlüsse auf Suhrawardīs Gedankenwelt zulässt und sich zugleich als allgemeine Einführung in Lehre und Terminologie klassischer mystischer Prosatexte eignet.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer Studie aus dem Jahre 1999. In den vergangenen Jahren wurde sie immer wieder punktuell überarbeitet, jedoch nie so grundlegend und umfassend wie vielleicht nötig. Als sich Ende 2010 recht kurzfristig die Gelegenheit zur Publikation ergab, standen einer grundlegenden Überarbeitung nicht nur zeitliche Probleme entgegen, sondern z.B. auch die Tatsache,

4 Vgl. Hartmann, *Nāṣir*, S. 242 f., 252.

5 Vgl. zu dieser Problematik Hartmann, *Nāṣir*, S. 233-239.

6 Erik S. Ohlander, *Sufism in an Age of Transition - Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden 2008.

dass die Bibliothek des Orientalischen Seminars der Goethe Universität Frankfurt wenige Jahre zuvor unter fragwürdigen Umständen verlegt bzw. aufgelöst worden war. So waren mir viele der seinerzeit konsultierten Werke nicht mehr ohne größeren organisatorischen und zeitlichen Aufwand zugänglich. Die Tatsache aber, dass der Text bislang weitestgehend unbekannt zu sein scheint⁷ und in der bibliographischen Literatur bisweilen sogar falsch zugeordnet worden ist (s.u.), gaben letztlich doch den Ausschlag dafür, die Arbeit in der jetzt vorliegenden Version zu publizieren. In der Zwischenzeit erschienene Literatur, vor allem die umfassende Biographie Suhrawardīs von Ohlander und die darin enthaltenen Erkenntnisse, sind nach Möglichkeit eingearbeitet worden.⁸ Eine detaillierte Auseinandersetzung damit muss allerdings zukünftigen Studien vorbehalten bleiben. Das Hauptanliegen des vorliegenden Beitrags ist nicht die detaillierte Analyse der Biographie und Gedankenwelt Suhrawardīs oder etwa der Geschichte der *suhrawardīya*. Vielmehr besteht es in der Veröffentlichung des Textes, um einen Beitrag zur Erschließung der Quellen zu leisten.

Ich danke Prof. Hans Daiber, der meine Aufmerksamkeit auf diesen Text lenkte und mir bei der Beschaffung der Handschriften behilflich war.

-
- 7 Selbst Erik Ohlander, der sich in beeindruckender Breite mit Suhrawardīs *oeuvre* beschäftigt hat, erwähnt den Text in seiner Monographie nicht.
- 8 Nicht zugänglich war mir z. B. Qamar-ul Huda, *Striving for Divine Union. Spritual Excercises for Suhrawardī Sufīs*, London/New York, 2003. Über weitere in der Zwischenzeit erschienene Literatur und auch über Textausgaben weiterer Werke Suhrawardīs gibt die ausgezeichnete Bibliographie Ohlanders Aufschluss.



I. Der Autor

Šihāb ad-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar as-Suhrawardī (539-632/1145-1234) gehört zu den beiden bedeutenderen der von Helmut Ritter genannten „vier Suhrawardīs“ der islamischen Mystik. Die Namensgleichheit zu seinem bekannteren und als Gründer der „Illuminationsphilosophie“ (*ḥikmat al-išrāq*) von der Forschung mehr beachteten Zeitgenossen Šihāb ad-Dīn Yaḥyā ibn Amīrak as-Suhrawardī „*al-Maqtūl*“ (549-587/1154-1191)⁹ hat bisweilen zu Verwirrung und zu Verwechslungen geführt. Ritter hat in mehreren Beiträgen diesbezüglich Klarheit geschaffen.¹⁰

Suhrawardī wurde 539/1145 in der Stadt Suhraward im heutigen Iran geboren, wo er auch seine Kindheit verbrachte.¹¹ Da die Stadt später durch die Mongolen offenbar vollständig zerstört worden ist, lässt sich ihre Lage heute nicht mehr genau bestimmen. Sie soll aber zwischen Zanḡān und Hamadān, d. h. im Nordwesten des Landes, gelegen haben.¹² Bereits in jungen Jah-

-
- 9 Vgl. zu ihm H. Ziai, *Suhrawardī* in EI² und das dort angeführte ausführliche Literaturverzeichnis.
- 10 H. Ritter, *Philologica IX.: Die vier Suhrawardīs des Islam*. Besonders irreführend ist der beiden gemeinsame Vorname Šihāb ad-Dīn. Der dritte von Ritter erwähnte Suhrawardī ist 'Umars Onkel Abū n-Naḡīb. Er hat ein bekanntes Werk hinterlassen: *Ādāb al-Murīdīn*. Der am wenigsten bekannte Namensvetter dürfte wohl der Sohn 'Umars, Muḥammad ibn 'Umar, gewesen sein. Von ihm ist laut Ritter ebenfalls nur ein Werk bekannt.
- 11 Der Lebenslauf Suhrawardīs ist von Gramlich in der Einleitung zu *Die Gaben der Erkenntnisse* unter Heranziehung zahlreicher biographischer Quellen sowie von Hartmann in *An-Nāṣir li-dīn Allāh* ausführlich dargestellt worden. Vgl. auch dies., *al-Suhrawardī* in EI², S. 778. Die bislang umfangreichste Sichtung und Analyse des Materials enthält Ohlanders Monographie *Sufism in an Age of Transition*. Zum Forschungsstand, zur Quellenlage und zur Biographie Suhrawardīs vgl. darin S. 7 ff., 80 ff.
- 12 M. Plessner, *Suhraward* in EI², S. 777; vgl. Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Beirut 1995) 3:289 f.; Ohlander, S. 57.

ren ging Suhrawardī nach Bagdad, wo er seine Ausbildung begann. Zu seinen wichtigsten Lehrern gehörten sein bereits zu einem früheren Zeitpunkt aus dem Iran ausgewandertes und dort ansässiger Onkel Abū n-Nağīb as-Suhrawardī¹³ sowie angeblich auch der berühmte ‘Abd al-Qādir al-Ġīlī (Ġīlānī).¹⁴

Letzterer soll – als Gegner der Philosophie – Suhrawardī von seinem ursprünglichen Vorhaben abgebracht haben, diskursive Theologie (*kalām*) zu studieren.¹⁵ Einem Bericht zufolge geschah dies unter höchst wundersamen Umständen, die anderen Erzählungen über Initiationserlebnisse aus dem islamischen Kulturkreis ähneln. Demnach legte al-Ġīlī ‘Umar die Hand auf und ließ diesen dadurch alles bisher erworbene Wissen vergessen.¹⁶ Dieser Bericht ist wohl dem Bereich der Legende zuzuweisen, war Suhrawardī doch erwiesenermaßen auch als Rechtsgelehrter und Theologe ausgebildet und tätig. Um den tatsächlichen Einfluss al-Ġīlīs auf Suhrawardī – jenseits legendärer Berichte – zu bestimmen, müsste neben der eher unzuverlässigen biographischen Literatur auch beider umfangreiches – und noch nicht ausreichend erschlossenes – Schrifttum untersucht werden.

Als Suhrawardī nach Bagdad kam, war sein Onkel Abū n-Nağīb bereits ein renommierter Sufilehrer und Prediger, der einen eigenen Konvent (*ribāṭ*) sowie eine theologische Schule (*madrasa*) besaß und dort neben mystischen Lehren auch *fiqh*

13 Vgl. F. Sobieroj, *al-Suhrawardī* in EI², S. 778.

14 Zu ihm vgl. W. Braune, ‘*Abd al-Kādir al-Djīlānī*, in EI², S. 69 f. In welchem Umfang Suhrawardī tatsächlich von Ġīlānī gelernt hat, ist unklar. Die Berichte darüber tragen in der Regel legendäre Züge. Vgl. Ohlander, S. 82, 114 ff.

15 R. Gramlich, *Gaben*, S. 3, der die Authentizität dieses Berichtes anzweifelt. Vgl. auch A. Hartmann, *al-Suhrwardī*, S. 778; dies., *Nāṣir*, S. 235; Ohlander, S. 115.

16 R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 2. Bd., S. 126 (A713); vgl. A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 36. Ein ähnliches Initiationserlebnis wird in der Überlieferung auch Muḥammad zugeschrieben. Im vorliegenden Text nimmt Suhrawardī in Abschnitt 21 (fettgedruckte Zahlen sind Verweise auf die Abschnittsnummern darauf Bezug).

und *ḥadīṭ* unterrichtete.¹⁷ Einige Jahre nach dem Tod des Abū n-Nağīb im Jahre 563/1168 übernahm 'Umar die Leitung von dessen Konvent und erweiterte ihn innerhalb kurzer Zeit.¹⁸ Darüber, ob die Gründung des Suhrawardīya-Ordens auf ihn oder bereits auf Abū n-Nağīb zurückgeht, und ab wann überhaupt von einem Orden im engeren Sinn gesprochen werden kann, gibt es verschiedene Auffassungen.¹⁹ Es gilt jedoch als gesichert, dass 'Umar zumindest eine wichtige Rolle im Prozess der Etablierung, Ausformung und Verbreitung der Suhrawardīya gespielt hat.²⁰

Suhrawardī soll Berichten zufolge einigen bekannten Mystikern begegnet sein. Meist handelt es sich dabei jedoch um legendäre Berichte, die nicht selten in der Intention verfasst wurden, die Protagonisten in theologischen Debatten zu positionieren.²¹ Bereits erwähnt wurde sein angeblicher Mentor 'Abd al-Qādir al-Ġīlī. Mu'īn ad-Dīn al-Čištī (gest. 1236), der spätere Grün-

-
- 17 F. Sobieroj, *al-Suhrawardī*, S. 778. Zu seinem Lebenslauf vgl. Milson, *Sufi Rule for Novices*, S. 10-16. Der Onkel Abū n-Nağīb's war wiederum ebenfalls bereits ein Sufi in Bagdad, S. 11.
- 18 Die Übernahme konnte allein schon aufgrund des jungen Alters von 'Umar nicht sofort erfolgen. Vgl. dazu Ohlander, S. 85 ff.
- 19 Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 347; Trimmingham, *Sufi Orders*, S. 14, 34; Hartmann, *Kosmogonie und Seelenlehre*, S. 135; zur Initiationskette des Ordens siehe Trimmingham, S. 268 f. und Gramlich, *Derwischorden*, 1. Bd., S. 9 f.
- 20 Zur Geschichte der Suhrawardīya vgl. Trimmingham, S. 33-37, 65 f. Ohlander vertritt die Auffassung (S. 187 f.), dass weder Abū n-Nağīb noch 'Umar als „Gründer“ gelten können, da die Entstehung des Ordens im engeren Sinn erst später erfolgt sei. Vielmehr hätten beide nur als Impulsgeber in einem langfristigen Prozess gedient, in dessen Verlauf sich das Sufitum als eigenständige religiöse Identität innerhalb des Islam herausgebildet habe.
- 21 Vgl. zu einigen solcher Berichte und zu deren Verlässlichkeit Ohlander, S. 113 ff. Insbesondere die Ausführungen zu Ibn 'Arabī und Suhrawardī (125 ff.) zeigen eindrücklich, welche Bedeutung diese Berichte für Schüler und Anhänger der Sufi-Meister besaßen.

der des Čištīya-Ordens, soll ihm verbunden gewesen sein.²² Mit Nağm ad-Dīn ar-Rāzī ad-Dāyā (gest. 1256) immerhin stand er nachweislich in Kontakt. Dieser ließ auch sein Werk *Miršād al-'Ibād*, welches bis heute als ein Standardwerk der Sufik gilt, von Suhrawardī absegnen.²³ Mit Faḥr ad-Dīn Rāzī (gest. 1209) führte er Korrespondenz.²⁴ Eine weitere bekannte Persönlichkeit, die ihm begegnet und von ihm beeinflusst worden sein soll, ist der persische Dichter Sa'dī (gest. 1292). In seinem Werk *Bustān* finden sich Hinweise darauf.²⁵ Doch da Sa'dīs Erzählungen meist nur scheinbar autobiographisch sind, ist auch hier davon auszugehen, dass es sich um eine Legende handelt. Einige Verse Sa'dīs geben, wenngleich sie wohl nicht auf tatsächlicher Begegnung beruhen, dennoch Einsicht in das Bild, das Suhrawardī anhing:

Zwei Lehren waren es, die mir der Scheich Schihab,
Der weise Führer, einst am Rand der Fluten gab;
Die ein': im eignen Geist selbsichtig nicht zu sein,
Die andr' im Weltverkehr fehlsichtig nicht zu sein;
Einst sah ich, wie dem Scheich die bittren Thränen
flossen,
Als er die Verse las vom Weh der Blutgenossen.
Ich weiß, dass jene Nacht vor Schrecken er nicht schlief;
Und als der Tag aufging, vernahm ich, wie er rief:
„O möchte doch nur voll von mir die Hölle sein,
Wenn andere dadurch frei bleiben von der Pein!“

22 Hartmann, *Nāṣir*, S. 238; *al-Suhrwardī*, S. 779; vgl. auch Gramlich, *Gaben*, Abs. 11 der Einleitung. Ohlander geht auch in diesem Fall von einer Legende aus (S. 123 ff.).

23 Gramlich, *Gaben*, S. 4; Hartmann, *al-Suhrwardī*, S. 779; Ohlander, S. 273 f. Vgl. H. Algars engl. Übers. von *Miršād al-'Ibād: The Path of God's Bondsmen*, S. 11 f., 45 f.

24 Hartmann, *Nāṣir*, S. 237.

25 Trimmingham, *Sufi Orders*, S. 36; H. Katouzian, *Sa'dī*, S. 193; J.T.P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry*, S. 114.

An solcher Art hat er gegessen und geschenkt,
dass niemand sprach: Er hat sein Seelenheil gekränkt.
Er sprach: beschämt sein Haupt bergend in Wüstenein:
Was that ich Guts, dass ich mein Herz ihm dürfte
weihn?
Um Heldenmütigkeit wollt' einer einst ihn loben:
Du hast auf Gottes Weg bestanden harte Proben.
O sieh, wie mannhaft er darauf die Antwort gab:
„Wozu die großen Lobserhebungen? Laß ab!
Die Hoffnung, die ich trag', ist nur auf Gottes Huld;
Auf eigne Thätigkeit vertraun ist große Schuld.
Das ist der Weg des Heils: dass die, so recht auftraten,
Stets Gutes thaten und nie selbst genug sich thaten.
Die Scheiche sprachen all die Nacht hindurch Gebete,
Und knieten dann beim Hauch der Früh' auf die Tapete.
Der aber trug den Ball des Glückes von der Bahn,
Der alles für das Wohl der Menschen hat gethan.“²⁶

Berichte über Suhrawardīs Begegnungen mit Ibn al-'Arabī,²⁷ dessen theosophisches System er vehement ablehnte,²⁸ und mit Rūzbihān Baqlī²⁹ tragen stark legendäre Züge und sind mehr als zweifelhaft.³⁰ Darüber, ob das immerhin wahrscheinlichere Zusammentreffen mit Ibn al-Fāriḍ (gest. 1235), dem berühmten

-
- 26 Saadi's *Bostan aus dem Persischen* übersetzt von Friedrich Rückert (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1982, Osnabrück 1990), S. 82 f. Zum persischen Text vgl.: M. Ḥazā'īlī, *Šarḥ-i Būstān* (8. Aufl., Teheran 1370 h.), S. 170 f. Dort fehlen einige der obigen Verse, dafür ist unmittelbar vor der hier zitierten Stelle ein weiterer Vers enthalten, der Suhrawardī lobend als Verkörperung aller wahren Tugenden erwähnt. Nicht alle Ausgaben des persischen Textes enthalten diese Passage.
- 27 Zur Biographie Ibn al-'Arabīs vgl. C. Addas, *Red Sulphur*. Die angebliche Begegnung mit Suhrawardī wird auf S. 240 f. beschrieben.
- 28 Hartmann, *Nāšir*, S. 236 f., 243. Suhrawardī soll Ibn 'Arabī vorgeworfen haben, Elemente der griechischen Philosophie mit dem Islam in unzulässiger Weise zu vermengen. Ohlander (S. 132) stellt die diesbezüglichen von Hartmann benutzen Quellen jedoch in Frage.
- 29 Zu diesem Mystiker vgl. das gleichnamige Buch von Carl W. Ernst.
- 30 Vgl. dazu ausführlich Ohlander, S. 125-133.

mystischen Poeten, tatsächlich stattgefunden hat, existieren ebenfalls verschiedene Auffassungen.³¹

Suhrawardī gehörte der šāfi‘itischen Rechtsschule an und blieb – im Gegensatz zu manch anderem Sufi – dem islamischen Gesetz und der orthodoxen sunnitischen Lehre treu.³² Antinomistische Tendenzen, wie sie sich in der *Malāmatīya*³³ bzw. der *Qalandarīya* zeigten, verurteilte er scharf.³⁴ Dies geht aus mehreren „Glaubensbekenntnissen“ (*‘aqā‘id*) hervor, die er verfasst hat, und die auf seine „Orthodoxie“ schließen lassen.³⁵ Andererseits sprach er in den *‘Awārif al-Ma‘ārif* sogar der kontroversen Aussage des Sufi-Märtyres Maṣṣūr al-Ḥallāğ – *anā l-ḥaqq* – eine gewisse Berechtigung zu.³⁶ Er selbst betrachtete sich als in der „nüchternen“ Tradition des al-Ğunaid (gest. 298/910) stehend.³⁷

Hartmann merkt an, Suhrawardīs Polemik etwa gegen andere Mystiker und vor allem gegen die Philosophen³⁸ könne dazu geführt haben, dass seine eigenen unorthodoxen Gedanken bis-

-
- 31 C. Addas, *Red Sulphur*, S. 240; Gramlich, *Gaben*, S. 4; Hartmann, *al-Suhrawardī*, S. 779; *Nāṣir*, S. 237; Ohlander, S. 121 ff.
- 32 Trimmingham, *Sufi Orders*, S. 36, bezeichnet Suhrawardīs Haltung als „careful orthodoxy“; vgl. auch Katouzian, *Sa‘dī*, S. 193; Gramlich, *Gaben*, S. 9; ders., *Derwischorden*, S. 119 f. Diese Ansicht wird von Hartmann relativiert, da sich ihr zufolge z. B. auch schiitische Neigungen in seinem Schrifttum erkennen lassen, *Nāṣir*, S. 242 f. Ein möglicher Hinweis auf Suhrawardīs Gesetzestreue bzw. eine Absage an den Antinomismus ist auch im vorliegenden Text zu finden, sofern man das Wort *uṣūl* im legalen Sinne auffasst: „*lā wuṣūla illā bi-hifẓ al-uṣūl*.“ (3) In Abs. 4 heißt es, „*islām*“ bedeute, „sich an das Gebot (*amr*) zu halten.“ Vgl. auch 12 und die *waṣīya* am Ende des Textes, wo Fasten und Gebet als „beste Tat“ beschrieben werden.
- 33 Vgl. dazu Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 130 ff.
- 34 Präzisierend muss ergänzt werden, dass Suhrawardī die Grundeinstellung der „wahren“ *Malāmatīya* für lobenswert hielt. Seine herbe Kritik richtet sich vielmehr an *Qalandarīs* und solche, die unter dem Namen *Malāmatī* die „Bräuche verderben“. Vgl. dazu *‘Awārif al-Ma‘ārif*, Kap. 8 und 9 (S. 89-92).
- 35 Ohlander, S. 257 ff.
- 36 Hartmann, *Nāṣir*, S. 236, 242 f.; Ohlander, S. 154.
- 37 Vgl. Ohlander, S. 45 f., 43, 163.
- 38 Dazu jetzt ausführlich Ohlander, S. 291-303.

lang weitgehend unbemerkt geblieben sind.³⁹ In der Tat suchen als häretisch verdächtige Gruppierungen oft, ihre eigene „Rechtgläubigkeit“ durch Polemik gegen andere „Abweichler“ unter Beweis zu stellen.⁴⁰ Insbesondere in den klassischen Lehrbüchern des Sufismus wird als Anlass für das Verfassen des Werkes die Notwendigkeit genannt, die wahre Lehre gegen Missbrauch durch falsche Prätendenten zu verteidigen. So distanzierte man sich nicht nur von häretischen Lehren, sondern beschwor einen gemeinsamen, viel bedrohlicheren Feind herauf, auf den man die Aufmerksamkeit lenken konnte (siehe unten). Die tatsächliche oder vermeintliche Orthodoxie Suhrawardīs bedarf also offenbar noch weiterer Untersuchung.

Suhrawardī hatte der Mystik seiner Zeit auf „dogmatischem“ Gebiet zunächst offenbar wenig hinzuzufügen. Vorrangiges Ziel Suhrawardīs scheint es gewesen zu sein, das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Mystik näher zu bestimmen bzw. diese miteinander in Einklang zu bringen, um so eine „orthodoxe Mystik“ zu schaffen, wie dies zuvor bereits Ġazālī und Qušairī versucht hatten.⁴¹ In den *ʿAwārif* beklagt Suhrawardī den Sittenverfall unter den Sufis und die vielen „Pseudo-Sufis“ (*man intamā ilā š-šūfiya wa laisa minhūm*), die überall auftraten. Vor allem antinomistische Tendenzen kritisiert er heftig und betont zugleich die Gesetzestreue der wahren Sufis.⁴² Diese Distanzie-

39 Hartmann, *Kosmogonie und Seelenlehre*, S. 136.

40 Dies gilt etwa für die innerhalb der Zwölfer-Schia als „Ungläubige“ denunzierten Anhänger der Šaiḥīya. Deren Oberhäupter betätigten sich daraufhin besonders eifrig in der Agitation gegen Bābī und Bahāʿī. Vgl. dazu A. Eschraghi, *Ertebāt-e Karīm Ḥān-e Kermānī bā do Āʿīn-e Bābī wa Bahāʿī*, in *Safīney-e ʿErfān*, vol. 9 (Evanston 2006), S. 45-74.

41 Vgl. Trimmingham, S. xx.

42 *Awārif*, S. 92 ff. (Gramlich, *Gaben*, S. 76 ff.), vgl. auch S. 52 (Gramlich, *Gaben*, S. 22). Ähnliche Klagen finden sich aber auch in den anderen Lehrbüchern; sie scheinen einen *topos* zu bilden. So nehmen auch Huḡwirī (*Kašfal-Maḥḡūb*, S. 7 ff. u. passim, Nicholson, S. 7 ff.) und Qušairī (*Risāla*, S. 363 f., Gramlich, *Sendschreiben*, S. 23 ff., 36 ff.) die zunehmende Verbreitung von Irrlehren im Namen der Sufis zum Anlass, deren wahren Gehalt korrekt darzustellen.

rung von den am häufigsten gegen Sufis vorgebrachten Vorwürfen mag den Erfordernissen seines Umfelds geschuldet gewesen sein. Jenseits der inhaltlichen Fragen der Lehre widmete sich Suhrawardī der Organisation eines Ordens, dessen Ausbreitung sein erklärtes Ziel war.⁴³ Dabei galt es, wichtige Allianzen zu schmieden und keine Angriffsflächen zu bieten. Indem er sich von bestimmten Irrlehren distanzierte, positionierte er sich zugleich im religiösen Milieu seiner Zeit.

Sein Onkel Abū n-Nağīb hatte die *silsila* seines Ordens bereits unter anderem auf den berühmten Mystiker Aḥmad Ġazālī (gest. 1126) zurückgeführt.⁴⁴ Umars Berufung auf Abstammung vom ersten Kalifen und Prophetengefährten Abū Bakr verlieh ihm unter Sufis zusätzlich besondere Autorität.⁴⁵ Durch seine große Gelehrsamkeit sowie seine auch das einfache Volk ansprechende Art der Predigt und seinen asketischen Lebenswandel ging sein Einfluss aber weit über deren Kreise hinaus. Als Lehrer erreichte er unterschiedliche Menschen. Zahlreiche seiner Schüler etwa waren Juristen, Historiker und Dichter und wandten sich auch später nie dem Sufismus zu.⁴⁶ Suhrawardī soll ein gesegneter Prediger sowie Koran- und Gedichtrezitator gewesen sein und seine Zuhörer durch seine bewegenden Reden mitgerissen, mitunter sogar in Ekstase versetzt haben.⁴⁷ Anderen Berichten zufolge sollen ihm Musik und Gedichtrezitationen jedoch missfallen haben, da sie seiner Meinung nach nur selten zu einer tatsächlichen mystischen Erfahrung führten.⁴⁸

So lebte er ein asketisches Leben und entsagte weltlichen

43 'Awārif, S. 52 (Gramlich, *Gaben*, S. 22).

44 Hartmann, *Nāṣir*, S. 234 f., 242; Milson, *Sufi Rule for Novices*, S. 11 f.

45 Zur Genealogie Suhrawardīs und ihrer Bedeutung vgl. z.B. Ohlander, S. 66-80.

46 Hartmann, *Nāṣir*, S. 236, 238 f., 246, 249.

47 Hartmann, *Nāṣir*, S. 236, 244, 246.

48 Gramlich, *Gaben*, S. 9 f., vgl. Hartmann, *al-Suhrawardī*, S. 779. Dem scheint entgegenzustehen, dass im vorliegenden Text beinahe jeder zentrale Gedanke mit einem Gedichtvers aus der Liebespoesie belegt bzw. verdeutlicht wird.

Freuden weitgehend.⁴⁹ Zwar sei er kurzzeitig von dieser Haltung abgewichen, indem er großzügige Geschenke annahm, er fiel deshalb jedoch beim Kalifen an-Nāṣir in Ungnade, erhielt vorübergehend Predigtverbot und wandte sich schließlich wieder seinem vorherigen enthaltsamen Lebensstil zu.⁵⁰ Da Suhrawardī eine wichtige Rolle für die Legitimation des Kalifen spielte, ist nicht verwunderlich, dass an-Nāṣir großen Wert auf dessen Reputation legte.

In der Tat hielt Suhrawardīs sufische Lebensweise ihn nicht davon ab, enge Bande zum Hof des Kalifen zu unterhalten und sich auch politisch einzubringen.⁵¹ Zwischen ihm und dem Kalifen an-Nāṣir bestanden gute Beziehungen und sie unterstützten sich gegenseitig. So ernannte an-Nāṣir Suhrawardī offiziell zum Sufi-Lehrmeister von Bagdad und baute ihm einen weiteren Konvent, der aus der Staatskasse finanziert wurde. Darüber hinaus betraute er ihn wiederholt mit wichtigen diplomatischen Aufgaben.⁵²

Mehrere bedeutende Missionen sind in der Biographie Suhrawardīs erwähnt.⁵³ Im Jahre 1207/8 etwa wurde er als Diplomat mit verschiedenen Aufträgen an die Aiyūbīden-Höfe in Syrien und Ägypten gesandt, die er erfolgreich meisterte. Als der Ḥʿārazmšāh Muḥammad II. die Autorität von an-Nāṣir und allgemein die des Abbasiden-Kalifats in Frage stellte und sich schließlich selbst zum Kalifen ernannte, wurde Suhrawardī 1217/18 damit beauftragt, ihn zum Einlenken zu bewegen. Diese Mission missglückte jedoch und er kehrte erfolglos zurück. Die vermutlich wichtigste Aufgabe bestand wohl darin, die neue *futūwa* (siehe unten) mit an-Nāṣir an deren Spitze (*qiblat al-*

49 Vgl. Hartmann, *al-Suhrawardī*, S. 779, *Nāṣir*, S. 236.

50 Hartmann, *al-Suhrawardī*, S. 779; Gramlich, *Gaben*, S. 11; Ohlander, S. 96 f., 135 f.

51 Hartmann, *Nāṣir*, S. 246 ff.

52 Zum ganzen Absatz vgl. Hartmann, *Kosmogonie*, S. 135; *Nāṣir*, S. 245 ff.; *al-Suhrawardī*, S. 779 f.; Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 348; Gramlich, *Gaben*, S. 10 f.; Ohlander, S. 89-112.

53 Ohlander, S. 90-106, 273-8.

fityān)⁵⁴ in Anatolien zu verkünden. Hier gelang es Suhrawardī, Kaiqobād I. sowie zahlreiche Gelehrte zu gewinnen.⁵⁵

Im Gegenzug für die finanzielle und eine durch offizielle Hinwendung zum Sufitum erfolgte⁵⁶ ideologische Unterstützung durch den Kalifen setzte sich Suhrawardī für diesen ein, indem er seine Machtposition ideologisch untermauerte.⁵⁷ So verteidigte er die Legitimität der Abbasiden gegen das vom Ḥwārazmšāh Muḥammad II. proklamierte Gegenkalifat.⁵⁸ Hierzu entwickelte er eine besondere Lehre der Vereinigung von *futūwa* und Sufitum – mit wichtigen Implikationen für das Kalifats- und Staatsverständnis.⁵⁹

54 Hartmann, *Nāṣir*, S. 240.

55 Zum ganzen Absatz vgl. Hartmann, *Nāṣir*, S. 246 ff.; Gramlich, *Gaben*, S. 11 f.; Ohlander, S. 94-106, 273 ff.

56 Hartmann, *Nāṣir*, S. 114.

57 Hartmann verweist auf George Makdisi (*Ibn 'Aqīl*, S. 76), der „als erster klar herausgestellt“ habe, „dass die geistige Macht in den Händen der 'ulamā' lag.“ Demnach war es für an-Nāṣir unabdingbar, die Geistlichkeit auf seine Seite zu ziehen, um seine Machtbefugnisse auf den religiösen Bereich ausdehnen zu können, vgl. Hartmann, *Nāṣir*, S. 110. Den bisherigen Forschungsstand zum komplexen Verhältnis zwischen an-Nāṣir und Suhrawardī hat Ohlander einer gründlichen Kritik unterzogen, die hier nicht mehr rezipiert werden kann. So stellt er etwa die Rolle Suhrawardīs als Hoftheologe in Frage und zweifelt auch an, ob dieser tatsächlich eine andere einflussreiche 'ulamā' überragende Rolle für die Legitimation des Kalifen gespielt habe, oder ob er mit seiner diesbezüglichen Position zu seiner Zeit nicht bloß einer von vielen Unterstützer des „imperial project“ von an-Nāṣir gewesen sei. Vgl. Ohlander, vor allem S. 9-27, 254-7, 271-291.

58 Hartmann, *Nāṣir*, S. 111 f., 117, 248.

59 Hartmann, *Nāṣir*, S. 112, 116 f., 240 ff. Hartmann diskutiert dort auch die diesbezügliche Auffassung Taeschners (*Eine Schrift des Šihābaddīn Suhrawardī über die futūwa*). Vgl. auch dies., *as-Suhrawardī*, S. 779; Trimmingham, *Sufi Orders*, S. 35. Suhrawardīs Lehre vom Šaiḥtum ist in *'Awārif al-Ma'ārif*, Kap. 10-12 (Gramlich, *Gaben*, S. 89-106) dargelegt. Zwar finden sich dort keine Bezüge zur *futūwa* oder zum Kalifat, doch die Begründung für die Unabdingbarkeit eines spirituellen Führers für die Menschen lässt sich zweifellos auf die Legitimierung politischer Macht übertragen. Zu Suhrawardīs bzw. an-Nāṣirs *futūwa* vgl. jetzt auch Ohlander, S. 25 f., 271-91.

Politische und spirituelle Hierarchie wurden als parallele Strukturen dargestellt, wobei die Grenzen fließend waren: der Kalif, so Suhrawardī, stehe als Vermittler zwischen dem Volk und Gott, so wie der Sufi-Šaiḥ zwischen dem Suchenden und Gott stehe.⁶⁰ Er sei ein vollkommener Heiliger (*ṣaḥīḥ*), und die klassische Dreiteilung von *šarīʿa*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa* spiegele sich wieder in *ḥilāfa*, *taṣawwuf* und *futūwa*. Die *futūwa* stehe für reine Tugenden (*aḥlāq zakīya*).⁶¹ Das Sufitum bedeute fromme Werke und Gottesdienst (*aʿmāl wa aurād*). Das Kalifat schließlich bezeichne „die edlen Zustände“, d.h. die Erlangung des Ziels mystischer Erfahrung.⁶² *Futūwa* und *šarīʿa* seien dabei niemals zu trennen, wie Suhrawardī immer wieder betonte.⁶³ Das Sufitum wurde somit innerhalb der spezifischen Kalifatslehre Suhrawardīs integriert und offiziell sanktioniert.⁶⁴ Zugleich wurde der Kalif als höchste Autorität anerkannt und erhielt spirituelle Legitimation. Die Aufnahmearten für den *futūwa*-Orden ähnelten dementsprechend stark denen der Suhrawardīya.⁶⁵

Hartmann merkt an, Suhrawardīs Position weise insofern Ähnlichkeiten zur schiitischen Lehre vom Imamats auf, als darin nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Autorität des Kalifen zum Vorschein komme, indem dieser zum Stellvertreter Gottes auf Erden erklärt werde.⁶⁶ Mitunter zitierte Suhrawardī beispielsweise Ḥadīṭe von an-Nāṣir, was einer Anerkennung desselben als Autorität religiöser Gelehrsamkeit gleichkomme.⁶⁷

60 Hartmann, *Nāṣir*, S. 113, 240.

61 Der Begriff *futūwa* als ethisches Ideal war in der Mystik bereits gebräuchlich, vgl. z.B. Anṣārī, *Manāzil as-Sāʿirīn* Bāb 39, *Ṣad Maidān* 4, S. 127 ff.

62 Hartmann, *Nāṣir*, S. 116 f.

63 Hartmann, *Nāṣir*, S. 249.

64 Hartmann, *Nāṣir*, S. 116.

65 Hartmann, *Nāṣir*, S. 241.

66 Hartmann, *Nāṣir*, S. 111 ff.

67 Hartmann, *Nāṣir*, S. 251. Ohlander sieht in an-Nāṣirs Rolle als Ḥadīṭ-Tradent nur einen Baustein in dessen „imperial project“, die religiöse Autorität des Kalifats zu stärken. So habe er ebenfalls danach gestrebt, als Rechtsgelehrter (*muḡtahid*) aller vier großen Schulen, als Verfechter

Hartmann verweist dabei auch auf die Möglichkeit, dass Suhrawardī durch bestimmte in diesem Zusammenhang stark an die Imamats-Lehre erinnernde Formulierungen darauf abzielte, die in Bagdad zahlreichen Schiiten für seine Lehre zu begeistern und deren Solidarität für das von ihnen verhasste Kalifat zu gewinnen.⁶⁸

Durch die Unterstützung eines angesehenen und einflussreichen Gelehrten wie Suhrawardī war es dem Kalifen an-Nāṣir demnach möglich, seine Legitimität, seine Autorität und seine Befugnisse erheblich auszuweiten.⁶⁹ Es ist umgekehrt wohl auch auf die Unterstützung von Seiten des Kalifats zurückzuführen, dass Suhrawardī bis heute hohen Bekanntheitsgrad und Anerkennung als Mystiker genießt, obwohl seine Werke in Bezug auf die mystische Lehre wenig Originelles enthalten und weitaus weniger Bekanntheit genossen und rezipiert wurden als die an-

der Orthodoxie gegen die häretischen Philosophen sowie eben auch als Sufi-Meister anerkannt zu werden und zu diesem Zweck entsprechende Autoritäten aus verschiedenen Zweigen der Gelehrsamkeit auf seine Seite zu ziehen. Ohlander, S. 23 ff.

- 68 Hartmann, *Nāṣir*, S. 115, 117. Suhrawardīs Verhältnis zur Schia bedarf weiterer Forschung. Zwar ist die Theorie, er sei heimlicher Ismā'īlī gewesen, aufgrund gegenwärtiger Quellenlage von der Hand zu weisen. Bemerkenswert ist aber doch seine relative Aufgeschlossenheit gegenüber der Schia, die sich u.a. im Zitieren von entsprechenden Ḥadīthen und in lobender Erwähnung 'Alī ibn Abī Ṭālib zeigt – wenngleich letzteres spätestens seit Aḥmad ibn Ḥanbal nicht mehr notwendigerweise als schiitisches Erkennungsmerkmal gelten kann. Auch in seiner an-Nāṣir gewidmeten Widerlegung der Philosophen (*Kaṣf al-Faḍā'ih al-Yūnānīya*) verzichtet er im Gegensatz zu anderen Autoren wie etwa Abū Ḥāmid al-Ġazālī auf die übliche Verdammung der Ismā'īlīya sowie der *bāṭinīya* und der die Imame vergöttlichenden *ḡulāt* im Allgemeinen (vgl. Hartmann, *Nāṣir*, S. 252). Die Philosophen werden hingegen als Feinde des Staates und der göttlichen Ordnung dargestellt (vgl. dies., *Kosmogonie und Seelenlehre*, S. 137 ff.). Daraus aber zu schließen, er habe der Lehre selbst angehangen, scheint gewagt. In der Tat gab es Bestrebungen an-Nāṣirs und Suhrawardīs, den Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten beizulegen (vgl. Ohlander, S. 24, 269). Dies könnte der Hintergrund für die scheinbar Schia-freundlichen Aussagen Suhrawardīs sein.

- 69 Hartmann, *Nāṣir*, S. 118.

derer Sufi-Meister. Sein bedeutender Beitrag zur Ideengeschichte des Islam scheint in der Definition des Verhältnisses zwischen geistlicher und politischer Macht zu liegen, vor allem aber in der Organisation und Institutionalisierung von Sufi-Gemeinschaften, weniger jedoch in der Entwicklung wesentlicher mystischer Gedanken.⁷⁰

Nach dem Tod des Kalifen an-Nāṣir (622/1225) wurde es auch um Suhrawardī stiller. Er wirkte weiter als Lehrer. Hochbetagt starb er im Jahre 632/1234 und wurde in Bagdad in einem bereits zuvor errichteten Schrein beigesetzt.⁷¹

70 Ohlander hingegen sieht Suhrawardī nicht nur als „*a premier systematizer of organization and praxis*“, sondern auch als „*deeply mystical thinker*“ (S. 155 f.). Die praktische Seite seines Wirkens sei nicht ohne deren theoretisches Fundament zu verstehen und umgekehrt. Da Ohlander seine Gedanken, wie im angelsächsischen Raum zunehmend üblich, oft gerade an entscheidender Stelle in Kaskaden soziologischer *termini* hüllt („*progressive routinization*“, „*institutionalizing vision of organization*“, „*socially-recognized or existentially designated ṭāʾifa*“, „*institutions of place*“ vs. „*institutions of process*“, etc.) erschließt sich dem bloßen Philologen oder Islamwissenschaftler nicht immer ohne weiteres die zentrale Aussage. Dies tut seiner ausgezeichneten Pionierarbeit an sich mit Sicherheit keinen Abbruch, bestenfalls ihrer Lesbarkeit für in diesen Duktus nicht Eingeweihte, so wie etwa bei diesem Satz: „*In this, Suhrawardī was in no way unique, for all such ulama of any consequence, 'rationalist' or 'traditionalist' alike, constructed their respective projects as comprehensive enunciations of interpretive authority which, whether explicitly or implicitly, through exclusion of circumscription, situated themselves within and among whichever competing discourses might happen to share, contest, or even simply impinge upon the same discursive space.*“ (S. 260)

71 Ohlander, S. 135 f.



II. Die Schrift „*ar-Raḥīq al-Maḥtūm*“

Über das Entstehungsdatum der Schrift lassen sich derzeit keine Angaben machen. Wie es in der Einleitung heißt, wurde sie auf Anfrage eines Freundes oder Schülers von Suhrawardī erstellt. Es handelt sich zwar hierbei um eine Formulierung, die in der persisch-arabischen Literatur den Regeln des Anstandes und der Bescheidenheit Genüge tut. Man gibt äußere Gründe für das Verfassen einer Schrift an, unabhängig davon, ob diese wirklich existieren oder nicht.⁷² So beginnen auch fast alle großen Werke der Sufi-Literatur mit einer Begründung für das Verfassen, die dann zum Beispiel darin besteht, man sei um ein entsprechendes Werk gebeten worden. Da aber berichtet wird, dass Suhrawardī als Lehrer von vielen anderen Gelehrten um Rat gefragt wurde und eine rege Korrespondenz mit einigen von ihnen unterhielt, ist es durchaus naheliegend, dass mit dieser Schrift tatsächlich „einer Bitte entsprochen“ wurde.⁷³

Die zahlreichen nicht näher als solche gekennzeichneten Ḥaḍīṭe und Zitate lassen darauf schließen, dass er sich an einen oder mehrere entsprechend gebildete Adressaten wandte. Häufig zitiert Suhrawardī nur den Anfang eines Verses und kann offenbar davon ausgehen, dass dieser seinem Leser geläufig ist. Dies kann als Hinweis auf den theologischen Bildungsstand des oder der Adressaten verstanden werden.

72 Freimark, *Vorwort*, S. 36 f. Dabashi spricht vom „Genre der makātīb al-‘urafā““, *Hamadānī*, S. 403.

73 Trimingham, *Sufi Orders*, S. 35; Hartmann, *Nāṣir*, S. 244; Ohlander, S. 137.

Mögliche Quellen Suhrawardīs und das Verhältnis zu anderen Werken der Sufi-Literatur

Die vorliegende Schrift fällt in das Genre der so genannten *sair-wa-sulūk*-Literatur, die die mystische Reise zu Gott beschreibt. Autoren wie 'Abdullāh Anṣārī in seinen beiden Werken *Ṣad Maīdān* und *Manāzil as-Sā'irīn* beschränkten sich auf eine schlichte Aufzählung und Beschreibung der verschiedenen Etappen dieser Reise. Es handelt sich dabei letztlich um Lexika, die die wichtigsten Begriffe der mystischen Terminologie und deren Definition verzeichnen. Andere Autoren bedienten sich poetischer Bilder und kleideten ihre Ausführungen in narrative Form. Zu den bekanntesten Vertretern dieser Gattung gehört der Abschnitt über die „sieben Täler“ in Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār's *Manṭiq aṭ-ṭair*.⁷⁴

Suhrawardī bedient sich des Bildes einer Karawane, die auf ihrer Reise an Rastplätzen und Tränken halt macht.⁷⁵ Die Karawane entspricht dabei den beiden Erkenntnisorganen Herz (*qalb*) und Seele (*nafs*). Die Rastplätze (*manāzil*) symbolisieren die Zustände (*aḥwāl*) und Stufen (*maqāmāt*), welche der Mystiker durchlaufen muss, um Vereinigung mit Gott zu erreichen. Ein Unterschied, den die vorliegende kurze Schrift gegenüber den wesentlich umfangreicheren klassischen Werken aufweist, ist der Verzicht – mit einer einzigen Ausnahme – auf Anekdoten und Zitate der großen Sufis der Vergangenheit. Suhrawardīs Ausführungen sind konzis und oft sehr abstrakt. Der Schwerpunkt liegt auf der Ethik und dem „rechten Tun“, das seinerseits eng mit der Epistemologie verbunden ist. Theoretische Aussagen zur Epistemologie, Ontologie und Philosophie allgemein sucht man darin vergebens. Zwar hat sich Suhrawardī durchaus der peripatetischen Philosophie gewidmet, jedoch im Rahmen einer erst gegen Ende seines Lebens verfassten Widerlegung von deren Lehrsätzen, und nicht mit dem Ziel von deren Integration

74 Ed. Ṣādeq Gouharīyān, S. 180 ff., deutsche Übers. als *Vogelgespräche*.

75 Eine Paralle hierzu findet sich im Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār zugeschriebenen *Uṣṭumāmih*, vgl. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry*, S. 100.

in seine eigenes Lehrgebäude.⁷⁶ Die Verbindung von Mystik mit theoretischer Philosophie und Theologie hat erst mit der Rezeption Ibn 'Arabī durch dessen Schüler breiten Eingang in die Literatur des Sufitums gefunden. So sind die meisten Sufi-Standardwerke der frühen Jahrhunderte primär ethischen Fragen und praktischen Aspekten des Lebens als Gottessucher gewidmet und enthalten – im Gegensatz zu den Werken späterer Jahrhunderte – kaum abstrakte theologische und philosophische Spekulationen, zumindest nicht in ausgefeilter Form und unter Verwendung des entsprechenden später üblich gewordenen Vokabulars.⁷⁷ Insofern steht *ar-Raḥīq* durchaus in der Tradition der großen Sufi-Handbücher, sofern dies von einem derart kurzen Text behauptet werden kann.

In Suhrawardī's Schrift sind auf kleinem Raum zentrale Konzepte und Begriffe der islamischen Mystik enthalten. Diese vollständig herauszuarbeiten und mit anderen Auffassungen zu vergleichen, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich.⁷⁸ Eine eingehende Erforschung der Hintergründe und Beeinflussung von Suhrawardī's Gedanken würde den Rahmen der Untersuchung überschreiten – abgesehen davon, dass es fragwürdig wäre, eine solche Untersuchung auf nur einen derart kurzen Text zu gründen. Gramlich bezeichnet ein solches Vorhaben in gewissem Sinne sogar völlig zu Recht als „müßig“. In der Einleitung zur Übersetzung von Suhrawardī's mystischem Hauptwerk schreibt er zum allgegenwärtigen Einfluss der damaligen Handbücher:⁷⁹

76 Vgl. dazu Ohlander, S. 291-303.

77 Die grundlegenden Fragen wie Willensfreiheit und Anthropomorphismus werden aber durchaus thematisiert, meist im Zuge der Auseinandersetzung mit oder Widerlegung der Philosophen. In seinem *Kitāb at-Ta'arruf* bezieht Kalābādī Stellung zu den gängigen Fragen der Philosophie und der Theologie, und in seinem Werk spiegeln sich die theologischen Debatten über Anthropomorphismus, Willensfreiheit usw. wider. Auch Huḡwirī, *Kašf*, beschäftigt sich damit.

78 Eine Untersuchung von Suhrawardī's Terminologie im Vergleich zu anderen Mystikern steht bislang noch aus, vgl. Hartmann, *al-Suhrawardī*, S. 780.

79 Zur Zeit Suhrawardī's waren die großen Standardwerke der Sufi-Litera-

Es wäre müßig, den Einfluß dieser Werke auf die 'Awārif, der sich durch das ganze Buch hindurch mit eklatanter Deutlichkeit zeigt, im Einzelnen nachweisen zu wollen. Die sufische Überlieferung, auch die spätere, ist überall präsent und eingeordnet in die große Gesamtschau, der das Buch seinen einzigartigen Rang in der asketisch-mystischen Literatur des Islams verdankt.⁸⁰

Die Lehre der Mystiker ist in der Tat ein Zusammenfluss so vieler verschiedener Gedankenströmungen, dass sich nur selten mit Bestimmtheit erkennen lässt, welche Idee wer von wem übernommen hat. Autoren lassen sich häufig, wenn entsprechende Gemeinsamkeiten vorhanden sind, nur in Einzelfragen einer bestimmten Richtung zuordnen, während sie in anderen Fragen wieder einer anderen Strömung zugehören mögen.⁸¹ Einige Aussagen – aber auch Ḥadīṭe, Gedichtverse und Begriffsdefinitionen – sind so sehr mystisches Allgemeingut und so vielen

tur bereits geschrieben und zumindest teilweise in Bagdader Sufi-Kreisen bekannt: das *Kitāb al-Luma'* des Abū Naṣr as-Sarrāğ (gest. 988 in Tus), das *Kitāb at-Ta'arruf* des Kalābādī (gest. 990 in Buḥārā), Abū Ṭālib al-Makkīs (gest. 996 in Bagdad) *Qūt al-Qulūb*, Sulamīs (gest. 1021) *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiya*, Abū Nu'aim al-Iṣfahānīs (gest. 1037) *Ḥilyat al-Auliya'*, die *Risāla* des Quṣairī (gest. 1074), Huğwirīs (gest. 1071 in Lahore) *Kaṣf al-Maḥğūb* sowie die beiden Werke Anṣārīs (gest. 1089), *Manāzil as-Sā'irīn* und *Ṣad Maidān*. Auch andere bedeutende Werke wie Abū Ḥamid Ġazālīs (gest. 1111 in Tus) *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* und das *oeuvre* seines Bruders Aḥmad (gest. 1126) sowie die Werke des 'Ain al-Quḍāt Hamadānī (gest. 1131) waren bereits vollendet. Es bedürfte einer genauen Untersuchung, inwieweit alle der genannten Werke zu jener Zeit bereits Verbreitung erfahren hatten und ob Suhrawardī sie gekannt hat. Zumindest für einen Großteil davon lässt sich dies aber zweifellos belegen (siehe unten).

80 Gaben, S. 1.

81 Bereits al-Huğwīrī (gest. 1071), der Autor eines der frühesten sufischen Standardwerke (*Kaṣf al-Maḥğūb*), berücksichtigte bei seiner Einführung in die Lehren der großen Ṣaiḥs, dass es verschiedene Strömungen gab und dass sich diese bisweilen nur in der Auffassung zu ganz spezifischen Fragen unterschieden.

Autoren gemeinsam, dass sich nicht mehr bestimmen lässt, auf wen sie ursprünglich zurückgehen. Milson bezeichnet diesen Fundus an Konzepten, Gedanken, Zitaten und Metaphern als „*Sufi common stock*“.⁸² Die Tatsache, dass sich in anderen – zeitgenössischen oder älteren – Schriften ähnliche Gedankengänge, Konzepte und Begriffe finden oder gar die gleichen Ḥadīṭe und Gedichte zitiert werden, führt noch nicht zwangsläufig zu der Schlussfolgerung, Suhrawardī habe seine Inspiration direkt von dort empfangen. Denn ein Großteil des mystischen Gedankenguts findet sich bei fast allen Autoren. Daher ließen sich beispielsweise selbst bei zwei so stark voneinander verschiedenen Denkern wie al-Ġazālī und Ibn al-‘Arabī noch – in diesem Sinne – deutliche Parallelen finden.

Aus den von Suhrawardī angeführten Zitaten lassen sich aber immerhin Schlussfolgerungen auf seine Bildung und die von ihm studierten Werke ziehen. Die offensichtliche Vertrautheit mit dem Koran sowie der Ḥadīṭ- und Tafsīr-Literatur ist für einen Gelehrten seines Schlages selbstverständlich. Darüber hinaus zitiert er in *‘Awārif al-Ma‘ārif* wiederholt seinen Onkel Abū n-Nağīb, dem er besondere Ehrerbietung erweist.⁸³ Dort stellt er auch seine Bekanntschaft mit den wichtigsten Sufi-Handbüchern seiner Zeit unter Beweis.⁸⁴ Dazu gehören die *Risāla* des al-Qušairī, *Qūt al-Qulūb* des Abū Ṭālib al-Makkī, *Kitāb Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiya* von as-Sulamī und *Kitāb al-Luma’ fī t-Taṣauwuf* von as-Sarrağ.⁸⁵ Weiterhin ist aus seiner Biographie bekannt, dass er die *Ḥilyat al-Auliyā’* des Abū Nu‘aim al-Iṣfahānī unterrichtete.⁸⁶

Unter den von ihm angeführten Gedichten stammen einige von Šiblī. Diese weichen aber oft stark von den in der Druckaus-

82 *Sufi Rule for Novices*, S. 23. Ohlander (S. 46) spricht von „... something of a canon existing alongside a much larger body of texts in the religious sciences.“

83 *Sufi Rule for Novices*, S. 24.

84 Vgl. dazu jetzt auch Ohlander, S. 45-53.

85 Vgl. Hartmann, *al-Suhrawardī*, S. 780.

86 Hartmann, *Handschriften*, S. 126.

gabe von dessen Diwan zu findenden Lesarten ab. Das ist nicht ungewöhnlich, wurden doch Šiblīs – bzw. die ihm zugeschriebenen – Verse über lange Zeit mündlich oder in Form von Zitaten in anderen Werken weitergereicht, sodass unweigerlich Varianten entstehen. Dass nicht nur Gedichtverse, sondern auch Ḥadīṭe und sogar Koranverse oft ungenau zitiert sind, kann aber auch damit zusammenhängen, dass Suhrawardī sie aus dem Gedächtnis anführte, als er den vorliegenden Text verfasste oder diktierte.

Seine Terminologie weist deutliche Parallelen beispielsweise zu der von al-Ġazālī in seinem berühmten *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* auf,⁸⁷ aber auch zu der der anderen genannten Sufi-Standardwerke. Parallelen lassen sich auch zu Ibn al-'Arabīs opus magnum, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, erkennen. Das muss jedoch nicht bedeuten, dass dieser und Suhrawardī sich gegenseitig beeinflusst hätten. Die Ähnlichkeiten können ohne weiteres als Rückgriff auf gemeinsame Quellen erklärt werden.

Ein wichtiges Werk der *sair-wa-sulūk*-Literatur ist 'Abdullāh al-Anṣārīs (gest. 1089) *Manāzil as-Sā'irīn ilā l-Ḥaqq*. Dort finden sich fast alle Zustände und Standplätze, die auch in *ar-Raḥīq* genannt werden. Sie sind allerdings nicht in der Reihenfolge aufgezählt, in der sie der Sucher durchläuft, sondern in einer gänzlich verschiedenen Form eingeteilt.⁸⁸ Außerdem scheinen viele der Begriffe dort eine andere Konnotation zu haben. Dennoch sind dieses Werk und die zahlreichen Kommentare dazu als Ergänzung zu Suhrawardīs Schrift und zu deren Einordnung in die Sufi-Literatur sehr hilfreich.⁸⁹

87 Ohlander (S. 47) stellt ebenfalls fest, dass Ġazālīs *Iḥyā'* zwar nicht zitiert werde, „... although its ethos permeates his works.“

88 Anṣārī selbst hat im Verlauf seines literarischen Schaffens seine Meinung offensichtlich geändert. Sein frühes Werk *Ṣad Maidān* unterscheidet sich an einigen Stellen von der Darstellung in seiner viele Jahre später entstandenen Schrift *Manāzil as-Sā'irīn*, vgl. Farhādī, *Abdullah Ansari of Herat*, S. 75.

89 Anṣārīs Schrift gehört zu den Bekanntesten dieser Gattung und die Anzahl der Kommentare, die im Laufe der Jahrhunderte dazu verfasst worden sind, verdeutlicht ihre Bedeutung für die islamische Mystik,



Wie viele andere Autoren zitiert Suhrawardī den Koran wohl auswendig, was die auch in diesem Text gelegentlich auftretenden Ungenauigkeiten erklärt. Typisch für die mystische Koranexegese ist der Umgang Suhrawardīs mit dem heiligen Buch. Verse werden oft völlig aus dem in klassischen *tafsīr*-Werken abgesteckten Rahmen und Zusammenhang gerissen und entsprechend in origineller Weise umgedeutet, um die eigenen Aussagen zu bekräftigen. Dies ist in der mystischen Koran-Auslegung durchaus üblich, da dort in der Regel von der Existenz zahlreicher Bedeutungsschichten des Gotteswortes ausgegangen wird, sodass neben dem Wortsinn noch zahlreiche esoterische, meist nur für Eingeweihte erkennbare Bedeutungen darin enthalten seien. Jeder Vers bzw. jedes Wort und sogar jeder Buchstabe könne demnach auch als isolierte Einheit aufgefasst und entsprechend gedeutet werden.⁹⁰

Ein von Sufis besonders gern behandeltes koranisches Thema ist die die gesamte zwölfte Sure umfassende Josefgeschichte. Sie wird dem inneren Sinn (*al-bāṭin*) nach als Parabel von der Liebe zu Gottes Schönheit (symbolisiert durch Josef) und der Sehnsucht des Suchers nach Vereinigung mit ihm gedeutet. Sowohl die Frau des Pharaos als auch Jakob und seine Söhne stehen für den Sucher und durchlaufen die verschiedenen Stadien der mystischen Reise. So zitiert auch Suhrawardī in vorliegender *risāla* häufig aus dieser Sure (so etwa 12, 25).⁹¹

Metaphern und Symbole aus der Mosesgeschichte werden von Mystikern ebenfalls häufig verwendet. Dessen Begegnung mit Gott, die Theophanie auf dem Berg Sinai, ist höchst bedeutsam und von jeher Gegenstand zahlreicher Auslegungen gewesen. Moses wird, da er auszog, um Feuer zu suchen und so auf

vgl. dazu Beaurecueil, *Anṣārī* in EI².

90 Suhrawardīs Korankommentar *Nuḡbat al-Bayān* ist bislang unveröffentlicht und war mir daher nicht zugänglich. Sollte es sich um einen vollständigen Kommentar handeln, wäre ein Vergleich der Exegese u.a. zu Sure 12 mit dem vorliegenden Text interessant.

91 Fettgedruckte Zahlen sind Verweise auf die Abschnittsnummern im arabischen Text.

den Berg Sinai geführt wurde, als Symbol für den mystischen Sucher gesehen, der verschiedene Zustände durchheilt und schließlich in die Gegenwart Gottes gelangt. Bei Suhrawardī finden sich ebenfalls Anspielungen auf dieses Motiv (1).

Von zentraler Bedeutung sind auch die koranischen Beschreibungen des Paradieses, das entgegen dem Wortsinn der entsprechenden Verse nicht als real existierender Ort leiblicher Freuden, sondern als Symbol für das Erlangen der höchsten Stufe mystischer Vereinigung betrachtet wird. Unter anderem stammt der im Titel der Schrift erwähnte „versiegelte Wein“ aus diesem Themenkreis.⁹² Weitere Anspielungen sind im Verlauf seiner Ausführungen immer wieder zu finden.

Nur drei der in *Rahīq* angeführten Ḥadīte werden mit *isnād* zitiert, und nur einer davon ist in den kanonischen Ḥadīte-Sammlungen enthalten. Suhrawardī galt als Autorität auf dem Gebiet der Prophetenüberlieferung und unterrichtete diese. Insofern waren ihm die Kriterien für Authentizität bekannt. Die Anführung von im orthodoxen Sinne unauthentischen, d.h. nicht-kanonischen Prophetenworten war bei Mystikern aber durchaus üblich. Man versuchte, seine eigenen Aussagen damit zu untermauern, dass man sie durch die Autorität des Propheten legitimierte.⁹³ Dabei finden sich oftmals die gleichen nicht-kanonischen Propheten-Aussprüche bei den verschiedensten, teils gegensätzlich eingestellten Mystikern. So hat sich im Laufe der Zeit ein eigener mystischer Ḥadīte-„Kanon“ entwickelt. Wenn gleich dieser anscheinend nie schriftlich fixiert worden ist, greifen Mystiker immer wieder darauf zurück.

Ebenfalls eine wichtige Rolle für die Mystik spielt die Liebespoesie.⁹⁴

92 83:25 „Ihnen [den Paradiesbewohnern] wird versiegelter Wein ausgeschenkt.“

93 Von Suhrawardī ist bekannt, dass er auch oft schiitische Ḥadīte zitierte. In dieser Schrift scheint dies aber nicht der Fall zu sein, vgl. Hartmann, *Nāṣir*, S. 243.

94 Laut Schimmel (*Dimensionen*, S. 17 f.) gibt es drei Symbole, die den Mystikern aller Religionen gemeinsam sind. Dazu gehören der Pfad als Bild



Suhrawardī führt im vorliegenden Text zahlreiche Gedichtverse an. Auffällig ist dabei weniger die für einen Text dieser Kürze ungewöhnlich große Anzahl von Versen, sondern vor allem der Umstand, dass er weitaus mehr Poesie zitiert als Koranverse, Ḥadīte und Aussprüche früherer Šaiḥs. Die Verse dienen dazu, das Gesagte zu veranschaulichen und die für die Mystik so bedeutende Gefühlsebene stärker zu betonen. In der Sprache der Dichtung lässt sich ein eigentlich unerklärbarer innerer Zustand (*ḥāl*) offenbar besser zum Ausdruck bringen.⁹⁵ Typisch ist dabei die Doppeldeutigkeit der Gedichte. Oberflächlich betrachtet beschreiben sie meist eine irdische Liebesbeziehung oder Naturphänomene wie den Sonnenaufgang. Doch auf einer zweiten, inneren Ebene werden sie als Ausdruck der mystischen Liebe oder der Offenbarung Gottes interpretiert, unabhängig davon, ob diese Doppeldeutigkeit vom Dichter ursprünglich tatsächlich beabsichtigt war oder nicht.⁹⁶

Die Liebe zu Gott ist eines jener typisch sufischen Motive, die von jeher einen der Hauptangriffspunkte gegen die Sufis darstellten. Nach Auffassung ihrer Kritiker war der Mensch ein zu Gehorsam verpflichteter Diener und Sklave, während Gott der unerreichbare und unerkennbare Herr und Gebieter der gesamten Schöpfung war. Es galt ihnen daher als unziemlich, das Verhältnis zu Gott mit allzu persönlichen und menschlichen Begriffen wie Liebe oder gar Vereinigung zu beschreiben. Auch innerhalb der Sufik gab es darüber verschiedene Auffassungen, ob und inwieweit es angemessen sei, in Bezug auf Gott von Liebe zu sprechen und welche Begriffe dafür verwendet werden dürften. Auch wenn die biographische Überlieferung Suhrawardī eher zu den nüchternen und streng orthodoxen Mystikern zählt, wäre er kein wirklicher Sufi, würde er der Gottesliebe nicht große Be-

für die Suche nach Gott sowie die Beschreibung menschlicher Liebe als Metapher für die Liebe zu Gott. Das dritte von ihr genannte Motiv, die Beschreibung der Transformation der Seele durch alchemistische Ausdrücke, ist im vorliegenden Text nicht zu finden.

95 Vgl. De Bruijn, *Sufi Poetry*, S. 51.

96 A.a.O., S. 51, 55.

deutung beimessen. Für ihn stellt *maḥābba* die Grundvoraussetzung für das Beschreiten des Weges zu Gott dar, und er kommt immer wieder auf sie zu sprechen.

Der Text ist durchgängig in Reimprosa (*sağ'*) gehalten. Typisch für mystische Texte ist darüber hinaus die häufige Verwendung von meist reimenden Begriffspaaren (*tağnīs*) ähnlicher aber auch gegensätzlicher Bedeutung (z.B. *miḥan* und *minan*). Gelegentlich drücken sie auch verschiedene Aspekte einer Sache aus. Ein bekanntes Beispiel hierfür sind die beiden für mystisches Denken höchst bedeutsamen göttlichen Attribute *ğamāl* und *ğalāl* (Schönheit und Erhabenheit, vgl. 3).

Trotz der zahlreichen Rückgriffe auf poetische Sinnbilder wirkt der Text nicht poetisch und zeugt nicht von ekstatischem Rausch. Die kurze und prägnante Erklärung der einzelnen aufeinander folgenden Stufen und deren Bezeichnungen und Begriffe stellen eine nüchterne Abhandlung über den mystischen Weg dar. Die vorliegende *risāla* vermittelt im Gegensatz zu den visionären und „enthusiastischeren“ Werken beispielsweise Šihāb ad-Dīn Suhrawardī, Rūzbihān Baqlīs, 'Ain al-Quḍāt Hamadānīs und Ibn al-'Arabīs nicht den Eindruck, als kündete sie von der Erlangung ekstatischer Zustände und von durch mystische Erfahrung erzeugter Begeisterung. Möglicherweise folgte Suhrawardī darin al-Qušairī, der einige Zeit vor ihm in Bagdad gewirkt hatte. Gramlich charakterisiert dessen Werk wie folgt:

„Nicht Armut und Weltentsagung und nicht trunkene Liebesmystik haben es ihm angetan, sondern das Wissen des Gelehrten, daß die sufische Lehre und Lebensweise ein fester Bestandteil der rechtgläubigen islamischen Überlieferung sind.“⁹⁷

Der Text stellt eine komprimierte Darlegung der einzelnen Etappen des Pfades dar. Da zu jedem Begriff eine kurze und prägnan-

97 *Sendschreiben*, S. 16. Dies deckt sich mit der Einschätzung Ohlanders (S. 43, 45 f., 163), wonach Suhrawardī sich selbst in der „nüchternen“ (*ṣaḥw*) Tradition des Ḡunaid gesehen habe und nicht in der „ekstatischen“ (*sukr*) des Bāyezīd.

te Definition geliefert wird, kann er auch als Kurzfassung eines Lexikons der Sufi-Terminologie gelten. Die Definitionen sind aber meist so gedrängt und kurz gefasst, dass sie zumindest für den nicht Eingeweihten weiterer Erläuterung bedürfen.

Aufbau und Inhalt der Schrift

Der vorliegende Text enthält keine innerhalb der Mystik auffälligen Lehren. Vielmehr handelt es sich um eine grundlegende Darstellung sufischer Ideen. Zumindest mit weiten Teilen dieser Beschreibung des „Pfades“ wären wohl die meisten Sufis einverstanden. Auffällig ist, dass Suhrawardī die Rolle des spirituellen Führers (*pīr*, *šaiḥ*, *murād*) mit keinem Wort erwähnt, obgleich sie in seinem *futūwa*-System eine entscheidende Rolle gespielt hat.⁹⁸

Von den bislang veröffentlichten Werken Suhrawardīs enthält keines eine vergleichbar systematische Darstellung des Themas. In *ʿAwārif al-Maʿārif* werden zwar einige Stufen, Zustände und Termini genannt und erklärt. Eine komplette und kohärente Darstellung sämtlicher Entwicklungsstadien auf dem Weg zu Gott erfolgt dort aber nicht.⁹⁹

Der Text ist, wie bereits erwähnt, im Gegensatz zu anderen Werken dieser Gattung sehr stringent und gleitet nie in das sonst übliche Erzählen von Anekdoten und Parabeln ab – ein

98 Allerdings hat er dies in *ʿAwārif al-Maʿārif* umso ausführlicher getan. Die Kapitel 10, 11 und vor allem 12 (Gramlich, *Gaben*, S. 89-106) beschreiben die Stellung des *Šaiḥs* und seine Bedeutung für den Novizen. Von *futūwa* ist dort jedoch keine Rede. In einem späteren Kapitel spricht Suhrawardī dann vom „Zurechtweiser im Innerern“ (Gramlich, *Gaben*, S. 409). Tirmidī scheint, obgleich er sich stark der Thematik von Heiligen und geistigen Führern widmete, die Frage nach der Unabdingbarkeit eines solchen für den mystischen Pfad ebenfalls nicht eindeutig beantwortet zu haben. Radtke, *Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, S. 82 f.

99 Mittlerweile hat Ohlander versucht, anhand mehrerer Schriften Suhrawardīs dessen Lehre vom spirituellen Pfad zu rekonstruieren (Ohlander, S. 165-86). Auch daraus ergibt sich aber keine so detaillierte Darstellung der Stufen und Standplätze, wie sie der vorliegende Text enthält.

Umstand, der vermutlich auch der Kürze des Textes und vielleicht den äußeren Umständen seiner Abfassung geschuldet ist. Nach einer kurzen obligatorischen Einleitung mit Lobpreis Gottes und des Propheten nennt er den Anlass der Schrift und verweist auf die Notwendigkeiten der Arkandisziplin. Sodann beginnt er mit der Darstellung der Gründe und Ursachen, die das Verlangen nach Vereinigung mit Gott wecken und am Beginn des Pfades stehen (1).

Die Gnade und Liebe Gottes gehen jeglicher Bestrebung des Menschen nach Vereinigung voraus. Erst durch sie wird der Wunsch danach in ihm geweckt. Das bedeutet, dass der Sucher von Gott erwählt ist. Hier zeigt Suhrawardī's Denken zumindest auf den ersten Blick Züge von Prädestination.¹⁰⁰ Er möchte aber offenbar nicht allzu lange bei diesem Thema verweilen und erklärt mit einem kryptischen Hinweis auf Gefahren für die „Ordnung“ (*an-nizām*), sich nicht weiter dazu äußern zu dürfen, womöglich weil man der Brisanz und Komplexität des Themas in der gebotenen Kürze nicht gerecht werden könne.

Nun erläutert Suhrawardī, welche Grundvoraussetzungen beim Sucher erfüllt sein müssen, damit er sich auf den Weg machen kann. Es sind dies die Reinigung und Läuterung der Seele bzw. des Selbstes (*nafs*) von menschlichen und der Erwerb göttlicher Eigenschaften. Das eigene (menschliche) Sein sei der größte Schleier, der den Sucher von Gott trennt (2). Um sich davon zu lösen, seien Unterwerfung unter den göttlichen Willen (*islām*) und Vertrauen in Ihn unabdingbar (4, 5). Der Sucher solle sich stets bewusst sein, dass er von Gott beobachtet wird und nur das Rechte tun (*ihsān*), d.h. gottgefällig handeln und dem eigenen Wünschen und Wollen den Befehl verweigern (6).

Nachdem so die Grundlagen des mystischen Menschenbildes dargelegt und die Erfordernisse für das Beschreiten des Pfades benannt sind, beginnt Suhrawardī damit, die einzelnen Stufen und Zustände aufzuzählen, die der Sucher auf seiner Reise durchquert, und jeweils deren Voraussetzungen und Folgen zu

100 Vgl. dazu die oben zitierten angeblichen Verse Sa'dīs über Suhrawardī.



erläutern. Ist der Wunsch nach Vereinigung mit Gott erst einmal in ihm erwacht, muss sich der Sucher aus eigener Anstrengung vorarbeiten (8-26). Allerdings greift auch Gott durch seine Gnade immer wieder helfend ein, indem er ihn zu sich zieht (7).¹⁰¹ Suhrawardī folgt damit dem auch in anderen mystischen Werken zu findenden Lehrsatz, die Standplätze seien „erworben“ (*makāsib*), die Zustände „geschenkt“ (*mawāhib*).¹⁰² Als Träger der Zustände nennt er das Herz (*qalb*), während es die Seele (*nafs*) ist, die die Standplätze durchschreitet. Die Seele, so Suhrawardī, müht sich ab (*muğāhada*), das Herz aber schaut (*mušāhada*).

Der Begriff *nafs* ist vieldeutig.¹⁰³ So bezeichnet er das Selbst, die Seele oder den Geist. *Nafs* kann sogar als Erkenntnisorgan fungieren, ist es doch der göttliche Funke im Menschen.¹⁰⁴ Häufig hat der Begriff aber gerade in der Mystik auch negative Bedeutung. *Nafs* ist die „Triebseele“, Ursprung von Gier, Selbstsucht, Hochmut und Ungehorsam gegen Gott, kurz: „die Quelle des Bösen und der Sitz (*qā'ida*, oder: Prinzip) des Schlechten“.¹⁰⁵ Sie muss zumindest gezügelt und geformt, wenn nicht gar bekämpft und vernichtet werden.¹⁰⁶ Durch diese Anstrengung

101 Darüber, ob der Suchende von Gott zu sich gezogen werde und den Prozess der Vereinigung nur passiv erlebe oder ob er allein aus eigener Anstrengung zu Ihm gelange, wurden in der Mystik verschiedene Meinungen vertreten. Suhrawardī war der Meinung, dass beides der Fall sei. Vgl. dazu Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 191 ff., 274 f.

102 Vgl. Gramlich, *Gaben*, S. 404.

103 So auch Huğwirī in *Kašf*, S. 245 (Nicholson, S. 196). Häufig werden daher auch verschiedene *nafs* bzw. *nufūs* unterschieden. Als Vorbild dienen dabei z.B. auch Verse wie Q 89:21 und 12:53. Zu *nafs* ausführlich vgl. Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 65 ff.

104 So die häufig anzutreffende Interpretation eines oft auf 'Alī ibn Abī Tālib, gelegentlich auch auf Muḥammad selbst zurückgeführten Ausspruches: „Wer sein Selbst (*nafs*) erkennt, hat Seinen Herrn erkannt.“

105 Huğwirī, *Kašf*, S. 246 (Nicholson, S. 196).

106 Vgl. dazu Suhrawardīs Ausführungen in den 'Awārif (Gramlich, *Gaben*, S. 389 f., 402). Vgl. auch Huğwirī, *Kašf*, S. 246 (Nicholson, S. 196 f.); Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 71 f. Ein auch in der heutigen muslimischen Apologetik häufig zitierter Ḥadīṭ mystischen Ursprungs spricht vom größeren und kleinerer *jihād*. Der größere sei der gegen das Selbst

(*muğāhada*) reinigt die Seele sich selbst und schreitet auf dem spirituellen Weg voran. Dieser Auffassung entspricht Suhrawardī auch im vorliegenden Text (2).

Das „Herz“ (*qalb*) ist ebenfalls mehrdeutig und schwer zu fassen.¹⁰⁷ Zahlreiche Deutungen des Begriffes liegen vor, aus denen sich aber nicht ohne weiteres ein klares Bild zeichnen lässt.¹⁰⁸ Oft, wie auch im vorliegenden Text, wird das Herz als Spiegel (2) für Gott dargestellt oder als Sitz der Gefühle wie Liebe (9, 13, 17) aber auch als Erkenntnisorgan, das Eingebungen empfängt (7). Herz und Seele stehen in einer Wechselbeziehung: Schreitet die Seele durch Bemühen (*muğāhada*) voran, so widerfahren dem Herzen Visionen (*mušāhada*).¹⁰⁹

Der Weg der Seele (*nafs*) umfasst acht Standorte. Suhrawardī bezeichnet sie hier als „Rastplätze“ (*manāzil*), sie entsprechen den *maqāmāt* in der üblichen Sufi-Terminologie:

- 1 Wunsch (*irāda*)
- 2 Umkehr (*tauba*)
- 3 Enthaltensamkeit (*wara'*)
- 4 Askese (*zuhd*)
- 5 Armut (*faqr*)
- 6 Geduld (*ṣabr*)
- 7 Gottvertrauen (*tawakkul*)
- 8 Zufriedenheit (*riḍā'*)

Der Weg des Herzens (*qalb*) umfasst elf Zustände. Diese werden von ihm als „Tränken“ (*manāhil*) bezeichnet und entsprechen den *aḥwāl* der üblichen Terminologie:¹¹⁰

(*ğihād an-nafs*). Huğwirī, *Kašf*, S. 251 f. (Nicholson, S. 200 f.).

107 Zu *qalb* vgl. auch Ohlander, S. 162 f.

108 Vgl. Gramlich, *Derwischorden* 2. Bd., S. 73 ff. Zu *qalb* bei Suhrawardī vgl. jetzt auch Ohlander, S. 162 f.

109 Vgl. dazu auch Gramlich, *Derwischorden* 2. Bd., S. 287.

110 „Unter den Standplätzen verstehen die Derwische gewisse religiöse Haltungen, Tugenden, Eigenschaften, die zur Vollkommenheit des Menschen gehören, unter den Zuständen religiöse Gefühlsanwandlungen.“

- 1 Blick (*laḥz*)
- 2 Schmecken (*dauq*)
- 3 Sehnsucht (*šauq*)
- 4 Dursten (*'aṭš*)
- 5 Versinken (*ġarq*)
- 6 Rausch (*sukr*)
- 7 Ernüchterung (*ṣaḥw*)
- 8 Ekstase (*haimān*)
- 9 Vernichtung (*talaf*)
- 10 Liebe (*maḥabba*)
- 11 Gotteseinheit (*tauḥīd*)

Suhrawardī folgt hier somit keiner der vor allem in späterer Literatur oft anzutreffenden klaren Einteilungen, etwa in sieben Etappen.¹¹¹ In der Tat war er einer allzu starken Systematisierung grundsätzlich abgeneigt.¹¹² Zahlreiche Begriffe, die bei anderen Autoren anders als hier eigene Standplätze bzw. Zustände darstellen, bleiben aber auch bei Suhrawardī nicht unerwähnt und werden im Verlaufe der Abhandlung ebenfalls erläutert. Die Reihenfolge der Standplätze und Zustände wird ohnehin von fast allen Autoren des Genres jeweils unterschiedlich angegeben. Bei diversen Etappen war man sich gar uneins, ob sie einen Standplatz oder einen Zustand darstellten. Wieder andere hiel-

gen, die ihn ergreifen und tragen.“ Gramlich, *Derwischorden*, S. 273. Dies deckt sich mit Suhrawardīs Ausführungen in *'Awārif*, S. 300 ff. (Gramlich, *Gaben*, S. 403-7). Vgl. zur Definition der beiden Begriffe und zu ihrem Verhältnis zueinander auch Sarrāġ, *al-Luma'*, S. 41 ff., 334 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 85 ff., 472); Huġwirī, *Kašf al-Maḥġūb*, S. 224 f. (Nicholson, S. 158 ff.); Qušairī, *Risāla*, S. 56 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 109 ff.). Zur Bedeutung dieser Begriffe bei Ibn al-'Arabī vgl. Chittick, *Sufi Path*, S. 222, 278.

- 111 Allerdings beinhalten seine Rastplätze alle der insgesamt sieben z.B. von Sarrāġ genannten Standplätze in gleicher Reihenfolge. Der Unterschied besteht nur darin, dass Suhrawardī den „Wunsch“ als ersten Rastplatz voranstellt.
- 112 Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 274. Vgl. auch spätere Fußnote zu Anšārī.

ten beides für möglich.¹¹³ Es ist wohl zweifelhaft, ob die betreffenden Autoren mit ihren mystischen Wegbeschreibungen eine dogmatische Festlegung der Hierarchie bestimmter Stufen und Zustände hatten vornehmen wollen. Zwar legen z.B. Qušairī¹¹⁴ und Huḡwirī,¹¹⁵ laut Gramlich auch Sarrāḡ,¹¹⁶ großen Wert darauf, dass die Reihenfolge der Standplätze einzuhalten sei und die vollständige Erlangung des jeweils früheren unabdingbare Voraussetzung für den nächsten sei. Doch haben gerade diese Autoren keine eindeutige Reihenfolge der Stufen beschrieben. Suhrawardī weist denn auch bei seiner Darlegung des Unterschiedes zwischen Zustand und Standplatz darauf hin, dass häufig „die gleiche Sache dem einen ein Zustand, dem anderen ein Standplatz zu sein scheint“. Beide Sichtweisen hätten jedoch ihre Berechtigung.¹¹⁷ Diese Aussage wie auch die Tatsache, dass er in seinem Hauptwerk *ʿAwārif* eine andere Einteilung vornimmt als hier, bestätigt den aus der vorliegenden Schrift gewonnen Eindruck, dass auch Suhrawardī einer allzu dogmatischen Festschreibung der Etappen des mystischen Pfades nicht zugetan war.

Unabhängig von deren genauer Bezeichnung entspricht Suhrawardī's weitere Darstellung in *ar-Raḥīq* dem üblichen Muster des Genres: Im Laufe der spirituellen Reise wendet sich der Sucher zunehmend von der Welt und ihren Freuden ab, um sich Höherem zu widmen. Nach und nach löst er sich von seinem eigenen Dasein, um ganz in Gott aufzugehen. Er legt alle menschlichen Eigenschaften und Attribute ab und ersetzt sie durch göttliche, wird willenlos indem er sich allein dem Willen Gottes unterwirft.

113 Vgl. Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 279 f.

114 *Risāla*, S. 57 (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 109).

115 *Kašfal-Maḡḡūb*, S. 224 f., Nicholson, S. 159.

116 Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 276.

117 *ʿAwārif*, S. 300 (Gramlich, *Gaben*, S. 403). Diese Auffassung, wonach eine allzu strikte Trennung zwischen Zustand und Standplatz nicht erfolgen kann, findet sich auch bei anderen Autoren. Vgl. Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 273 ff.

Suhrawardīs Darstellung endet mit einer Aufzählung von Ḥādīten, Koran-Versen und Sufi-Weisheiten, die den Zustand der Vereinigung mit Gott bzw. die wechselseitige Beziehung zwischen Ihm und Seinen bei ihm „angelangten“ Geliebten beschreiben.

Der eigentlichen Abhandlung ist ein „geistiges Testament“ (*waṣīya*) angeschlossen, das allgemeine Ermahnungen und Hinweise für den mystischen Wanderer enthält.¹¹⁸ Dieser Teil der Schrift ist sprachlich und inhaltlich am schwersten verständliche und enthält offensichtlich zahlreiche Zitate und Anspielungen, deren Quelle und Sinn nicht immer ermittelt werden konnten.

118 Hartmann, *al-Suhrawardī*, S. 781. Suhrawardī soll zahlreiche solcher *waṣāyā* verfasst haben. Damit stand er in bester literarischer Tradition der großen Sufi-Meister. Zahlreiche Autoren, darunter z.B. Quṣairī in seiner berühmten *Risāla*, hängten ihren Ausführungen ein solches Testament an.

III. Die Handschriften

Als im Jahre 1999 mit der Edition dieses Textes begonnen wurde, lag zunächst nur eine Handschrift vor. Es handelte sich dabei um eine Kopie von **Ms. Wien 2258 (Mixt.947,4) fol.131v.-143r.**,¹¹⁹ welche mir freundlicherweise von Prof. Hans Daiber zur Verfügung gestellt wurde. Sie trägt keinen Titel und ist in Arabisch mit „*Sendschreiben über Erkenntnis und Gottes-Einheit, Worte von Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī*“¹²⁰ überschrieben. Laut Loebenstein sollte es sich dabei um ein Unikat handeln, das bei Brockelmann nicht erwähnt werde.¹²¹

Es stellte sich jedoch im Laufe der Untersuchung heraus, dass es sich in Wahrheit um die Schrift *ar-Raḥīq al-Maḥtūm* handelt, die in Brockelmanns *Geschichte der arabischen Literatur* und auch von Ritter¹²² erwähnt wird. Brockelmann zählt insgesamt sechs weitere Handschriften auf, von denen sich eine in der Türkei, zwei in Indien und drei in Berlin befinden sollen. Die Wiener Handschrift wird dort nicht erwähnt, und es ist durchaus möglich, dass weitere Manuskripte unter anderen Namen und als Bestandteil von nicht vollständig katalogisierten Sammelhandschriften existieren. Von den laut Ahlwardt in Berlin vorhandenen Handschriften (3302, 3303) befindet sich laut Auskunft der Orientabteilung¹²³ eine (3302, Spr. 769) mittlerweile in Krakau.¹²⁴

119 Im Folgenden abgekürzt mit **W**.

120 *Risāla fī l-maʿrifa wa t-tauḥīd, hiya kalāmu Šaiḥ al-Islām Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī.*

121 *Katalog der arabischen Handschriften*, Nr. 2258 (Mixt. 947,4) (S. 122).

122 Brockelmann, *GAL I*, S. 441, Suppl. S. 789; H. Ritter, *Philologika IX.: Die vier Suhrawardīs des Islam*, S. 45.

123 Brief an Prof. Hans Daiber vom 5. Januar 1999.

124 Uniwersytet Jagiellonski, Biblioteka Jagiellonska. 2004 war es Prof. A. Hartmann möglich, diese Sammelhandschrift zu konsultieren. Ihren ersten Beobachtungen zufolge handelt es sich um ein recht spätes und für die Rekonstruktion von Texten weniger bedeutendes Manuskript (mündliche Auskunft im Februar 2005).

Foto-Kopien von den beiden bei Ahlwardt unter 3303 verzeichneten Manuskripten konnten für die vorliegende Arbeit eingesehen werden. Es handelt sich dabei um die Handschriften: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, **Spr. 851, f.1v.-7v.**¹²⁵ sowie **Mq. 123, 3, f.42v.-49v.**¹²⁶

Alle drei Handschriften sind jeweils Teil einer Sammlung von kurzen Werken verschiedener mystischer Autoren. An vielen Stellen weichen alle drei Manuskripte voneinander ab, sodass man davon ausgehen kann, dass sie von unterschiedlichen Vorlagen abgeschrieben worden sind. Einige Fragen haben sich anhand der drei benutzten Handschriften nicht klären lassen, sodass eine endgültige Edition des vorliegenden Textes noch aussteht.

Die Handschrift **M**

Sie trägt lediglich den Titel *ar-Raḥīq* und wurde im Jahre 773/1372 fertig gestellt. Damit ist sie die älteste der drei hier vorliegenden Handschriften. Bis auf wenige Ausnahmen enthält sie auch den zuverlässigsten Text. Ungenauigkeiten und Fehler enthält sie vor allem bei Gedichtversen. Diese wurden ferner im Gegensatz zu **W** und **S** nicht besonders kenntlich gemacht oder vom übrigen Text abgehoben. Die Schrift ist recht klein und undeutlich. Diakritische Punkte fehlen sehr oft, was das Lesen deutlich erschwert. Dafür sind zahlreiche Worte vokalisiert, was besonders bei den Gedichten hilfreich ist. Diese Handschrift diente als Grundlage der Edition.

125 Im Folgenden jeweils abgekürzt mit **S**.

126 Im Folgenden jeweils abgekürzt mit **M**.

Die Handschrift S

Sie trägt den Titel *ar-Raḥīq al-Maḥtūm* und wurde laut Kolophon im Jahre 1000/1591 abgeschrieben. Die Schrift ist sehr klein, aber deutlich zu lesen. Vokalisierung enthält sie nur in wenigen Fällen, die Punktierung ist meist deutlich zu erkennen.

Zu den Besonderheiten dieser Abschrift gehört die häufige Einfügung von frommen Floskeln. So folgt im Gegensatz zu **M** und **W** auf „Allāh“ fast immer *ta'ālā*, auf die Erwähnung von Heiligen *raḍiya llāhu 'anhū* usw. Des Weiteren weist er vor jedem Gedichtvers durch das Wort *šī'r* auf dessen Beginn hin. Der Schreiber zeigt die Neigung, schwierige oder unverständliche Stellen durch einfachere Lesarten zu korrigieren.

Auf der ersten Seite befindet sich folgende Randbemerkung: „*Ar-Raḥīq al-Maḥtūm ta'līf al-Imām al-Muḥaqqiq Šihāb ad-Dīn 'Umar ibn Muḥammad al-Bakrī as-Suhrawardī qaddasa llāhu rūḥahū wa nafa'a (?) bihī āmīn.*“ Am Ende steht – typisch für diesen Kopisten – eine in den anderen Manuskripten nicht enthaltene Ergänzung:

Preis sei Gott, dem Herrn der Welten! Gott segne Sein bestes Geschöpf, Muḥammad, der Sein Diener und Gesandter ist, sowie Seine anderen Gesandten, Propheten und Engel, mit Seinen vorzüglichsten Segnungen und Gnadengaben, so wie es Seinem Wissen entspricht.

Die Handschrift W

Diese Handschrift trägt keinen Titel und ist überschrieben mit: „*Sendschreiben über Erkenntnis und Gottes-Einheit, Worte von Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī*“.¹²⁷ Ein Hinweis auf den Kopisten oder das Datum der Abschrift ist ebenfalls nicht zu finden. In Loebensteins Katalog wird das Entstehungsdatum auf das 18. Jahrhun-

127 *Risāla fī l-ma'rifa wa t-tauḥīd, hiya kalāmu Šaiḥ al-Islām Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī.*

dert geschätzt. Da der Kodex ein Werk von al-ʿĀmirī enthält, der im Jahre 935/1529 verstorben ist, ist diese Abschrift jedenfalls zumindest deutlich jünger als **M**, wahrscheinlich auch als **S**.

Die Schrift ist sehr unsorgfältig und weist zahlreiche Verschreibungen und Auslassungen sowie nachträgliche Korrekturen auf. Die Punktierung ist unvollständig und oftmals fehlerhaft. Die Schrift ist größer als bei **M** und **S**, aber leider sehr undeutlich. Von Vorteil ist hingegen die besondere Hervorhebung der Gedichtverse aus dem Gesamttext.

Bis auf wenige Ausnahmen, vor allem bei den Gedichtversen, stellt diese Handschrift wohl den fehlerhaftesten und unzuverlässigsten Text dar.

Bemerkungen zur Edition

Die einzelnen Abschnitte (*fuṣūl*) sind in keinem der Manuskripte nummeriert. Zur besseren Übersicht wurden die Nummern daher in eckigen Klammern ergänzt. Die Versmaße der Gedichte werden ebenfalls in keiner der Handschriften angegeben. Sie werden in der Edition eingefügt, nicht aber in der Übersetzung.¹²⁸

Bei der Edition werden im textkritischen Apparat alle wichtigen Varianten angegeben. Die folgenden Abweichungen werden jedoch nicht berücksichtigt:

1. Offensichtliche Schreibfehler sowie Varianten, die keinen Sinn ergeben oder diesen nicht verändern.
2. Abweichende Punktierung, sofern diese keinen anderen Sinn ergibt.
3. Einfügungen von Floskeln wie „*erhaben ist Er*“ oder „*Friede sei auf Ihm*“ werden, wenn sie nur in einer Handschrift stehen, weggelassen, sofern dies den Sinn nicht verändert.

128 Sie wurden anhand von W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Vol. II, ermittelt. Ich danke dabei auch meinem im Jahre 2000 verstorbenen Lehrer Dr. Hussam Saghir für seine hilfreichen Anmerkungen.

Bemerkungen zur Übersetzung

Die besondere, oft metaphorreiche und blumige Sprache von mystischen Texten stellt jeden Übersetzer vor große Herausforderungen. Dies gilt nicht nur für poetische Werke, sondern ebenso für „nüchterne“ Lehrtexte. Typische Genitivverbindungen wie „Tränke der Anschauung“ und „Rastplatz des Gottvertrauens“ klingen, wörtlich ins Deutsche übertragen, zwar zunächst etwas merkwürdig, sind in der Sprache der Sufis aber allgemein gebräuchlich und können schwerlich anders übersetzt werden, ohne den Charakter des Textes völlig zu verändern.

Eine noch größere Schwierigkeit stellen jene Termini dar, die zwar in den Ursprungssprachen eine so reiche Tradition besitzen, dass sie selbst ein nicht unbedingt in die tieferen Weisheiten der Sufik Eingeweihter zumindest als spezifische Begrifflichkeiten erkennt, z.B. *qabd*, *bast*, *fanā'*. In der Zielsprache ist dies jedoch nicht der Fall: Ergreifung, Loslassen, Vergehen, darunter kann sich der Leser kaum etwas vorstellen, zumindest nichts, was zwangsläufig in den Kontext der Mystik gehört.

Hier nun eröffnen sich dem Übersetzer grundsätzlich verschiedene Wege. Die wörtliche Übertragung, die den Charakter des Textes möglichst erhält, wird in der Regel auf Kosten der stilistischen Qualität und der Verständlichkeit erkaufte und erscheint ohne ausführlichen erklärenden Kommentar kaum sinnvoll. Eine andere Möglichkeit ist die Entlehnung entsprechender Begrifflichkeiten aus der abendländischen Mystik, der nahezu alle Konzepte der Sufik ja keineswegs fremd sind. Allerdings stellt dies hohe Anforderungen an den Übersetzer, der sowohl in der abend- als auch der morgendländischen mystischen Literatur sehr bewandert sein muss, um bei der Auswahl von Begriffen nicht daneben zu greifen. Eine dritte, aus akademischer Sicht äußerst problematische Methode ist die Paraphrasierung, d.h. eine interpretierende Übersetzung, die idealerweise die Klippen der wörtlichen Übertragung umschiffte und den Gedanken und die Intention des Textes in für den Kenner der Zielsprache verständliche Form kleidet. In diesem Fall lastet jedoch eine

allzu große Verantwortung auf den Schultern des Übersetzers und seiner Interpretationsfähigkeit, unabhängig davon, dass sich mit einiger Berechtigung darüber streiten ließe, ob es sich überhaupt noch um eine Übersetzung und nicht ein eigenes Werk handelt.¹²⁹

Dass die Begrifflichkeiten oft auf Nuancen verschiedener fast synonyme Worte basieren, ist schließlich ein weiteres, oft unüberwindbares Hindernis für den Übersetzer, so etwa verschiedene Begriffe für Zeit (*zamān, waqt, dahr* u.a.), Gedanken (*ḥawāṭir, afkār, wāridāt* u.a.) und Schauen (*ru'ya, mulāḥaza, naẓar* u.a.).

In der vorliegenden Arbeit habe ich mich weitgehend für die erste Möglichkeit, d.h. die möglichst wortgetreue Übertragung entschieden, wenngleich dies in der Praxis nicht immer unproblematisch war. Der Text ist sehr dicht und komprimiert, bisweilen nahezu gedrängt. Bei einigen Stellen kam ich zu keiner oder nur zu einer sehr spekulativen Deutung, für die ich keinesfalls Autorität beanspruchen will. Allein schon die aufgrund der hier benutzten Handschriften offen gebliebenen Fragen bei der Rekonstruktion des Originaltextes lassen an manchen Stellen keine eindeutige Interpretation zu.

So habe ich mich bemüht, den Text nach bestem Wissen und Gewissen möglichst wortgetreu zu übertragen und, sofern möglich, Unklarheiten oder Mehrdeutigkeiten ebenso ins Deutsche zu übernehmen. Einige Freiheit habe ich mir beim Stil genommen, denn eine allzu sklavische Befolgung des Arabischen bis in dessen syntaktische Besonderheiten hinein, etwa der Nominalstil, ist kaum sinnvoll und erschwert das Lesen des ohnehin schwierigen Textes nur noch mehr.

Die Kommentierung stellte eine weitere Herausforderung dar. Um den Text zu verstehen ist eine Kenntnis der Grundlagen sufischen Denkens Voraussetzung. Eine solche hier zu geben war im Rahmen des begrenzten Umfangs weder möglich, noch erschien es sinnvoll, da es mit den Werken von Annemarie

129 So etwa die „Nachdichtungen“ zahlreicher persischer Mystiker in europäischen Sprachen, etwa Fitzgeralds *Robaiyat*.

Schimmel, Richard Gramlich und zahlreichen bereits vorhandenen Übersetzungen ins Deutsche – abgesehen von der noch reicheren englischen Literatur – bereits viele Möglichkeiten gibt, sich ausgezeichneter Einführungen zu bedienen. Der Kommentar beschränkt sich daher neben dem Nachweis von Quellen und Zitaten vornehmlich auf Suhrawardīs Hauptwerk *'Awārif al-Ma'ārif* sowie Verweise auf Parallelen und entsprechende Ausführungen in anderen zentralen Werken der Sufik.

IV. Übersetzung

Der Versiegelte Wein für die Begreifenden und Verstehenden
Im Namen Gottes, des Allerbarmers, des Barmherzigen.

Preis sei Gott, der den Dingen in Seiner Existenz vorausgeht und der sie in Edelmütigkeit und Gnade umfasst; ein Lobpreis, den Er selbst für sich gutheißt und den die Erhabenheit Seiner Heiligkeit fordert.¹ Und Gott spende Muḥammad unendlichen, niemals versiegenden Segen, ihm, dem Besten aller Erschaffenen, ihm, der alle Geschöpfe an Vorzüglichkeit übertrifft und Gottes Nähe erreicht hat;² und auch seinen Verwandten und Gefährten, die Sterne der Religion, sowie seinen reinen Gattinnen, die der Gläubigen Mütter sind.

Alsdann: Einer, dessen Freundschaft³ mir vergönnt ist und zu dem ich tiefe Zuneigung empfinde, bat mich, ich möge etwas von den Mysterien jenes verborgenen Wissens und verwahrten Geheimnisses darlegen, welches die Folge des Dienens und die Frucht der Weisheit (*ḥikma*)⁴ ist. Allein die Perlentaucher in den Meeren der Bemühung (*al-muḡāhada*)⁵ vermögen es zu erfassen, und nur denen ist es vergönnt, die durch den Lichtglanz des Schauens (*al-mušāhada*)⁶ auserwählt sind. Denn es sind Geheimnisse, fest begründet in den Herzen, die nur offenbar werden durch Kontemplation (*riyāda*),⁷ und Lichten, funkelnd in den Augen, die allein solchen Herzen enthüllt werden, die [Gottes] Zufriedenheit gefunden haben. Darum bestreitet sie das Volk der vor Gott Hochmütigen und wendet sich ab von ihnen.

Es berichtete uns al-Ḥāfiẓ Abū Ġa'far von Abū Šāliḥ Aḥmad ibn 'Abd al-Malik, von Muḥammad ibn al-Ḥusain von Ḥāmid ibn 'Abdillāh al-Harawī, von Naṣr ibn Muḥammad ibn al-Ḥāriṭ, von 'Abd as-Salām ibn Šāliḥ; es erzählte uns Sufyān ibn 'Uyaina von Abū Ġuraiġ, von 'Aṭā, von Abū Huraira, möge Gott mit ihm zufrieden sein:



Der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und spende ihm Heil – sprach: „Im Wissen ist etwas wie eine verborgene Gestalt, das niemand kennt außer denen, die Gott erkennen. Und wenn sie davon künden, dann leugnet es nur das Volk der vor Gott Hochmütigen.“⁸

So will ich denn dem Gesuch des Bittenden entsprechen. Und von Gott erflehe ich das Rechte und Angemessene. Er schenkt mir Genüge in allen Belangen. Er ist der beste Beistand und Helfer.

1. Wisse, dass es allein die göttliche Vorsehung (*al-'ināya*) ist, die Heiligkeit (*al-walāya*)⁹ verleiht. Ohne sie wären weder Adam [Gott] nahe gebracht noch Satan verflucht worden, denn ihnen beiden wurde in gleichem Maß gegeben. [Gottes] Liebe (*al-maḥabba*) ist es, die Nähe zu Ihm bewirkt. Ohne sie wäre Moses nicht auserwählt worden, nachdem er ausgezogen war, um Feuer zu suchen.¹⁰

Meine Sünden verkünden Deine Heiligkeit
und meine Vernunft ist vor Dir bloße Torheit,
Keinen Adam gäbe es ohne Dich
und auch keinen Iblis.¹¹

Demnach besteht keine Beziehung zwischen Ihm und den Menschen, es sei denn durch [Seine] Großmut und keine Verbindung, es sei denn Er bestimmt dies. Hat Er seit Urewigkeit (*azal*)¹² Gefallen an einem Volk gefunden, so lässt er es Ihm gefällige Taten begehen. „*Hierauf erwählte ihn sein Herr und kehrte sich ihm zu und leitete ihn.*“¹³ Zürnt Er aber einem Volk, so lässt Er es Taten begehen, die Seinen Zorn bewirken. „*Gott missfiel ihr Ausziehen, und so hinderte Er sie daran.*“¹⁴

Wie soll man das Wohlwollen eines erlangen, dessen
Zorn entbrannte
ohne Grund, und ohne dass wir die Ursache dafür
kennen?¹⁵

Es berichtete uns al-Ḥaddād von Abu Nu'aim, von al-Ḥasan ibn

Muḥammad ibn Kaisān, von Ismāʿīl ibn Iṣḥāq al-Qāḍī, von Isrāʿīl, von Abū Iṣḥāq von al-Barāʾ, möge Gott mit ihm zufrieden sein:

Ich sah den Gesandten Gottes – Gott segne ihn und sende ihm Heil – am Tag von al-Ḥandaq,¹⁶ und während er mit uns grub, sprach er:

Bei Gott! Ohne Gott wären wir nicht rechtgeleitet, hätten weder Almosen gegeben noch gebetet. So schenke uns innere Ruhe (*sakīnatan*), und mache unsere Schritte fest, so wir [Feinden] begegnen, und die Götzendiener sich wider uns vergehen. Wenn sie nach Unheil trachten, weigern wir uns.¹⁷

Schon in früheren Zeiten ward Bileam des Kleides der Reinheit beraubt, Abraham aber die Rechtleitung gewährt.¹⁸ Dies ist die Grundlage, alles andere ist untergeordnet.

Was könnte ich tun? Das Schicksal tut wie ihm befohlen, die Menschen sind eben entweder Sünder oder Rechtschaffene.¹⁹

Doch sollten wir solche Art der Rede unterlassen, denn wenn wir sie ausbreiteten, würde der Faden der Ordnung durchtrennt.²⁰

2. Es gibt keinen Schleier als dein Dasein und kein Verborgensein (*ḡaiba*)²¹ als durch dein Schauen (*ṣuhūd*). Entsage dem Schauen, damit du gegenwärtig seiest und entwerde deinem Sein,²² auf dass Du angelangst.²³ Wenn die Spiegel der Herzen²⁴ nicht verrostet wären, erschiene darin gar Wunderbares, und wären sie nicht erblindet, es zeigte sich in ihnen das Ende aller Dinge (*al-ʿawāqib*).²⁵ Aber ach, die Sünden gewannen die Überhand über sie, so dass ihnen die Erkenntnis der Geheimnisse verwehrt blieb. Die Finsternis des Zweifels umhüllte sie, so dass sie niederfielen und Schichten von Schleiern der Begierde leg-

ten sich über sie und erstickten sie.²⁶ Hinfort nützt ihnen keine Warnung mehr, und keine Ermahnung fruchtet. „Denken sie denn nicht nach über den Koran, oder sind an den Herzen Schlösser?“²⁷ „Sie haben Herzen, mit denen sie nicht verstehen.“²⁸

3. Das Ankommen (*wuṣūl*) kann nur erreicht werden durch das Bewahren der Grundsätze (*uṣūl*).²⁹ Sie bestehen in der Reinigung der Seele von tadelnswerten Merkmalen und verderblichen, verabscheuenswerten Veranlagungen sowie in der Verwandlung animalischer, raubtierartiger, teuflischer Eigenschaften in engelhaftige, die Sein Wohlgefallen finden.³⁰

Der Fortschritt beim Durchlaufen der Standplätze (*maqāmāt*) erfolgt aufgrund von Gottes Freigebigkeit, mit der Er die Gläubigen unter den Kindern Adams beschenkt, und durch Gnadengaben, die Er keinem anderen verliehen hat.³¹ Zwei Gruppen gibt es von ihnen [den Gläubigen]:³²

[1] Die einen werden geliebt und begehrt. Sie lässt Er schauen, was Ihm gefällt, und Er schmückt sie, womit es Ihm beliebt. Sie genießen Wohltaten auf dem Lager der Vertrautheit (*bisāt al-uns*)³³ und ruhen in (Seiner) Nähe im Bereich des Heiligen (*ḥazīrat al-quḍs*). Als Abū Yazīd³⁴ nach Ma'rūf al-Karḥī³⁵ gefragt wurde, sprach er: „Ihm ward in der Obhut des Allerbarmers Butter gereicht und die köstlichste Dattelsorte.“³⁶

Das Volk Gottes geht ganz in Gott auf, so dass Ihre geschöpflichen Eigenschaften nur mehr Schein sind.

[2] Die anderen lieben und begehren. Einmal offenbart Er ihnen Seine Schönheit (*ḡamāl*), so dass ihr Verlangen entbrennt; dann aber erstrahlt Seine Macht und Erhabenheit (*ḡalāl*) über ihnen, so dass sie zurückweichen (*yanqaṭi'ūna*).³⁷ So sind sie zwischen Furcht und Hoffnung³⁸ hin- und hergerissen und schwanken zwischen Kühnheit und Zurückhaltung. „Sie rufen ihren Herrn in Furcht und Verlangen an.“³⁹ Er gewährt ihnen Bestärkung in Fülle und schenkt ihnen Seine Gunst.

Du erzogst mich, den Blick abzuwenden, oh mein
Vertrauter,
so dass ich mich selbst betrachte! Und wie gut hast
du mich erzogen!

4. Die Unterwerfung (*al-islām*)⁴⁰ bedeutet sich äußerlich fest an das Gebot (*al-amr*) zu binden und sein Inneres der Befehlsgewalt (*al-ḥukm*) zu unterwerfen (*taslīm*).⁴¹ „Als die beiden sich ergeben hatten und er ihn auf die Stirn niedergeworfen hatte...“⁴² Sie ist die Frucht des Schlachtens des Selbst mit dem Schwert der Bemühung. Und ihre Folge ist die Freude beim Vergehen (*at-talaf*) in Gottes (*al-ḥaqq*) Erscheinung.

Bist du denn mehr als bloß ein blutender Finger?
Was Dir widerfährt, geschieht auf Gottes Pfad!⁴³

Der Ursprung liegt in Seinem Wort, erhaben ist Er: „Als sein Herr zu ihm sprach: ‚Unterwirf Dich!‘ und er sprach: ‚Ich unterwerfe mich dem Herrn der Welten.“⁴⁴ Und: „Uns ward befohlen, uns dem Herrn der Welten zu unterwerfen.“⁴⁵ Und ferner die Worte [des Propheten], Friede sei auf ihm, die er Heraklius schrieb:

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbar-
mers. Von Muḥammad, Diener Gottes und Sein
Gesandter, an Heraklius, den Herrscher Roms: Friede
sei auf dem, der der Führung folgt. Ich rufe dich zur
Annahme des Islam. Unterwirf dich und es wird dir
gut ergehen. Dann wird dir Gott Deinen Lohn verdop-
peln.⁴⁶

5. Der Glaube (*al-īmān*) ist das zuversichtliche Vertrauen (*ṭum'anīna*)⁴⁷ des Herzens in das, was ihm verborgen ist, die Aufgabe jeden Zweifels. Er ist die Frucht des Vertrauens (*ṭiqa*)⁴⁸ auf die innere Erfahrung (*maḥbar*). Seine Folge ist, sich am Namen so zu ergötzen als sähe man darin den Namensträger selbst. „Die, die glauben und deren Herzen durch das Gedenken an Gott Zuversicht erlangt hat. Erlangen die Herzen nicht Zuversicht durch das Gedenken an Gott?“⁴⁹

Wenn die Mutter der Hunger ihres Kindes quält, nährt
sie es
mit dem Namen der Speise, und das Kind klammert
sich daran.⁵⁰

6. Das rechte Tun (*al-iḥsān*)⁵¹ heißt zu beachten, dass Gott stets über allen Geschöpfen wacht. Es ist die Frucht des Wissens⁵² um die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes (*qaiyūmīyat al-ḥaqq*) und die Bedürftigkeit aller Dinge Ihm gegenüber. Und seine Folge ist, Scham (*ḥayā*)⁵³ zu empfinden und sich fest an die Treue (*al-wafā*) zu halten.

Es ist, als bewachte einer deiner Wächter all meine
Gedanken
Und ein anderer meine Blicke und meine Zunge.
Nie erblickten meine Augen etwas, was dir missfiel,
ohne dass ich dachte: „Die beiden sahen mich!“
Meinem Mund entschlüpfte kein Scherz oder Spott,
der dich betrüben könnte, ohne dass ich sprach: „Sie
hörten mich!“
Wann immer in meinem Innersten ein Gedanke
aufkam
an anderes als dich, da zerrten sie fest an meinen
Zügeln
Die Gesellschaft manch aufrichtiger Brüder erblickte
ich,
doch hielt Blick und Zunge ich von ihnen fern.
Nicht die Zeit tröstet mich über sie hinweg, sondern
dass ich dich erkannt habe als offenbar an jedem Ort.
So schäme ich mich vor dir, während die Weite
zwischen uns liegt,
genau so wie ich mich schämte, als du mich (noch)
sahst.⁵⁴

7. Die Seele hat Rastplätze (*manāzil*) und das Herz Tränken (*manāhil*). Wann immer die Seele durch Kontemplation (*muḡāḥada*) einen Rastplatz erreicht, betritt das Herz durch Anschauung

(*mušāhada*)⁵⁵ eine Tränke.⁵⁶ Und wenn die Seele sich an einem Fleck (*buq'a*)⁵⁷ niederlässt, wird dem Herzen ein Ehrenkleid angelegt. Und wenn die Seele durch einen Schmuck (*tahdīb*) verziert wird, wird das Herz durch Annäherung geehrt.⁵⁸ Der Beweis hierfür ist das Wort, das er [Muḥammad] von seinem Herrn übermittelte:

Wer sich Mir um eine Handbreit nähert, dem nähere
Ich Mich um eine Elle. Und wer sich Mir um eine Elle
nähert, dem nähere Ich Mich um ein Klafter. Und wer
auf Mich zugeht, dem komme Ich rennend entgegen.⁵⁹

8. Der erste Rastplatz, den die Seele durch Bemühung erreicht, ist der **Wunsch** (*al-irāda*).⁶⁰ Er bedeutet den Aufbruch der Seele im Bestreben, sich aus der Beklemmung der Abwendung [von Gott] und der Finsternis des Vertrauens auf andere [als Ihn] zu befreien.⁶¹ Er [der Wunsch] ist die Frucht des Wissens darum, dass das Festhalten an Trennung [von Ihm] Verlust bedeutet.⁶² Seine Folge sind die Aufgabe aller Fähigkeiten und die Entledigung aller Kräfte⁶³ sowie das Unterlassen des Klagens in williger Ergebung(?)⁶⁴ und die Unterwerfung unter den Lauf des Schicksals. Sein Wesen (*ḥaqīqa*) liegt darin, sich von der Schöpfung zu entfernen und sich Gott zuzuwenden, den Verhaltensregeln für die Reise (*as-sair*) folgend, bereit, Unrecht (*aḍ-ḍair*) zu ertragen. Und seine Voraussetzung ist, mit Atem zu geizen⁶⁵ und sich von den Menschen zurückzuziehen.⁶⁶

Als der Recke (*fatā*) das Aufblitzen der Kostbarkeiten
erspähte,
schien ihm der Duft des Bettes der geringste Verlust.⁶⁷

9. Und wenn die Seele diesen Rastplatz erreicht hat, betritt das Herz die Tränke des **Blickes** (*al-laḥz*).⁶⁸ Er bedeutet, dass das Herz die urewige Güte (*luṭf*)⁶⁹ des Geliebten schaut, den Blick auf Ihn heftet und sich daran labt. „Als sie ihn erblickten, priesen sie ihn und schnitten sich in die Hände und sprachen: ‚Gott behüte!‘“⁷⁰

Regen dem Ort deiner Erinnerung!⁷¹ Existierte er nicht,
in meinem Herzen wäre keine Erinnerung an die zarte
Liebe.⁷²

Mit ihm beginnt die Reise des Herzens zum Herrn, und er ist die Frucht der Anziehung durch Gott durch einen Wink Seiner Schönheit.⁷³ Seine Folge ist, dass die Liebe sich des Herzens bemächtigt, sofern sie es leer vorfindet, und dass sie es in ein weites Gewand aus Rastlosigkeit (*qalaq*)⁷⁴ hüllt.

Die Liebe zu ihr erreichte mich bevor ich die Liebe
kannte,
So traf sie auf ein leeres Herz und nistete sich ein.⁷⁵

10. Sodann erreicht die Seele den Rastplatz der **Umkehr** (*tauba*).⁷⁶ Umkehr bedeutet, die Seele vom Gewohnten zu lösen und sie zu zügeln, wenn sie den Begierden folgt. Sie ist die Frucht der Erweckung des Herzens aus der gewohnten Achtlosigkeit und die Reue der Seele über die entgangene Vereinigung (*wuṣla*) [mit Ihm]. Ihre Folge ist, sich daran zu machen, die zukünftigen Stunden zu nutzen und über die verlorene Zeit zu trauern.⁷⁷

Erinnere ich mich an die Tage der Geborgenheit,
so krümme ich mich aus Furcht, mein Herz könnte
zerreißen.⁷⁸

11. Wenn die Seele diesen Rastplatz erreicht hat, betritt das Herz die Tränke des **Schmeckens** (*ḍauq*).⁷⁹ Es bedeutet, dass es die Erquickung⁸⁰ der Liebe und die erfrischende Kühle der Nähe [zu Ihm] erfährt. So erscheinen ihm Heimsuchungen (*miḥan*) angenehm, denn es verharrt in der Erwartung von Wohltaten (*minan*). „Unserem Herrn wenden wir uns zu!“⁸¹ Es ist die Frucht des Innehaltens am Tor, darauf harrend, dass der Schleier gelüftet werde, wartend auf die Brise der Erlösung (*an-naḡāḥ*) und den Blitz des Heils (*al-falāḥ*).⁸²

Ich sog die Brisen ein in meiner Sehnsucht,
Und siehe, in ihnen ist ein Hauch von deinem Duft.⁸³

Seine Folge ist das Verlangen danach, Gutes zu erwerben, seinen Leidenschaften den Rücken zu kehren, alles außer Ihm von sich zu weisen und das zu umkreisen, was Er liebt und was Ihn zu Frieden stellt.

Das Herz lehnte alle ab, außer Umm 'Amr, und so war
sie stets
seine Gefährtin, gleich ob es zu ihr zog oder Abstand
von ihr nahm.
Ein Feind ihrem Feind, Freund ihrem Freund,
Wem Lailā ihre Nähe gewährte, den liebte es und
gewährte ihm (auch) Nähe.

12. Sodann erreicht die Seele den Rastplatz der **Enthaltbarkeit** (*wara'*).⁸⁴ Sie bedeutet, die Seele vom Schmutz zu reinigen, indem sie Moral und Anstand folgt und nach Gott trachtet. Sie ist die Frucht dessen, dass man Abtrennung (*inqiṭā'*) und das Herablassen des Schleiers fürchtet. Ihre Folge ist, innezuhalten und sich bedächtig in die Täler des Wünschens⁸⁵ zu versenken, sich von den Hinweisen des Herzens leiten zu lassen und die Gliedmaßen zu zwingen, die Gebote⁸⁶ zu befolgen (*al-imtīṭāl*) und vom Verbotenen abzustehen. Ihr Äußerstes [zu erreichen] heißt, bei der Bemühung⁸⁷ niemals nachzulassen und sich vor Faulheit im Dienen zu hüten.

Als seien sie allzeit wachsam und auf dem Sprung,
vielleicht wollen sie auf und davonziehen.⁸⁸

13. Und wenn die Seele diesen Rastplatz erreicht hat, betritt das Herz die Tränke der **Sehnsucht** (*šauq*).⁸⁹ Sie ist die Erregung⁹⁰ des Herzens auf der Reise zum Geliebten und die Freude des Innersten (*as-sirr*) an Seiner Nähe. Sie ist die Frucht dessen, dass man den Windhauch der Vereinigung (*rīḥ al-wiṣāl*) einatmet. Und ihre Folge ist, dass man sich eilt auf der Suche nach [Seinem] Wohlgefallen. „Und ich eile zu Dir, mein Herr, damit Du zufrieden seiest!“⁹¹ Die Sehnsucht führt notwendig zu Wetteifer. So eilt der Sehnsüchtige, nichts kann ihn lähmen und keine Warnung vermag ihn vom Pfad abzubringen.

Du hast mir von ihnen erzählt, oh Sa'd, und hast
gemehrt
meine Besessenheit – erzähle mir mehr, oh Sa'd!⁹²

Die Sehnsüchtigen stehen auf verschiedenen Stufen:

Einer strebt voran im Schritt des Selbsttadels, auf dem Reittier der Bitte um Vergebung, im Tal der Reue. Sein Ziel ist es, Annahme zu finden (*qabūl*).

Ein anderer bewegt sich im Schritt der Anstrengung, auf dem Reittier der Bedürftigkeit, im Tal des Verlangens (*rağba*).⁹³ Sein Ziel ist das Empfangen [von Gnadengaben] (*an-nawāl*).

Ein Dritter eilt im Schritt der Läuterung (*tahdīb*),⁹⁴ auf dem Reittier der Demut (*hušū'*), im Tal der Sorge (*išfāq*).⁹⁵ Sein Ziel ist die sichere Obhut.

Ein Vierter strebt voran im Schritt der Ergebenheit (*iḥlās*),⁹⁶ auf dem Reittier der Errettung, im Tal der reuigen Hinwendung [zu Gott] (*al-ināba*).⁹⁷ Sein Ziel ist es, Güte zu empfangen (*ikrām*).

Und ein Fünfter strebt voran im Schritt der Liebe (*maḥabba*) auf dem Reittier der Sehnsucht (*šauq*), im Tal des heftigen Verlangens (*haimān*). Sein Ziel ist der Geliebte (*maḥbub*).

Ich sehne mich nach ihm, doch wenn er erscheint,
senke ich mein Haupt vor seiner Erhabenheit.
Nicht aus Angst, vielmehr aus Rücksicht,
und Ehrfurcht vor seiner Schönheit.⁹⁸

14. Sodann erreicht die Seele den Rastplatz der Askese (*zuhd*).⁹⁹ Sie bedeutet, die Welt gering zu achten und sich nicht um sie zu kümmern, denn nur geringen Nutzen hält sie bereit, doch mannigfaches Leid. Askese ist die Frucht dessen, dass man sich für das jenseitige Leben entscheidet und die Seele vom Diesseits abkehrt. Ihre Folge ist, sich nur wenig um Weltliches zu kümmern und es hinter sich zu lassen, ohne zurückzublicken oder auch nur einen Gedanken daran zu verschwenden, ob es erlaubt sei, es sich anzueignen. Ihr Äußerstes ist (erreicht), wenn ihm (dem Sucher) Gold und Stein gleich sind. Denn die Liebe zur Welt bedeutet seit jeher Heimsuchung und schwere Prüfung. Das Wesen

der Welt ist das, was daran hindert, den Wünschen des Freundes (*raftiq*) zu entsprechen und auf dem Pfad das Seil an Ihm festzubinden. „Was leicht gelingt, stammt aus der Hand des Teufels.“¹⁰⁰

Also bedeutet Askese, sich von der Welt und vom Gedanken an sie frei zu machen, so dass weder der Blick in ihr umherschweift noch sie in Worten Erwähnung findet.¹⁰¹

Hat sich meine Seele einmal von etwas abgewandt,
wird sie sich ihm niemals mehr zuwenden.¹⁰²

15. Wenn die Seele diesen Rastplatz erreicht hat, betritt das Herz die Tränke des **Dürstens** (*'aṭṣ*).¹⁰³ Das Dursten ist das Verlangen des Herzens nach Erquickung durch Vereinigung und ihre Befreiung vom Gebrechen der Trennung (*infiṣāl*). Es ist die Frucht der aufrichtigen Entschlossenheit (*'azm*)¹⁰⁴ und der Überwältigung durch Ekstase (*wağd*).¹⁰⁵

Mir wurde ein Becher gereicht von Seiner Liebe,
die Wirkung des Trankes erreichte mein tiefstes
Inneres.

Seine Folge ist, sich vom Sein (*wuğūd*) abzuwenden und ganz dem Ersehnten (oder: dem wahren Seienden?) (*al-mauğūd*)¹⁰⁶ zu widmen, und in den vergänglichen Tagen dieser Welt das Aufblitzen Seiner Offenbarung (*at-tağallī*) im Innersten (*sirr*) zu erspähen¹⁰⁷ und die Brisen der Enthüllung (*kaşf*)¹⁰⁸ zu atmen.

Eines Tages warf eine Wolke von Dir Schatten über
uns,
sie sandte einen Blitz herab, doch zögerte den Regen
hinaus.
Ihr Nebel verzog sich nicht, so dass der Begehrende
verzweifelte,
und ihr Regen kam nicht, um den Dürstenden zu
erlösen.¹⁰⁹

Das Dursten hat verschiedene Stufen:

das Dürsten des Wunsches: es entspringt dem Wissen, und wer es verspürt, ist entschlossen;

das Dürsten des Suchens: es entspringt der Erkenntnis (*ma'rifa*),¹¹⁰ und wer es verspürt, ist ein Reisender;

das Dürsten der Sehnsucht: es entspringt der Liebe, und wer es verspürt, ist angelangt.¹¹¹

Am schlimmsten ist die Sehnsucht an dem Tag,
da die Zelte einander nahe sind.¹¹²

16. Sodann erreicht die Seele den Rastplatz der **Armut** (*faqr*).¹¹³ Armut bedeutet, dass man beim Schöpfer Genüge sucht statt beim Geschöpf, und dass nicht länger der Entscheidung des Selbstes gefolgt wird (?). Sie ist die Frucht der Erkenntnis des Wesens der Seele; denn die Armut ist eine ihrer Wesenseigenschaften, die niemals aufhört, ihr anzuhafte. Ebenso ist der Reichtum¹¹⁴ eine Wesenseigenschaft des Herrn, die sich niemals ändert.

Und ihre Folge ist, dass er [der Sucher] sich an nichts Seiendem (*wuğūd*) ergötzt, denn allein Gott ist es, dessen er bedarf; und dass kein Bedürfnis ihn in Unruhe zu versetzen mag, denn Gott ist seine [wahre] Existenz (*wuğūd*). In Seinem Schutz sucht er Zuflucht und nichts außer Ihm kümmert ihn.¹¹⁵

Ich verhüllte mich vor meinem Schicksal im Schatten
seiner Flügel,
so schaute mein Auge mein Schicksal, es aber sah
mich nicht.
Fragst du die Tage nach meinem Namen, wissen sie
ihn nicht,
und nach meinem Ort, so kennen sie ihn nicht.¹¹⁶

17. Und wenn die Seele diesen Rastplatz erreicht hat, betritt das Herz die Tränke des **Versinkens** (*ğaraq*).¹¹⁷ Es bedeutet, dass dem Herz die Pfade des Blickes versperrt werden, denn die Lichter der Enthüllung überwältigen es. „*Ihre Liebe ist entbrannt.*“¹¹⁸

Mein Herz führt zu keinem als euch,
denn versperrt wurden ihm die Wege.¹¹⁹

Das Versinken ist die Frucht dessen, dass das Herz ganz vom Geliebten erfüllt ist und sich das Innerste (*as-sirr*) mit Ihm allein beschäftigt. Sein Ergebnis ist das Vergessen der Zustände und des Wissens (?) (*al-aḥwāl min al-'ulūm*) und das Entschwinden nicht-göttlicher Merkmale (*ar-rusūm*).¹²⁰

Wenn der Morgen erstrahlt, übertrifft sein Glanz
den Glanz und das Licht der Sterne.¹²¹

Die Versunkenen stehen auf mehreren Stufen:

Unter ihnen sind Erwachte (*ahl al-yaqza*),¹²² versunken in den Meeren Seiner Erhabenheit ('izz);

Umkehrende (*ahl at-tauba*), versunken in den Meeren Seiner Vergebung;

Hoffende (*ahl ar-raḡā'*),¹²³ versunken in den Meeren Seiner Großmut;¹²⁴

Erkennende (*ahl al-ma'rifa*), versunken in den Meeren des vertrauten Umgangs mit Ihm (*uns*); und

Liebende, versunken in den Lichtermeeren des Schauens (*mušāhada*) und verzehrt im Feuer der Enthüllung (*mukāšafa*).¹²⁵

Sie sind es, deren Schiffe zerstört wurden und die das Meer verschlang, so dass keine Spur von ihnen zurückblieb und niemand mehr von ihnen hörte. Alle anderen aber wurden von den Wellen an die Küste zurückgeworfen.¹²⁶ Sie wurden vom Fisch verschluckt¹²⁷ und ihr Bemühen blieb fruchtlos.

Sie ging nach Osten, und ich ging nach Westen,
wann treffen einander Osten und Westen?¹²⁸

18. Sodann erreicht die Seele den Rastplatz der **Geduld** (*ṣabr*).¹²⁹ Sie bedeutet, den Atem zurückzuhalten¹³⁰ angesichts dessen was Bestimmung ist (*maḡārī l-qaḏā'*), Klage zu unterlassen und Heim-suchungen als angenehm zu empfinden. Sie ist die Frucht der Freude über die Macht Seines Urteils (*nufūd ḥukmihī*), die Vollkommenheit Seiner Erhabenheit und die Unabwendbarkeit (*maḏā'*) Seines Gebotes. Denn die Schläge (*ṣaula*)¹³¹ des Geliebten erscheinen, wem sie gewährt werden, gar lieblich, und Seine Angriffe sind wie Zuneigung.

Die Tyrannei der Liebe ist besser als ihre Gerechtigkeit,
und ihr Geiz vorzüglicher als ihre Freigebigkeit.

Und ihre Folge ist das Genießen von Heimsuchungen (*miḥan*)
angesichts des Prüfenden (*al-mumtaḥin*).¹³² „Sei standhaft im Gebot
Deines Herrn. Du stehst unter Unserem Schutz [wörtl. vor Unseren Au-
gen]!“¹³³ Er (der Sucher) wünscht keine Änderung seines Zustan-
des (*ḥāl*), dies käme ihm nicht einmal in den Sinn.

Die Liebe ließ mich stehen bleiben bei dir,
und es gibt für mich nicht Vor noch Zurück
Du verachtetest mich und so verachte ich mich selbst,
denn wen du gering schätzest, den ehre ich nicht.¹³⁴

19. Wenn die Seele diesen Rastplatz erreicht hat, betritt das
Herz die Tränke des **Rausches** (*sukr*).¹³⁵ Der Rausch ist das Wech-
seln von Attributen und das Verwandeln von Eigenschaften. Mit
ihm beginnt „der Morgen zu atmen“¹³⁶ und ... [?].¹³⁷ „Da seht ihr den,
wegen dessen ihr mich tadelt!“¹³⁸ Sie ist die Frucht dessen, dass man
die Vereinigung (*waṣl*) schmeckt (w.: schlürft) und sich von der
Trennung (*faṣl*) lossagt (*infisāl*).¹³⁹ Ihre Folge ist, dass die Zunge
spricht, das Herz sich weitet, das Auge sich öffnet und das eige-
ne Zunichtwerden (*ḥain*) angenehm erscheint.

Manch ein Krüppel begann durch unseren Trunk zu
laufen,
und manch Blindem schenkten wir dreimal ein, da sah
er wieder.¹⁴⁰
Und ein Stummer, der dreißig Jahre lang nie sprach,
wir reichten ihm eines Tages den Becher und er
erzählte.

Sein [des Rausches] Zeichen ist, dass [der Sucher] Geheimnisse
bekannt macht und nicht zwischen dem unterscheidet, was ver-
kündet werden darf und was geheim gehalten werden muss.¹⁴¹
Seine Zunge verrät das Geheimnis seines Herzens und kündigt,
was jenseits des Verborgenen liegt.

Wo immer das Glas kreist, da kreisen wir,
die Toren wähen, wir seien Besessene.¹⁴²

Sein Wesen ist zunichte geworden und seine Eigenschaften sind
entschwunden. Der Wein der Schönheit (*ğamāl*) hat ihn be-
rauscht, und die Angriffe der Erhabenheit (*ğalāl*) haben ihn über-
häuft. „Durch Mich spricht er, durch Mich sieht er, durch Mich kommt
er herbei und durch Mich packt er zu.“¹⁴³

Zugrunde gegangen an Gottes Zorn fielen sie
zusammen,
und kündeten, nachdem sie vergangen waren, von
Einheit.

20. Sodann erreicht die Seele den Rastplatz des **Gottvertrauens**
(*tawakkul*).¹⁴⁴ Gottvertrauen bedeutet, auf Sein Wissen zu ver-
trauen und sich zufrieden in das Urteil zu fügen, das Er kraft
Seines Willens (*ihtiyār*) fällt. Es ist die Frucht der Schau von Got-
tes reicher Güte (*luṭf*), durch die Er seit urewigen Zeiten verborgen
ist (?).¹⁴⁵ Sein Ergebnis ist das Vergessen der Zeit (*auqāt*),¹⁴⁶
die ständige Erwartung (*murāqaba*)¹⁴⁷ Seines Blickes, die Erfors-
chung des vollendeten Wissens (*al-'ilm at-tāmm*) und Seiner
überreichen Macht sowie zufrieden anzuerkennen, dass Er über
allen Dingen wacht (*qiyām*). Sein Zeichen ist, alle Gedanken und
Einfälle¹⁴⁸ von sich zu weisen angesichts der Bestimmung, im
Wissen, dass „bei Ihm alle Dinge nach Maß“ sind.¹⁴⁹

So du wünschst, dass wir beide zufrieden sind und
meine Zügel
du halten willst, solange wir gemeinsam leben, und
meinen Zaum,
so sieh doch die Welt mit meinen Augen und horche
mit meinen Ohren auf sie und sprich mit meiner
Zunge.

21. Wenn die Seele diesen Rastplatz erreicht hat, betritt das
Herz die Tränke der **Ernüchterung** (*ṣaḥw*).¹⁵⁰ Ernüchterung be-
deutet, die erquickende Brise der Nähe (*rauḥ al-qurb*)¹⁵¹ zu atmen

und Ruhe zu finden in der angenehmen Kühle der Vereinigung (*al-waṣl*). „*Er legte seine Hand zwischen meine Schultern, bis ich die Kühle seiner Finger in meiner Brust spürte. Da wurde ich das Wissen der Früheren und Späteren gelehrt.*“¹⁵² Sie ist die Frucht der zarten Fürsorge des Geliebten und der Geborgenheit in seinem schützenden Schatten (*kanaf*). Sein Ergebnis ist die Festigung (*tamak-kun*)¹⁵³ und das Ende der Unbeständigkeit – „*Der Blick wich nicht ab und überschritt nicht das Maß*“¹⁵⁴ –, sich an Seiner Vollkommenheit (*kamāl*) zu laben und von Seiner Schönheit (*ḡamāl*) zu trinken (*at-takarru*).

Den Neidern zum Trotz durchwachten wir die Nacht,
zwischen uns
ein Gespräch wie der Duft des Moschus, gemischt mit
Wein,¹⁵⁵
eine Unterhaltung, erführe ein Toter auch nur einen
Teil davon,
er würde wieder lebendig, obwohl er bereits im Grabe
lag.¹⁵⁶
Ich bettete ihn auf meine Hand und wurde zu seinem
Gefährten,
und sprach zur Nacht: „Werde lang“, da legte der
Mond¹⁵⁷ sich nieder.¹⁵⁸

22. Sodann erreicht die Seele den Rastplatz der **Zufriedenheit** (*riḍā*).¹⁵⁹ Zufriedenheit bedeutet die Zuversicht (*ṭum'anīna*) der Seele unter der Last der Angriffe des Schicksals, so dass kein Widerspruch von ihr zu hören ist und weder Erhöhung noch Erniedrigung sie beeinflussen. Sie ist die Frucht der Unterwerfung unter und der Bindung an den Geliebten. „*Als sein Herr zu ihm sprach: ‚Unterwirf Dich!‘ sagte er: ‚Ich habe mich unterworfen!‘*“¹⁶⁰

Meine Gefährten! Wenn auch der Mühlstein meinen
Kopf zermalmte,
aus Schmach zeigte ich keine Angst und spräche
nicht.¹⁶¹

Und ihre Folge ist, dass er sich an Heimsuchungen labt, wie andere an Wohltaten (*ni'ma*), und dass er im Leid ebenso dankbar ist wie andere im Glück.¹⁶²

Und wenn die Seele diesen Rastplatz erreicht hat, erlangt sie innere Ruhe (*iṭma'annat*) und lässt sich nieder, beendet ihre Reise, wird sesshaft und bewegt sich nicht mehr fort. So schreitet das Herz ohne sie fort zu (weiteren) Tränken.

23. Sodann betritt das Herz die Tränke der **Ekstase** (*haimān*).¹⁶³ Die Ekstase ist die Verzückung (*walah*) des Herzens angesichts der Erscheinung der Schönheit (*ḡamāl*) und des Glanzes der Erhabenheit (*ḡalāl*). „In jedem Tal irren sie umher.“¹⁶⁴ Sie ist die Frucht der Befreiung (*bast*)¹⁶⁵ und bedeutet das Ende der Ergriffenheit (*ḡabṭ*).¹⁶⁶ Ihre Folge ist es, das Gewand des Stolzes abzulegen und sich von Schmuck und Tand¹⁶⁷ frei zu machen, sich ganz dem widmend, was er schaut.¹⁶⁸

Das Verlangen lässt mich auf dich zu taumeln, bis
ich von rechts nach links schwanke.

Und bei der Erinnerung an Dich ergreift mich Freude,
wie ein Gefangener, der von seinen Fesseln befreit
wird.¹⁶⁹

24. Sodann betritt das Herz die Tränke der Vernichtung (*at-talaf*).¹⁷⁰ Vernichtung bedeutet, ausgelöscht zu werden unter den Schlägen der Erhabenheit, den Angriffen des Eifers (*ḡaira*) und dem Lichterglanz der Herrlichkeit und Heiligkeit. „Und wenn Ihr sterbt oder getötet werdet...“¹⁷¹ und: „Wenn ihr getötet werdet auf dem Pfade Gottes oder sterbt...“¹⁷²

Es ist die Frucht dessen, dass man Einblick in das Verborgene erlangt und um die Geheimnisse der Urewigkeit (*azal*) kreist.¹⁷³

Der Herren Erhabenheit wird in der Liebe offenbar,
so geziemt mir vor Ihm die Demut eines Dieners.¹⁷⁴

Ihre Folge ist, dass seine Existenz verlischt (*fanā'uhū 'an wu-ḡūdiḡiḡi*) und er durch die Beständigkeit (*qaiyūmīya*) Gottes fortbesteht. Wer in Gott untergeht, auf den folgt Gott selbst.¹⁷⁵

Oh du Sehnsucht des Verlangenden! Durch dich selbst
hast du mich ausgelöscht,
und dir so nahe gebracht, dass ich glaubte, du seiest
ich selbst.¹⁷⁶

25. Sodann betritt das Herz die Tränke der **Liebe** (*al-maḥabba*).¹⁷⁷
Die Liebe ist das erste der Täler des Entwerdens (*fanā'*). Sie ist
der steile Pfad, der zu den Wasserstellen der Vereinigung (*ḡam'*)
hinabführt. In den vorangegangenen Tränken war der Diener
einsam und nichts verband ihn mit Seinem Herrn. Hat er aber
die Tränke der Liebe erreicht, erscheint die Quelle der Vereini-
gung (*'ain al-ḡam'*).¹⁷⁸ „Er liebt sie und sie lieben Ihn.“¹⁷⁹ Sie ist der
„Gesegnete Ort“ und das „Heilige Tal“.¹⁸⁰ Dort geziemt es ihm, sich
von aller Bestrebung (*himma*) freizumachen, seine Absicht von
allem, was Unterscheidung (*tafriqa*)¹⁸¹ bedeutet, zu reinigen und
sich all dessen zu entledigen, was noch an Rastplätzen und
Tränken besteht. Er sollte Gefolgschaft leisten, wie es ein Lie-
bender dem Geliebten und ein Sehnsüchtiger seinem Ersehnten
gegenüber tut.

Kein Liebender wäre ich, wenn ich nicht
das Herz zu seinem Haus und Wohnort machte.
„Umkreisen“ heißt für mich, ihn zu umrunden,
er ist der „Pfeiler“, wenn des Heiligen Stein Berührung
ich suche.¹⁸²

Die Liebe ist ein zerstörerischer Zustand, der nicht endet.¹⁸³
Plötzlich erscheint sie, und bisweilen entschwindet sie wieder.

Gar Merkwürdig ist die Liebe,
Sie kommt über dich, ohne Veranlassung (*sabab*).

Sie entfacht den Eifer (*ḡaira*)¹⁸⁴ und ruft Bestürzung (*ḥaira*) her-
vor.¹⁸⁵ Tief verwurzelt und reich an Blättern ist ihr Baum, vor-
züglich und lieblich ihre Frucht. Verschiedene Stufen gibt es
von der Liebe:

Die erste ist das Anstacheln und Drängen, sich ganz der Su-
che zu widmen. „Geht und sucht nach Josef!“¹⁸⁶

Die zweite ist die Konzentration der Gedanken und die Liebe zum Gedenken (*adkār*). „Bei Gott! Du hörst nicht auf, an Josef zu denken.“¹⁸⁷

Die dritte ist, sich an Seinem Gedenken zu ergötzen.¹⁸⁸ „Er wandte sich von ihnen ab und sprach: „Ach wehe um Josef!“¹⁸⁹

Die vierte ist das Streben nach Zusammenkunft (*wiṣāl*) und die Erwartung der Vereinigung (*ittiṣāl*).¹⁹⁰ „Es ist Gott ein Leichtes, sie mir alle zu bringen.“¹⁹¹

Die fünfte ist die Labsal, die die Nähe bringt. „Und als der Freudenbote kam.“¹⁹² „Wahrlich, ich spüre den Hauch Josefs!“¹⁹³

Die sechste ist das Erstaunen (*dahṣa*)¹⁹⁴ angesichts der Begegnung. „Und als sie ihn sahen, priesen sie ihn.“¹⁹⁵

Und die siebte ist das Verlöschen unter den Strahlen der Vollkommenheit. „Und sie warfen sich ihm ergeben nieder.“¹⁹⁶

Es ist keine Liebe, wenn nicht Tränen in den Augen
glänzen
und Du schweigst, nicht einmal dem antwortest Du,
der dich ruft.¹⁹⁷

26. Sodann betritt das Herz die Tränke der **Gotteseinheit** (*tauḥīd*).¹⁹⁸ Sie ist der „reine Trank“,¹⁹⁹ welcher das Übel der Sünde austilgt und die Erschöpfung hinweg nimmt, die durch Beschäftigung mit Nichtigem eintrat.

Es berichtete uns Tābit ibn Tāhir Abū Ġa'far al-Harawī von 'Alī ibn Aḥmad al-Mu'addīn, von Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Mūsā, von Muḥammad ibn 'Alī aṭ-Ṭāliqānī, von Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ḥātīm, von Ahmad ibn 'Abdillāh, von Abū Ḥudāifa, von Muqātil, von 'Amr ibn Šu'aib, von seinem Vater, von seinem Großvater, dass der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und spende ihm Heil, einmal sprach:

„Erhaben bist Du, oh mein Gott, und Preis sei Dir“
steht geschrieben auf dem Bein Seines Thrones, „Ge-
segnet sei Dein Name“ steht auf dem Tor des Paradieses,
„Groß sind Dein Reichtum und Deine Ehre“ steht
auf dem Schleier des Thrones. „Es ist kein Gott außer

Dir“ ist das Bekenntnis zur Gotteseinheit, und wer Gottes Einheit bezeugt, den führt Er in das Paradies.²⁰⁰

Gotteseinheit [zu bezeugen] bedeutet, Ihn als von der Schöpfung getrennt zu betrachten²⁰¹ sowie alle Spuren des Menschseins wegzuwischen und das Göttliche ganz freizulegen.²⁰² Sie ist die Frucht dessen, dass man die Enge des menschlichen Daseins verlässt, um in die Weite der unendlichen Bestimmung (*qaḍā' as-sarmadiya*) zu treten. Ihre Folge ist, andere so zu sehen, als existierten sie nicht, und den Bezwinger (*al-Ġabbār*) so zu sehen, wie Er seit je her ist.²⁰³ „Sprich: ‚Gott!‘ Dann lass sie!“²⁰⁴

Und ihr Wesen ist das beständige Schauen des Beistands (*musā'ada*). Wenn Gottes Blick unaufhörlich auf das Herz fällt, wird es bereit stehen, zu empfangen. Und wenn das Herz dieses Zustandes auch nur für einen Augenblick beraubt bleibt, wird der Schmerz der Trennung es zerreißen.²⁰⁵

Dein Bild in meiner Vorstellung, deine Erwähnung in meinem Mund,
und deine Liebe in meinem Herzen - wie solltest du da
entschwinden?²⁰⁶

Von der Gotteseinheit gibt es verschiedene Stufen:²⁰⁷

Die Einheit im Bekenntnis (*iqrār*)²⁰⁸ ist die Bedeutung seines Wortes: „Mir wurde befohlen, die Menschen so lange zu bekämpfen, bis sie sprechen: ‚Es ist kein Gott außer Gott!‘“²⁰⁹

Die Einheit im Wissen (*'ilm*) ist die Bedeutung Seines Wortes: „So wisse, dass kein Gott ist außer Gott!“²¹⁰

Die Einheit des Seins/Vorfindens (*wuġūd*)²¹¹ ist die Bedeutung Seines Wortes: „Sprich: ‚Gott!‘ Dann lass sie!“²¹²

Und auf die Einheit der Schau (*šuhūd*) weist Sein Wort hin: „Gott, die Engel und die Wissenden bezeugen, dass kein Gott ist außer Ihm.“²¹³

Die Einheit im Bekenntnis ist die Frucht des Hörens sowie des Schauens von Wundern und sie führt zu Unterwerfung (*islām*).

Die Einheit im Wissen ist die Frucht der Führung,²¹⁴ und sie führt zum Glauben (*īmān*).

Die Einheit des Seins ist die Frucht der Güte und sie führt zum rechten Tun (*iḥsān*).

Und die Einheit der Schau ist die Frucht der Erkenntnis (*ma'rifa*), und sie führt zur Liebe (*maḥabba*).

Der sprechende Einheitsbekenner²¹⁵ steht bereit und horcht. Er befolgt, was ihm angenehm erscheint.

Der wissende Einheitsbekenner ist strebsam (*murīd*), folgt Seinen Spuren und forscht nach Nachricht [von Ihm]. Er erkennt die Freunde (*aḥbāb*) und „klopft an das Tor. Wenn er beharrt, wird er eintreten.“²¹⁶

Der seiende/vorfindende (*wāḥid*) Einheitsbekenner tritt ein, findet und gelangt an. Hütet er das Geheimnis, wird er Vereinigung (*ittiṣāl*) erlangen.

Der schauende Einheitsbekenner reiht sich ein in den Orden (?) (*silk an-nizām*) und taucht in das Meer der Aufnahme (*in-dimām*). Auf ihm seien Segen und Frieden! Er empfand Sehnsucht, dann verlor er alle Sinne, „er existierte, dann trennte er sich [von seinem eigenen Dasein]“ (?) (*kāna fa-bāna*).²¹⁷ Gottes Eifer entbrannte²¹⁸ und so behielt Er ihn bei Sich: „Meine Heiligen sind unter Meiner Kuppel, niemand kennt sie außer Mir.“²¹⁹ Wenn ihm das Schicksal etwas zufügt, legt die Erhabenheit den Schleier menschlicher Eigenschaft an:²²⁰ „*Ich wurde krank, und Du pflegtest mich nicht.*“²²¹ Und wenn der Krieg erklärt wird, setzt der Herr Seinen Diener an Seiner Statt ein. „*Du hast nicht geworfen, als du warfst, sondern Gott warf.*“²²² Und wenn er gequält wird, reicht ihm [Sein Wort]: „*Wer einen Meiner Heiligen quält, der hat Mir den Krieg erklärt.*“²²³ Nun ist er ein Diener, dessen Liebe entbrannte und der im Feuer geläutert ward, ein [wahrer] Sufi. All sein (erworbenes) Wissen ist entschwunden,²²⁴ alle geschöpflichen Eigenschaften an ihm wurden getilgt.

Lichteinbrüche, die aufstrahlen, wenn sie erscheinen, sie zeigen Verborgenes und künden von Vereinigung.²²⁵

Und wenn er nach seinem Zustand gefragt wird, schweigt er. So wähnen die Toren, er sei verwirrt, aber in Wahrheit haben ihn Verherrlichung und Ehrerbietung zum Schweigen und die Hinwegraffung [des Selbstes] (*iṣṭilām*)²²⁶ zur Ruhe gebracht.

Tadle mich nicht, dass ich mich deiner Liebe
widersetze, denn
Mein Widersetzen ist ein Schleier, der deine Ehre
wahrt.

So endet diese Schrift mit dem Lob Gottes und durch seinen Beistand.

Und ich schließe mit hinreichenden Empfehlungen und Ratsschlägen (*waṣīya*): Gott der Erhabene sei stets dein einziger Gedanke und beim Gedenken sollst du ausschließlich Ihn auf der Zunge und im Sinn haben.²²⁷ Das Auge deines Verstandes salbe mit Seiner Schau. Und alle Anstrengung deines Herzens sei darauf aus, aufrecht vor Ihm zu stehen. Durchstreife das höchste Königreich (*malakūt*) und die darin enthaltenen machtvollen Zeichen. Und wenn du vom „Höchsten Horizont“²²⁸ zum niedrigsten Ort herabsteigst, schaue Gott in Seinem Werk, denn Er ist verborgen in Seiner Erhabenheit und offenkundig in Seiner Weisheit, denn in allen Dingen offenbart sich (*tağallā*) Seinen Dienern die Herrschaft Seines Wesens (*sulṭān huwīyatihī*).²²⁹

In jedem Ding ist ein Zeichen,
das zeigt, dass Er Einer ist.²³⁰

Wenn Du diesen Zustand erreichst und im Erwerb dieser vorzüglichen Tugend voranschreitest, wird Deinem Ringstein das Zeichen des Königreiches (*malakūt*) eingeprägt, in deinem Spiegel offenbart sich die Heiligkeit der Göttlichkeit (*lāhūt*). Du erlangst die höchste Vertrautheit (*uns*), kostest vom größten Genuss, wählst für dich das, was dir am ehesten ansteht, erhebst dich über die niedere Welt und wendest dich dem zu, was sie überragt (und über sie erhaben ist). Du wendest dich wider ihre Bewohner und bist angewidert vom Pfad, den sie beschreiten.

Was sie als Last betrachten, ist dir ein Leichtes, was sie als kostbar schätzen, verachtest du ... (?).²³¹ Deine Seele kontempliert und erkennt in sich selbst den Beweis für sie und erfreut sich an ihrer eigenen Freude ... (?).²³² Er verlässt sie und ist bei ihr und zugleich doch nicht bei ihr.²³³

Und wisse, dass die vorzüglichste und lobenswerteste Tat dein Gebet und dein Fasten sind. Und die nützlichste gute Tat ist das Almosengeben. Und die ruhmreichste Anstrengung (*sair*) ist das Ertragen [von Widrigkeiten] (*iḥtimāl*). Die wichtigste Bemühung ist das Streiten. Die beste Tat ist die, die in reiner Absicht (*iḥlās*)²³⁴ erfolgt. Und die beste Absicht ist das, was dem Wissen und der Weisheit entspringt. Wisse, die Weisheit ist die Mutter aller Tugenden. Und die Erkenntnis Gottes steht über allem (*aulā l-awā'il*). „Zu Ihm steigen die guten Worte auf und die guten Taten hebt Er empor.“²³⁵ Diese Worte spreche ich und bitte Gott, den Barmherzigen, um Vergebung für mich, für euch und für alle Muslime. Er ist wahrlich der Vergebende, der Freigebige und der Edelmütige.

Anmerkungen

- 1 Mit diesem Nachsatz kommt das Bekenntnis zum Ausdruck, dass menschlicher Lobpreis Gottes Größe unangemessen sei.
- 2 Vgl. Q 5:35; 17:75
- 3 Das Wort *ṣuḥba* kann bei Suhrawardī auch für das Verhältnis des Schülers zum Lehrer (*šaiḥ*) stehen. Vgl. Ohlander, S. 214 f. Legt man diese Bedeutung hier zugrunde, dann war der Adressat offenbar einer seiner Schüler.
- 4 Der Begriff kommt wiederholt im Text vor, vor allem kurz vor Ende. Das Konzept der *ḥikma* ist komplex und umfasst nicht nur Wissen und Begreifen, sondern auch Handeln sowie Tugenden wie Gerechtigkeit und Klugheit. Vgl. dazu Anṣārī, der in *ḥikma* einen eigenen Standplatz sieht: *Manāzil as-Sā'irīn* Bāb 53, *Ṣad Maidān* 74 (S. 165 f.).
- 5 Vgl. zu diesem wichtigen Begriff Suhrawardīs Ausführungen in 'Awārif, S. 305 (Gramlich, *Gaben*, S. 412). Dort heißt es, die Umkehr (*tauba*) könne ohne geistigen Kampf (*muḡāhada*) nicht bestehen. Vgl. auch Qušairī, *Risāla*, S. 97 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 155 ff.). Auch er sieht den „geistigen Kampf“ am Anfang des Pfades und als Voraussetzung für dessen Beschreiten.
- 6 Zu *mušāhada* vgl. as-Sarrāḡ, *Luma'*, S. 68 f., 123 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 335, 473); Huḡwirī, *Kašf*, S. 427 ff. (Nicholson, S. 329 ff.). Vgl. auch Anm. zu 17.
- 7 Auch als „ascetic practice“ übersetzt, *History of Islamic Philosophy*, S. 638. *Riyāda* ist bei Anṣārī ein eigener Standplatz, *Manāzil*, Bāb 9, ebenfalls *Ṣad Maidān*, S. 40 f. Sie bezieht sich ihm zufolge auf die Angewöhnung bzw. Übung (*tamrīn*, *narm kardan*) edler Charakterzüge (*aḥlāq*), Taten (*aḡāl*) und Worte (*aqwāl*).
- 8 Dieser Ausspruch ist nicht kanonisch, wird aber oft zitiert. Suhrawardī führt in mit gleichem *isnād* auch in 'Awārif, S. 330, an. Ohne *isnād* bei Ibn 'Arabī, *Futūḥāt* 2:114, 3:48, 244. Als Varianten sind u. a. überliefert *ahl al-ma'rifa billāh* (Faiḍ Kāšānī, *Kalimāt-i Maknūnih*, S. 8) sowie *ahl al-'izza billāh* (Mollā Ṣadrā, *Šarḥ al-Uṣūl min al-Kāfi*, 1:170, 539). Letztere Lesart könnte auch zumindest einigen der hier vorliegenden Handschriften zugrunde liegen. Gleich zu Beginn von Ġazālīs *Miškāt al-Anwār* erscheint der Ḥadīṡ ebenfalls ohne *isnād* und mit der Variante *ahl al-ijtirār billāh* (*Maḡmū'a Rasā'il*, S. 269).
- 9 Dieser Begriff ist für die Mystik sehr bedeutend. Als *auliyā'* (Sg. *walī*) werden die Heiligen bzw. die Freunde Gottes bezeichnet.
- 10 Vgl. Q 20:10. Die Theophanie am Berg Sinai ist eines der am meisten benutzten Metaphern für den Pfad zu Gott. Suhrawardī verweist hier auf den Umstand, dass Moses nicht von sich aus auf den Berg gestiegen sei, sondern seine Neugier zuerst durch ein Feuer geweckt, d.h. er gerufen

wurde. In diesem Abschnitt zeigen sich Züge von Prädestination bei Suhrawardī. Gott entscheidet demnach darüber, wer ihm nahe kommen darf und wen er den mystischen Pfad beschreiten lässt. Der Mensch beginnt die Reise nicht aus eigenem Antrieb, den ersten Anstoß erhält er von Gott. Erst dann beginnen die Anstrengung und das Bemühen des Suchers.

- 11 Diese beiden Verse werden – mit leichten Varianten – Maṣṣūr al-Ḥallāğ zugeschrieben. *Dīwān al-Ḥallāğ*, S. 49 (Nr.46) und S. 114 (Nr.12). Der Sinn ist dort aber ein anderer, denn im letzten Vers heißt es statt „lau lāka“ vielmehr „illāka“, so dass der letzte Vers zu einem Bekenntnis der Einheit des Seins wird: „Adam ist nichts anderes als Du, alles andere aber ist Iblīs.“ In der von Suhrawardī angeführten Lesart passt der Vers in die vorangegangenen Ausführungen, wonach es Gott selbst ist, der das Geschick der Menschen bestimmt, so dass auch die Sünden des Frevlers letztlich ihren Ursprung in Gott haben.
- 12 *Azal* ist die Anfangslosigkeit, *abad* die Endlosigkeit. Huğwirī, *Kaṣf*, S. 501.
- 13 Q 20:122.
- 14 Q 9:46. Bei dem Absatz handelt es sich um ein zumindest sinngemäßes Zitat von Abū Sulaimān ad-Dārānī, vgl. Gramlich, *Schlaglichter*, S. 77, 101.
- 15 Ein dem Yūsuf ibn (al-)Ḥusain ar-Rāzī zugeschriebener Vers, vgl. Iṣfahānī, *Ḥilyat al-auliya'*, 10:241; Sulamī, *Ṭabaqāt*, S. 182 (Ed. Kairo S. 188).
- 16 Eine Schlacht, bei der Muḥammad auf Anregung seines Gefährten Salmān al-Fārisī den Muslimen befahl, einen Graben auszuheben, um die heranstürmenden Feinde aufzuhalten. Vgl. W. Montgomery Watt, EI² Art. *Al-Khandak*.
- 17 Dieses Gedicht findet sich in verschiedenen Ausführungen in kanonischen Ḥadīṭ-Werken. Dabei variieren nicht nur die Verse, sondern auch die Angaben über Anlass, Ort und sogar Autor sehr stark. Der ähnlichste Text findet sich bei Buḥārī, *Qadar* 15 und Ibn Ḥanbal *Musnad*, IV, S. 48, 52. Allerdings stimmt die Überliefererkette nicht überein. Für weitere Belege bei Muslim, Nasā'ī und Dārimī siehe Wensinck I, S. 203.
- 18 Bileam (vgl. 4. Mose 22) gilt in der Sufik als der Prototyp eines in Ungnade Gefallenen und durch die Hingabe an seine Begierden vom rechten Weg Abgekommenen. G. Vajda, *Bal'am*, S. 984. Ihm gegenüber steht Abraham als Urvater des Monotheismus und Vorfahre Muḥammads.
- 19 Ein Vers, der von Quṣairī dem ad-Daqqāq zugeschrieben wird. *Ṣarḥ al-Asmā' al-ḥusnā*, S. 232.
- 20 Wie schon zu Beginn des Textes folgt hier ein weiterer Verweis auf den *topos* der Arkandisziplin. Sie kann als literarisches Mittel dienen, um einen Aspekt der Ausführungen abzuschließen, bei dem man nicht länger verweilen möchte, oder aber tatsächlich als Signal an den Lesenden

verstanden werden, etwa im Sinne eines „wer Ohren hat, der höre“. Hier nimmt Suhrawardī möglicherweise Bezug auf die oft geäußerte Befürchtung, der Glaube an Prädestination könne die Ordnung der Gesellschaft zerstören, da der Mensch so seiner Verantwortung entledigt werde.

- 21 Damit ist gemeint, dass das Schauen auf anderes als Gott, nicht zuletzt auch das Schauen auf das eigene Selbst, davon abhalten, Ihn zu erkennen. Der Sucher muss seinen inneren und äußeren Sinn ganz auf Gott richten. Vgl. dazu Anṣārī: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 79, S. 231 f. Laut Sarrāğ (*Luma'*, S. 340) ist *ğaiba* „... die Abwesenheit des Herzens von der Schau der Schöpfung durch seine Anwesenheit bei Gott und dessen Schau ... Die Anwesenheit (*ḥuḍūr*) ist die Anwesenheit des Herzens bei dem, von dessen Anblick es abwesend ist, durch die reine Gewissheit ...“ (übers. von Gramlich, *Schlaglichter*, S. 477). Vgl. zum Konzept von *ğaiba* und *ḥuḍūr* ferner ausführlich Qušairī, *Risāla*, S. 69 f. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 123 ff.); Huğwirī, *Kašf*, S. 319 ff. (Nicholson, S. 248 ff.).
- 22 Vgl. 19, 24, 25. Der Begriff *fanā'* liegt zugrunde. Es handelt sich um einen der wichtigsten Begriffe der Mystik, welcher von Schimmel mit „Entwerden“ übersetzt wurde. Obwohl ihn Mystiker jeder Schule und Richtung verwenden und *fanā'* generell als Ziel des Suchers gilt, verbinden sich doch verschiedene Auffassungen mit den genauen Implikationen dieses Entwerdens bzw. Verlöschens. So herrschen z. B. unterschiedliche Meinungen darüber, ob eine völlige Auflösung des eigenen Seins gemeint ist oder ein Mindestmaß an Individualität gewahrt bleibt und der Sucher auf höherer spiritueller Ebene weiter besteht (*baqā'*). Diese und weitere Bedeutungen werden ausführlich diskutiert bei Huğwirī, *Kašf*, S. 311 ff. (Nicholson, S. 242 ff.). Zu *fanā'* und *baqā'* auch Suhrawardīs Erläuterungen in 'Awārif, S. 328 f. (Gramlich, *Gaben*, 445 ff.). Vgl. auch Anṣārī: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 92 und 93, *Ṣad Maidān*, 99 und 100, S. 264-8; al-Makkī, *al-Luma'*, S. 213 ff., 341 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 331 f., 479); Qušairī, *Risāla*, S. 67 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 121 ff.). Allgemeine Ausführungen in Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 259, 213-355.
- 23 Das Bewusstsein des eigenen Daseins und die Betrachtung anderer Dinge als von sich selbst verschieden, d. h. die Verkennung der wahren Einheit allen Seins, sind die Ursache des Getrenntseins von Gott. Der Mensch soll daher erkennen, dass nur Gott wirklich ist. Verschiedenheit ist eine Illusion und erst sobald der Mensch seine wahre Einheit mit Gott erkennt, kann er in diesem aufgehen. Huğwirī bezeichnet die Auffassung, dass das „du“ der größte Schleier zwischen Gott und dem Sucher sei, als Lehre zahlreicher im Irak ansässiger Mystiker. *Kašf*, S. 320 (Nicholson, S. 249). Sie ist aber auch sonst so verbreitet, dass sich kaum Schlüsse daraus ziehen lassen, ob Suhrawardī hier einer etwaigen spezifisch irakischen Richtung folgt.
- 24 Eine ähnliche Stelle auch in 'Awārif, S. 95 (Gramlich, *Gaben*, S. 89). Dieses

- Bild ist in der Mystik sehr gebräuchlich. Im Spiegel des Herzens zeigt sich Gott bzw. die gesamte Schöpfung. Daher ist es wichtig, ihn zu polieren und zu reinigen. Vgl. Schimmel, *Dimensionen*, S. 271; Gramlich, *Derwischorden* 2. Bd., S. 75.
- 25 Das Wissen um die *'awāqib* umfasst die Erkenntnis der Folgen eines bestimmten Tuns oder die Einsicht in das vorherbestimmte Schicksal aller Dinge.
- 26 Zu *ṭams* (eigentlich: auswischen, verwischen), einem Begriff der sonst eher positiv besetzt zu sein scheint, vgl. *Luma'*, S. 357 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 495).
- 27 Q 47:24.
- 28 Q 7:179.
- 29 Vgl. Anṣārī, *Manāzil*, S. 4. Worauf sich *uṣūl* hier bezieht, ist unklar. Es können die Anweisungen für den mystischen Pfad gemeint sein, aber auch allgemein die Vorgaben des Religionsgesetzes oder die Grundlagen des Glaubens. Die Mystiker haben offenbar eine eigene Liste von grundlegenden Glaubensinhalten erstellt. Vgl. zu Beispielen solcher Aufzählungen *Luma'*, S. 217 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 335 f.); *Kašf*, S. 361 (Nicholson, S. 281); Quṣairī, *Risāla*, S. 299 (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 412).
- 30 Die Einteilung in *baihamīya*, *sabu'īya* und *malikīya* findet sich auch bei Ġazālī, *Iḥyā'* IV, S. 17, 36, wo er ausführlich darauf eingeht. Zu dieser Idee bei Naṣīr ad-Dīn Tūsī vgl. *Islamic Philosophy*, S. 566. Das Verwandeln von guten in schlechte Eigenschaften ist ein zentraler mystischer Gedanke, der auch im vorliegenden Text mehrfach vorkommt. Vgl. dazu allgemein Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 258 f., 273.
- 31 Gewöhnlich werden in der Mystik die Zustände als Geschenke Gottes (*mawāhib*) aufgefasst, das Erreichen der Standorte jedoch auf das Bemühen des Suchers (*makāsib*) zurückgeführt. Vgl. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, S. 32.
- 32 Bei Anṣārī werden diese beiden Stufen ebenfalls genannt, wobei er bei der Beschreibung der *murīdūn* fast die gleichen Worte gebraucht, *Manāzil*, S. 4.
- 33 Suhrawardī beschreibt *uns* in den *'Awārif* S. 323 f. (Gramlich, *Gaben*, S. 438 ff.) als die vertraute bzw. ungezwungene Zwiesprache mit dem Geliebten. Bei Anṣārī ist *uns* (auch 17 und *waṣīa*) ein eigener Standplatz: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 46, *Ṣad Maidān*, 95, S. 145-148. Ihm zufolge ist es ein anderer Ausdruck für das ebenfalls im vorliegenden Text (21) vorkommende *rauḥ al-qurb*. Vgl. zu *uns* ferner *as-Sarrāğ*, *Luma'*, S. 64 ff. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 119 f.); Quṣairī, *Risāla*, S. 60 f. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 113 f.). Huğwirī behandelt *uns* zusammen mit dessen Gebegriff *haiba*, *Kašf*, S. 490 ff. (Nicholson, S. 376 f.).
- 34 Er gehört zu den bedeutendsten Sufis der Frühzeit. Meist werden ihm

- Aussprüche zugeschrieben, die auf die Verlöschung aller menschlichen Eigenschaften und die daraus resultierende Einheit mit dem Schöpfer hinweisen. Vgl. H. Ritter, *Abū Yazīd* in *EI*². Ibn al-‘Arabī verweist oft auf ihn. Für Beispiele vgl. Chittick, *Knowledge*, S. 65, 379, 391 n9. Auch der hier von Suhrawardī zitierte Vers gehört in diesen Themenkreis.
- 35 Zu Leben und Werk dieses bekannten Mystikers vgl. R.A. Nicholson [-R.W.J. Austin], *Ma‘rūf al-Karḥī* in *EI*².
- 36 Das bedeutet sinngemäß, dass er sehr reich beschenkt wurde. Das Wort *narsiyān* ist ursprünglich persisch und bezeichnet eine besonders vorzügliche Dattelarart. Es handelt sich hier um ein irakisches Sprichwort. Vgl. den Eintrag hierzu in Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*.
- 37 Zur Bedeutung von q-ṭ-‘ im VII. Stamm vgl. Lane, *Dictionary (Suppl.)*. Das Begriffspaar *ḡamāl* und *ḡalāl* wird in der Mystik benutzt, um das Spannungsfeld zwischen der Güte Gottes und seinem Zorn, zwischen seiner Vergebung und Rache, zu beschreiben. Die Huld Gottes hat man zu bedenken, um nicht aufzugeben und sich weiter auf dem Weg zu bemühen. Der Zorn Gottes soll aber ebenfalls in Erinnerung behalten werden, um Hochmut oder Leichtfertigkeit im Umgang mit dem Gesetz zu vermeiden. Vgl. dazu auch Tirmidī, *Manāzil as-Qāṣidīn* (zitiert in Radtke, *Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, S. 88).
- 38 Vgl. auch 17. Zum Begriffspaar *ḥauf* und *raḡā’* vgl. al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 1. Bd., S. 375-425, 2. Bd., S. 95 ff. Er bezeichnet sie als fünfte bzw. sechste „Stufe der Gewissheit“. Suhrawardī sieht beide als „untrennbar im Herzen des Suchers vereint“ und als „zwei der Standplätze der Gewissheitsvollen“. Ein Gleichgewicht von Furcht und Hoffnung sind ihm zufolge Voraussetzung für die Verwirklichung der Umkehr (*tauba*). ‘Awārif, S. 306 f. (Gramlich, *Gaben*, S. 413 f.). Auch as-Sarrāḡ, *Al-Luma’*, S. 60 ff. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 112 ff.) sowie Quṣairī, *Risāla*, S. 124 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 189 ff.) behandeln die beiden Begriffe in direkter Reihenfolge. Vgl. ferner Anṣārī, *Manāzil*, Bāb 12, und Ṣad Maidān, 33 zu *ḥauf* (S. 49-53) sowie *Manāzil*, Bāb 19 und Ṣad Maidān, 43 zu *raḡā’* (S. 69-73).
- 39 Q 32:16.
- 40 Zu den drei Begriffen *īmān*, *islām* und *iḥsān* hat Ḥakīm at-Tirmidī eine Abhandlung unter eben diesem Titel verfasst. Sie ist übersetzt und analysiert in Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmidī*, S. 75-82.
- 41 Vgl. auch 8, 12. Der Begriff *taslīm* ist bei Anṣārī als eigener Standplatz aufgeführt: *Manāzil as-Sā’irīn*, Bāb 30, Ṣad Maidān, 79, S. 100-103. Bei Suhrawardī kann dies auch als Hinweis auf die absolute Autorität des ṣaiḥs gedeutet werden. Vgl. Ohlander, S. 214.
- 42 Q 37:103. Der Vers entstammt der Geschichte um Abraham und die geplante Opferung seines Sohnes. Suhrawardī muss nur einen Vers daraus zitieren, um bei seinem Adressaten die passende Assoziation zu we-

cken. Sowohl Abraham als auch sein Sohn gelten als Vorbilder der Ent-
sagung und Unterwerfung unter Gottes Willen. Mystiker ergänzen die
Erzählung noch durch allegorische Interpretationen, wonach das Opfer
für den Leib und seine Begierden steht, die Gott zuliebe aufgegeben
werden. Diese Deutung liegt auch den Ausführungen Suhrawardī zu-
grunde.

- 43 Dieser Vers wird Muḥammad zugeschrieben. Er findet sich u.a. bei
Buḥārī, *Kitāb al-adab, hal anta illā iṣba'...*
- 44 Q 2:131.
- 45 Q 6:71.
- 46 Ṭabarī, *Tārīḥ* 1/1565 (engl. Übers.: 8. Bd., S. 104). Die in kanonischen
Ḥadīṭ-Sammlungen enthaltenen Versionen weichen leicht von der hier
zitierten ab.
- 47 Vgl. auch 22. Der Begriff bezeichnet innere Ruhe und Sicherheit des
Gemüts. Suhrawardī erläutert ihn auch in den 'Awārif, S. 306 (Gramlich,
Gaben, S. 413). Vgl. dazu auch Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 59, *Ṣad
Maidān*, 52, S. 177 ff.; as-Sarrāḡ, *Luma'*, S. 66 ff. (Gramlich, *Schlaglichter*,
S. 121 f.); Huḡwirī, *Kaṣf al-Maḥḡūb*, S. 223.
- 48 Anṣārī führt dies als eigenen Standplatz auf: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 29,
Ṣad Maidān, 64, S. 99 f.
- 49 Q 13:28.
- 50 Gemeint ist wohl, dass die Mutter das Kind damit tröstet, dass sie ihm
von Speisen erzählt. So wie das Kind der Mutter vertraut, soll auch der
Sucher gewiss sein, dass sein Gottgedenken Wirkung zeigt und ihn Ihm
näher bringt, auch wenn er Ihn nicht zu sehen vermag. Der Vers wird
Abū l-Ḥusain an-Nūrī zugeschrieben und ist zu finden in as-Sarrāḡ,
Luma', S. 350 (andere Übersetzung bei Gramlich, *Schlaglichter*, S. 488).
- 51 Vgl. zur Definition von *iḥsān*: Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, S. 4, 159. Mit
iḥsān beginnt bei Anṣārī der „Reiseabschnitt der Täler“, a.a.O., Bāb 51.
In *Ṣad Maidān* ist es der 54. Platz (S. 159 ff.). Suhrawardī paraphrasiert
hier einen Ḥadīṭ, der lautet: „Iḥsān bedeutet, Gott so zu dienen, als sä-
hest du Ihn, selbst wenn du Ihn nicht siehst.“ Gramlich, *Derwischorden*,
2. Bd., S. 260.
- 52 Der zentrale Begriff 'ilm bezeichnet hier nicht herkömmliches Wissen,
sondern das Ergebnis spiritueller Erkenntnis. Vgl. z.B. Anṣārī, der 'ilm
als eigenen Standplatz bezeichnet, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 57, *Ṣad Maidān*,
71, S. 161-164. Offenbar ähnelt der Gebrauch des Begriffs dem ebenfalls
geläufigen *ma'rifa*. Huḡwirī erläutert hierzu, dass die Theologen ('ulamā'
al-uṣūl) beide Begriffe synonym verwenden, dass aber die Sufis *ma'rifa*
als spirituelles Wissen um die Zustände und das rechte Verhalten be-
trachten, 'ilm hingegen als bloßes Wissen „frei von Geist und Handeln“.
Kaṣf, S. 498 (Nicholson, S. 382 f.).
- 53 Vgl. zu diesem Begriff 'Awārif, S. 325 f. (Gramlich, *Gaben*, S. 441 f.). Bei

Anṣārī ist dies ein eigener Standplatz: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 34, *Ṣad Maidān*, 63, S. 116 f.

- 54 Diese Verse werden Šiblī zugeschrieben, laut des Kommentars der mir zugänglichen Ausgabe seines Diwans, in dem sie mit erheblichen Abweichungen zitiert sind (S. 136 f.), allerdings zu Unrecht. Außerdem finden sie sich mit ähnlichen Abweichungen bei Qušairī, *Risāla*, S. 125 (Übersetzung bei Gramlich, *Sendschreiben*, S. 136). Die Verse 1, 2, 5 und 6 sind dort weitgehend identisch mit Suhrawardī, weshalb sie hier übernommen wurden, der Rest weicht ab. Bei Ġa'far as-Sarrāġ, *Maṣāri' al-uššāq*, 2. Bd., S. 195 wird das Gedicht al-Buḥturī zugeschrieben. Es wird ferner zitiert in Naġm ad-Dīn Rāzī, *Manārāt as-Sā'irīn ilā Ḥaḍrat Allāh wa maqāmāt aṭ-ṭā'irīn*, S. 150. Keines der genannten Werke kann aber die direkte Vorlage von Suhrawardī gewesen sein, da dieser zu stark abweicht und Verse enthält, die in keiner der anderen Versionen zu finden sind.
- 55 Vgl. zu *mušāhada* Anṣārī: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 82, *Ṣad Maidān*, 97, S. 238 ff.
- 56 Die Rastplätze und die Tränken entsprechen in der gängigen Sufi-Terminologie jeweils den *aḥwāl* und den *maqāmāt*.
- 57 Der „gesegnete Fleck“ (*al-buq'a al-mubāraka*) ist in Q 28:30 die Bezeichnung jenes Ortes, an dem Moses auf dem Berg Sinai die Theophanie erblickte.
- 58 Ein Hinweis darauf, dass das Fortschreiten auf dem Weg zu Gott ein wechselseitiger Prozess von Anstrengung des Suchers und Anziehung durch Gott ist. Der unmittelbar folgende *ḥadīṭ* bestätigt dies. Gleichzeitig spiegelt sich die in der Mystik gängige Definition von Standplätzen als „Erworbenem“ (*makāsib*) und Zuständen als „Verliehenem“ (*mawāhib*) wider. Vgl. z. B. Kašf al-Maḥjūb, S. 224 f. (Nicholson, S. 158 ff.); Qušairī, *Risāla*, S. 56 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 109 ff.). Allgemeine Ausführungen über den Verlauf des Weges, die Zustände und Standplätze in Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 273 ff.
- 59 Vgl. Buḥārī, *Kitāb at-Tauḥīd*, Bāb *ḍikr an-nabī wa riwāyatihī 'an rabbihī*.
- 60 Bei Anṣārī wird *irāda* erst im späteren Verlauf des Weges genannt: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 43, *Ṣad Maidān*, 5, S. 139-142. Vgl. dazu auch Qušairī, *Risāla*, S. 201 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 286 ff.).
- 61 Die Ausführungen entsprechen teilweise dem bei anderen mystischen Wegbeschreibungen als „Umkehr“ (*tauba*) bezeichneten Zustand, der zu Beginn der Reise steht, und Grundvoraussetzung für deren Beginn ist. Bei 'Aṭṭār beispielsweise ist der Wunsch bzw. die Suche (*ṭalab*) das erste Tal der Reise, *Manṭiq aṭ-Ṭair*, S. 227. Wie sich in den Anmerkungen zum nächsten Abschnitt zeigen wird, ist bei vielen anderen Mystikern das, was Suhrawardī hier als *irāda* gesondert erläutert, synonym zu bzw. als Teil-Element von *tauba* aufgefasst.

- 62 In W und S steht hier statt *mutāba'a* das Wort *mubāya'a* (Vertragsabschluss, Transaktion), vermutlich weil dies den Kopisten im Zusammenhang mit *ṣafqa* schlüssiger schien. An der Bedeutung der Passage ändert sich dadurch aber nichts. Suhrawardī warnt hier den Sucher davor, das Streben nach der Gegenwart Gottes aufzugeben (zu „verkaufen“), um weltlichen Wünschen nachzuhängen. Letztere hielten ihn vom wahren Ziel ab, und so erleide man bei einem solchen „Tausch“ letztlich „Verlust“. Bereits im Koran wird das Verhältnis von Gott zu Mensch mit einem Vertrag bzw. Handel beschrieben, vgl. z. B. Q 5:12, 57:18, 61:10. Vgl. dazu C.C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran*.
- 63 Oder ist hier das Gegenteil gemeint: „Der Erhalt reicher Fähigkeiten und die Freisetzung von Kräften“? Die oben genannte Übersetzung scheint aber inhaltlich besser zum nächsten Satz zu passen, wo völlige Selbstaufgabe beschrieben und die Einsicht verheißen wird, dass das Schicksal alles bestimmt. Vgl. auch den in 'Awārif zitierten Ausspruch von Sarī as-Saqāfī: „Das Gottvertrauen ist das Entblößtwerden von (eigener) Kraft und Stärke.“ (Gramlich, *Gaben*, S. 427).
- 64 Laut Huǧwirī bedeutet *iḥtiyār* nicht nur Wille, sondern auch die Unterordnung des eigenen Willens unter den Gottes bzw. dessen völlige Aufgabe. Vgl. *Kaṣf*, S. 503 (Nicholson, S. 388). In diesem Sinn wurde die etwas schwer verständliche Stelle übersetzt, da die Bedeutung gut in den Kontext zu passen scheint.
- 65 D.h. wenig zu sprechen.
- 66 Neben der Umkehr werden in diesem ersten Absatz somit bereits zwei weitere Prinzipien des Weges angedeutet: Gottvertrauen (*tawakkul*) und Geduld (*ṣabr*) bzw. Ergebung (*riḍā'*). In Anṣārīs *Manāzil as-Sā'irīn* beginnt die Reise mit Erwachen (*yaqza*), eine Bezeichnung, die hier ebenso gut zu passen scheint, die im vorliegenden Text aber erst viel später im Verlauf des Weges von Suhrawardī genannt wird (Bāb 1, S. 15).
- 67 Dieser Vers wird 'Alī ibn Abī Ṭālib zugeschrieben. *Dīwān Imām 'Alī*, Qom 1369, S. 139.
- 68 *Al-laḥz* wird von Anṣārī in *Manāzil as-Sā'irīn* als „heimlicher Blick“ (*lamḥ mustariq*) beschrieben (Bāb 71, S. 213), vgl. auch *Ṣad Maidān*, 90. Und in seinen *Munāǧāt* heißt es dazu: „Mein Gott! Wer einen Blick auf dich wirft, dessen Verstand ergreift die Flucht. Wie soll nun, wer dich unaufhörlich mit dem Auge des Herzens schaut, zur Ruhe kommen?“ Vgl. zu dem Begriff ferner *Luma'*, S. 355 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 493).
- 69 Diesem Begriff und dem dazugehörigen Antonym *qahr* widmet sich Huǧwirī ausführlich, *Kaṣf*, S. 492 ff. (Nicholson, S. 377). Die dort gegebenen Erklärungen scheinen aber nicht in den hier vorliegenden Kontext zu passen.
- 70 Q 12:31. Diese Worte sollen die Freundinnen der Frau Pharaos ausgerufen haben, als sie Josef erblickten.

- 71 *Ma'had* bezeichnet in der Poesie den Ort einer früheren Liebe, Erinnerung oder Bekanntschaft. Ihm Regen zu wünschen bedeutet, dass Gott ihn segnen möge und gedeihen lasse.
- 72 Dieser Vers wird Šiblī zugeschrieben (vgl. z.B. Sulami, *Ṭabaqāt*, S. 355, Ed. Kairo, S. 348), stammt aber laut Kommentar zu dessen *Diwan* (S. 142) in Wahrheit von Abū Tamām.
- 73 Hier wird deutlich, dass der Sucher von Gott erwählt und auf den Weg geschickt wird und nicht allein aus eigenem Antrieb die Reise beginnt. Bei Tirmidī steht ebenfalls ein Akt Gottes am Beginn der Suche. Dessen Auswirkung sieht er bei der Umkehr (*tauba*). Nur jene kehrten um, „auf die gott mit barmherzigkeit blickt.“ Doch ist es ihm zufolge nicht der Blick auf die Schönheit Gottes, die im Sucher das Streben entfacht, sondern der Blick auf sich selbst, der zu Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit führt. Gott „öffnet ihnen die augen des herzens, und es zeigen sich ihnen in der brust ihre schlimmen sünden, so dass sie das böse, das sie gott zufügen, sehen.“ *Manāzil as-Qāsidīn* (zitiert bei Radtke, *Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, S. 83, Kleinschreibung von dort übernommen).
- 74 Die Rastlosigkeit bzw. Unruhe ist bei Anšārī ein eigener Zustand: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 64 (S. 195). Er definiert sie als „Anfachen der Sehnsucht durch Aufgabe der Geduld“ (*taḥrīk aš-šauq bi isqāt aš-šabr*).
- 75 Ein Vers, der u. a. dem Umayyaden-Dichter Ibn Mulauwiḥ zugeschrieben wird. Ibn Ḥamdūn, *at-Taḍkirat al-Ḥamdūniya*, 6:251.
- 76 Vgl. dazu Anšārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 2, S. 19 ff. Bei ihm geht der *tauba* noch das Erwachen (*yaqza*) voraus. In Suhrawardīs 'Awārif verhält es sich genau umgekehrt: das Erwachen folgt der Umkehr. Allerdings wird im gleichen Kapitel ein Ausspruch zitiert, wonach die Wachheit „an den Anfängen des Weges der Umkehr“ stehe (Gramlich, *Gaben*, S. 409 f., vgl. auch *Derwischorden*, 2. Bd., S. 283, n. 1496). In seinem früheren Werk *Ṣad Maidān* hatte Anšārī die Reise direkt mit *tauba* als erstem Standplatz beginnen lassen (ebd., S. 22). Zahlreiche weitere mystische „Wegbeschreibungen“ nennen ebenfalls *tauba* als erste Stufe und Beginn der Reise (Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 280 ff), vgl. z.B. Ḥakīm at-Tirmidīs *Manāzil as-Qāsidīn* (zitiert in Radtke, *Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, S. 83). Auch bei al-Makkī ist *tauba* die erste der „Stufen der Gewissheit“, *Qūt al-Qulūb*, 1. Bd., S. 317 ff. Ebenso bei al-Qušairī, *Risāla*, S. 91-97 (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 146 ff.) und bei as-Sarrāḡ, *al-Luma'*, S. 43 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 87 f.) sowie Huḡwirī, *Kašf*, S. 378 ff. (Nicholson, S. 294 ff.), wengleich er ebenfalls sagt, dass das Erwachen ihr vorausgehen muss (S. 380). Sogar Suhrawardī selbst nennt in seinem Hauptwerk 'Awārif *al-Ma'ārif* die Umkehr „die Wurzel jedes Standplatzes und die Grundlage jedes Standplatzes und der Schlüssel zu jedem Zustand. Sie ist der Anfang der Standplätze, und sie ist wie der Boden für das Bauen...“ (Übers. v. Gramlich, *Gaben*, S. 408). Bei Ḥārīt al-Muḥāsibī sind

es jedoch die Furcht vor Gottes Strafe (*al-ḥauf min al-wa'īd*) und die Hoffnung auf seine Verheißung, die die Umkehr veranlassen. *Ar-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh* (Bagdad o. J., S. 48).

Dem Umstand, dass Suhrawardī im vorliegenden Text die Umkehr erst an dritter Stelle nennt, muss nicht allzu große Bedeutung beigemessen werden, da „Blick“ und „Wunsch“ ebenso wie z.B. „Erwachen“ bei umfassenderer Definition ebenfalls unter *tauba* fallen können bzw. eng damit zusammenhängen. Anṣārīs Beschreibung des Standplatzes „Erwachen“ beispielsweise deckt sich weitgehend mit der hier von Suhrawardī gegebenen Definition von „Umkehr“ und schließt gleichzeitig zentrale Aspekte von „Blick“ und „Wunsch“ mit ein. Die dort zu findende Erklärung von Umkehr hingegen hat nur wenig mit der von Suhrawardī gemein. Das zeigt, dass zu einem tiefgehenden inhaltlichen Vergleich verschiedener Mystiker nicht nur die jeweiligen Begriffe, sondern auch die Konzepte verglichen werden müssen, die sich unter Umständen jeweils hinter verschiedenen Namen verbergen. Auch der dritte Standplatz in Suhrawardīs *'Awārif al-Ma'ārif* stimmt mit dem Anṣārīs in *Manāzil* überein: *muḥāsaba*. Der Begriff kommt in der hier vorliegenden Abhandlung aber nicht vor.

- 77 Gemeint sind die Zeiten, die man ohne Gottgedenken und Vereinigung mit ihm verschwendet hat. Vgl. dazu Ġazālī, *Iḥyā'* IV, S. 4, 36.
- 78 Laut *al-Mausū'a aš-ši'rīya* ein Vers des Šamat al-Qušairī. Vgl. auch Ibn 'Arabī, *Muḥāḍarat al-abrār wa musāmarat al-aḥyār*, Beirut 1422, 1:247.
- 79 Auch Anṣārī zählt „Schmecken“ als einen Zustand auf: *Manāzil as-Sā'irīn* Bāb 70 (208 f.). Oft wird *ḍauq* zusammen mit dem Trinken (*šurb* bzw. *širb*) behandelt: Qušairī, *Risāla*, S. 72 f. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 127 f.); Luma', S. 372 (Gramlich, *Schlaglichter*, 509). Huḡwirī sieht den Begriff darüber hinaus in Verbindung mit *uns*, *Kašf*, S. 507 f. (Nicholson, S. 392).
- 80 Zum Begriff *rauḥ* vgl. Luma', S. 351 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 489).
- 81 Q 7:125; 26:50; 43:14.
- 82 Zu *šaim al-barq* vgl. Lane, *Dictionary*, S. 1634. Vgl. auch 8, 15, 25. Das Motiv des Blitzes kommt häufiger vor. Anṣārī bezeichnet ihn als eigenen Zustand: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 69, S. 206 ff.
- 83 Ein Vers des Abū l-'Aṭāhiya. *Al-Aḡānī* 3:175.
- 84 Vgl. *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 17, *Šad Maidān*, 15, S. 63. Der Begriff wird von Schimmel mit „Enthaltbarkeit“ (*Dimensionen*, S. 56, 164) und von Gramlich mit „Gewissenhaftigkeit“ oder „Freiheit von religiöser Skrupulosität“ (*Derwischorden*, S. 304, n. 1551; *Schlaglichter*, S. 89) wiedergegeben. Bei Sarrāḡ ist *wara'* nach *tauba* der zweite Standplatz: *Al-Luma'*, S. 44 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 89 f.); Qušairī, *Risāla*, S. 109 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 170 ff.).
- 85 Der Begriff *tamannī* wird von Sarrāḡ erläutert: *Luma'*, S. 227 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 346). Einer dort von ihm zitierten Auffassung Ruwaim

- ibn Aḥmads zufolge sei das Wünschen negativ besetzt, da es zum Ich (*nafs*) gehöre.
- 86 Auch dieser Gedanke steht denen Ġazālīs nahe. Einige Gliedmaßen haben spezifische Sünden, so dass es gilt, sie unter Kontrolle zu halten. Vgl. *Ihyā*, IV, S. 48.
- 87 Siehe auch 25. *Himma* ist bei Anṣārī ein eigener Standplatz: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 60, *Ṣad Maidān* 49, S. 180 f.
- 88 Ein Vers des 'Abdullāh ibn al-Mubāarak (*Al-Mausū'at aš-ši'rīya*).
- 89 In 'Awārīf, S. 322 f. (Gramlich, *Gaben*, S. 436 ff.) bezeichnet Suhrawardī *ṣauq* als einen der „erhabenen Zustände der Liebe“. Ferner zitiert er dort *Dū n-Nūn al-Miṣrī*, wonach es „die höchste der Stufen und der höchste der Standplätze“ sei. So wie der Verzicht aus der Umkehr geboren werde, entstehe aus Liebe zu Gott das Verlangen. Bei Anṣārī ist *ṣauq* der zweite Zustand, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 63, S. 192 ff. In *Ṣad Maidān* wird *ṣauq* hingegen nicht gesondert als Standplatz aufgeführt. Vgl. ferner as-Sarrāġ, *al-Luma'*, S. 63 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 117 f.); Quṣairī, *Risāla*, S. 329 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 452 ff.).
- 90 Gramlich übersetzt *inzi'āġ* mit „Aufgerütteltwerden“. Es „besagt, dass das Herz nach dem Ziel in Bewegung gesetzt wird, indem es aus dem Schlummer der Gleichgültigkeit erwacht“. *Schlaglichter*, S. 505 (*Luma'*, S. 355). Huġwirī definiert den Begriff als „Bewegung des Herzens (*dil*) im Zustand der Ekstase (*waġd*)“. *Kaṣf*, S. 500.
- 91 Q 20:81
- 92 Der Vers wird sowohl 'Abbās ibn Aḥnaf (Qairuwānī, *Zahr al-Ādāb wa ṭamar al-abrār*, 1:214) als auch Yazīd ibn Mu'āwīya (*al-Mausū'a aš-ši'rīya*) zugeschrieben.
- 93 Bei Anṣārī ist *raġba* ein eigener Standplatz: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 20 bzw. *Ṣad Maidān*, 45, S. 73 ff. Er sieht *raġba* als *raġā'* überlegen an, da letzteres nur Hoffnung bedeute, ersteres aber auch die Anstrengung zur Verwirklichung des Gewünschten beinhalte.
- 94 Zu *tahdīb* vgl. Anṣārī *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 25 bzw. *Ṣad Maidān*, 10, S. 88 ff.
- 95 Bei Anṣārī sind *ḥuṣū'* und *iṣfāq* zwei aufeinander folgende Standplätze. Siehe *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 13 bzw. *Ṣad Maidān*, 33 zu *iṣfāq* und Bāb 14 bzw. *Ṣad Maidān*, 37, S. 53-57 zu *ḥuṣū'*. *Iṣfāq* ist ihm zufolge „ständige Angst, eine Wolke, die Licht regnet“. Sie hält jedoch den Sucher nicht ab, sondern treibt ihn vielmehr an und „gibt nicht eher Ruhe, bis er die Worte ‚Fürchtet euch nicht und trauert nicht!‘ [Q41:30] vernimmt.“
- 96 Zu *iḥlāṣ* vgl. Anṣārī *Manāzil*, Bāb 24 bzw. *Ṣad Maidān*, 25, S. 85 ff. Er bezeichnet dies als eigenen Standplatz und sieht darin die Erfüllung von Pflichten und das Vollbringen von Taten aus reinen Motiven, d.h. nicht aus Eigennutz oder der Hoffnung auf Lohn. Dass Suhrawardī den Begriff in diesem Sinn verstanden haben will, geht auch aus der

dem Text angeschlossenen *waṣīya* hervor, wo der Begriff ebenfalls erscheint.

- 97 *Ināba* ist in Anṣārī's *Manāzil*, Bāb 4, und in den *Ṣad Maidān*, 3, ein eigener Standplatz, der bereits zu den ersten Stadien der Reise zählt.
- 98 Dieser Vers findet sich auch im 'Awārif al-Ma'ārif, S. 326. Dort wird er einem nicht näher bezeichneten Ṣaiḥ al-Islām zugeschrieben. (In Gramlichs Übersetzung ist er nicht enthalten.) Ibn 'Arabī zitiert den Vers ebenfalls in *Futūḥāt* 2: 105, 4:241.
- 99 Sarrāğ stimmt auch hier – wie bei den ersten beiden Standplätzen *tauba* und *wara'* – insoweit mit Suhrawardī überein, als *zuhd* bei ihm der dritte Standplatz ist. *Al-Luma'*, S. 46 (Gramlich, Schlaglichter, S. 91 f.). Von Gramlich wird *zuhd* mit Verzicht übersetzt, wobei damit sowohl äußerer als auch innerlicher Verzicht gemeint ist. Bei al-Makkī ist *zuhd* der sechste der neun Standplätze der Gewissheit. *Qūt al-Qulūb*, 1. Bd., S. 426-474. Bei Tirmidī folgt *zuhd* direkt auf *tauba* und ist damit bereits die zweite der Stufen: *Manāzil al-Qāṣidīn* (zitiert bei Radtke, *Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, S. 83 f. Anṣārī nennt *zuhd* als 16. (*Manāzil as-Sā'irīn*) bzw. 13. (*Ṣad Maidān*) Standplatz (S. 60 f.). In den 'Awārif schreibt Suhrawardī, dass Askese (*zuhd*) und Gottvertrauen (*tawakkul*) zu verwirklichen gleichbedeutend damit sei, sämtliche Standplätze zu erlangen, S. 307 (Gramlich, *Gaben*, S. 414 f.). Vgl. zum Verzicht auch Quṣairī, *Risāla*, S. 115 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 177 ff.) sowie die allgemeinen Ausführungen in Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 286-297.
- 100 Es scheint sich um ein Sprichwort oder den Ausspruch eines Sufis zu handeln, dessen Quelle leider nicht ermittelt werden konnte.
- 101 Diese Aussagen Suhrawardīs scheinen keine eindeutige Aufforderung zu Einsiedelei und Zurückgezogenheit zu sein. Sie können auch im Sinne einer inneren Abgewandtheit verstanden werden. Tirmidī weist auf die Gefahr hin, die aus falsch verstandener bzw. falsch motivierter Abstinenz resultiere. So sei die wahre „grundlage des weltverzichts der tod der lüste im herzen.“ *Manāzil as-Qāṣidīn* (zitiert bei Radtke, *Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, S. 84).
- 102 Der Vers wird dem Umayyaden-Dichter Ma'n al-Mazanī zugeschrieben. *al-Ağānī* 12:302; *Taḍkira Ḥamdūnīya* 5:34.
- 103 Vgl. dazu Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 65, S. 196 ff.
- 104 Ein eigener Standplatz bei Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 42, *Ṣad Maidān*, 27, S. 136-138. Ihm geht das verwandte *qaṣd* voraus.
- 105 Das hier verwendete Wort *wağd* steht für die Leidenschaft in der Liebe zu Gott und ist daher im Gegensatz beispielsweise zu *hawā* positiv aufzufassen. *Wağd* wird bei Anṣārī als eigener Zustand beschrieben: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 66, *Ṣad Maidān*, 89, S. 198 ff. Vgl. auch as-Sarrāğ, *Luma'*, S. 310-4 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 429-445); Quṣairī, *Risāla*, S. 61 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 115 ff.).

- 106 Hier ist *mauğūd* vermutlich als passiv zu *wağd* zu verstehen, also ähnlich *maħbūb*, *ma'sūq*, *maqšūd* etc. Eine andere mögliche Deutung ist „gefunden“. Ob dies allerdings in diesem Stadium des Pfades bereits erfolgt, ist fraglich.
- 107 Tirmīdī benennt die Selbstoffenbarung Gottes im Innersten des Suchers als siebte und letzte Stufe auf dem Pfad. *Manāzil as-Qāsidīn* (zitiert in Radtke, *Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, S. 87).
- 108 Vgl. zu dem Begriff *Luma'*, S. 346 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 484).
- 109 Dieser Vers wird Šiblī zugeschrieben und findet sich mit leichten Varianten in seinem Diwan, S. 142. Vgl. auch *Luma'* S. 251, 403, *Iṣfahānī*, *Ḥilyat al-aulyā'* 10:374, ähnliche Übersetzung bei Gramlich, *Schlaglichter*, S. 372, 545. Er ist aber auch im Diwan des Baššār ibn Burd (S. 145, Nr. 214; *al-Ağānī* 3:129) zu finden. Laut dem Kommentar zu Šiblīs Diwan (S. 142) wird der Vers ebenfalls, allerdings mit deutlichen Abweichungen, 'Abd aš-Šamad ibn al-Faql ar-Raqqāšī zugeschrieben.
- 110 Auch 17, 17, 26, *wašīya*. Ein zentraler Begriff der Sufi-Epistemologie. Vgl. Anšārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 91, *Ṣad Maidān*, 75, S. 258-263; Qušairī, *Risāla*, S. 311 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 429 ff.).
- 111 Diese drei Arten des Dürstens entsprechen den drei Stufen des Weges zu Gott, die in der klassischen Terminologie als *šarī'a*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa* bezeichnet werden.
- 112 Dieser Vers des Ibn an-Naqīb findet sich bei Qušairī, *Risāla*, S. 580 und bei Ibn 'Arabī, *Futūḥāt* 2:340. Ähnliche Übersetzung bei Gramlich, *Sendschreiben*, S. 456.
- 113 Sarrāğs Aufzählung stimmt auch hier mit Suhrawardī überein. Auf *tauba*, *wara'* und *zuhd* lässt auch er *faqr* folgen. *Al-Luma'*, S. 47 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 92). Bei Anšārī handelt es sich um den 48. Standplatz (*Manāzil as-Sā'irīn*) bzw. den 31. (*Ṣad Maidān*, S. 151 f.). Vgl. zu *faqr* ferner *Luma'*, S. 221 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 339 f.); *Kašf*, S. 21 ff., 65 ff. (Nicholson, S. 19 ff., 58 ff.); Qušairī, *Risāla*, S. 271 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 372 ff.).
- 114 *Ġanā'* ist bei Anšārī als Ergänzung zu *faqr* aufgefasst und bezieht sich somit nicht wie bei Suhrawardī auf Gottes Reichtum im Kontrast zur Armut aller Geschöpfe, sondern meint den spirituellen Reichtum, den dauerhaften spirituellen Besitz, der an die Stelle des vergänglichen weltlichen tritt. *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 49, *Ṣad Maidān*, 84, S. 153.
- 115 Suhrawardī sieht in *faqr* offenbar den Prozess der Erkenntnis, dass das eigene Sein vor Gott keinen Bestand hat und vergänglich und unbedeutend ist. Anšārī versteht darunter die bewusste innere und äußere Abwendung von allem Weltlichen (*Manāzil as-Sā'irīn*, S. 151). Diese ist in Suhrawardīs Ausführungen ebenfalls impliziert.
- 116 Diese Verse stammen von Abū Nuwās. Ibn 'Asākir, *Tārīḥ Madīna Dimašq*, 13:417.

- 117 Zu *ğaraq* vgl. *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 78, S. 230.
- 118 Q 12:30.
- 119 Ein Vers von 'Abbās ibn al-Aḥnaf. *Al-Mausū'a aš-ši'rīya*, vgl. auch Rāğib al-Iṣfahānī: *Muḥāḍarāt al-udabā'* 2:38.
- 120 Wörtlich bedeutet *rusūm* Linien oder Bräuche. Im sufischen Sprachgebrauch bezeichnet es hingegen die menschlichen „Wesenslinien“ und „Individualisationsprinzipien“ (M. Horten, *Indische Strömungen*, S. 130) oder ganz allgemein die Eigenschaften der Schöpfung, die von denen Gottes verschieden sind (Sağğādī, *Farhang*, S. 230). Zu *iḍmiḥlāl ar-rusūm* vgl. einen Ausspruch Ğunaid's, der in *Ġāmīs Nafaḥāt al-uns* (S. 18) zitiert wird:
- التوحيد معنى يضمحل فيه الرسوم و يندرج فيه المعلوم و يكون الله كما لم يزل
Vgl. zu *rasm* auch *Luma'*, S. 350 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 488 f.).
- 121 Dieser Vers wird Abū l-Abbās as-Saiyārī zugeschrieben. Vgl. Sulamī, *Ṭabaqāt*, S. 468 (Ed. Kairo S. 448) mit leichter Variante; Qušairī, *Risāla*, S. 119 (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 131).
- 122 In den 'Awārif sieht Suhrawardī das Erwachen als der Umkehr (*tauba*) vorausgehend, S. 304 (Gramlich, *Gaben*, S. 409 f.). Das Erwachen ist auch in Anšārī's *Manāzil as-Sā'irīn* der erste Standplatz der Reise und geht damit noch der Umkehr voraus (S. 15 ff.). In seinem *Ṣad Maidān* nimmt es hingegen den zwölften Platz ein.
- 123 Vgl. auch 3. Bei al-Makkī ist „Hoffnung (*rağā'*)“ als eigener Standplatz als „vierte der Stufen der Gewissheit“ aufgeführt. *Qūt al-Qulūb*, 1. Bd., S. 375 ff. Ebenso bei Anšārī, der sie allerdings als „schwächste der Stufen des Suchers“ bezeichnet. *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 19 bzw. *Ṣad Maidān*, 43, S. 70 ff.
- 124 Obwohl sie von M und W abweicht, wurde die Lesart der Handschrift S übernommen. *ğūduhū* passt sinngemäß und semantisch besser als *al-ğahl* in die hier vorgenommene Aufzählung von Eigenschaften Gottes ('*izzuhū*, '*afwuhū*, *unsuhū*).
- 125 Vgl. zu *mukāšafa*: Anšārī: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 81, *Ṣad Maidān*, 93, S. 235-8. In den 'Awārif, S. 333 (Gramlich, *Gaben*, S. 453) erläutert Suhrawardī die beiden hier erscheinenden Begriffe *mušāhada* und *mukāšafa* zusammen mit einem weiteren im vorliegenden Text nicht vorkommenden: *muḥāḍara*. Diese drei seien vergleichbar den drei Stufen des Erkennens, '*ilm al-yaqīn* (*muḥāḍara*), '*ain al-yaqīn* (*mukāšafa*) sowie *ḥaqq al-yaqīn* (*mušāhada*). Auch Qušairī widmet sich den drei genannten Begriffen im gleichen Absatz: *Risāla*, S. 75 f. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 130 ff.). Huğwirī stellt *mukāšafa* und *muḥāḍara* gegenüber, wobei letzterer mit „Nachdenken“ (*tafakkur*), ersterer mit „Verwirrung“ (*taḥaiyur*) einhergehe. *Kašf*, S. 874 ff. (Nicholson, S. 373 f.).
- 126 Vgl. Q 20:39.
- 127 Vgl. Q 37:142.

- 128 Der Vers soll von Imru' u l-Qais stammen. al-Bāqillānī, *I'ğāz al-Qur'ān*, S. 140.
- 129 Vgl. dazu 'Awārif, S. 305 f. (Gramlich, *Gaben*, S. 412 f.). Suhrawardī ordnet die Geduld dort der Umkehr unter und sieht sie gleichzeitig als Voraussetzung für die *muğāhada*. Vgl. zu *ṣabr* auch: Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 31, *Ṣad Maidān*, 7, S. 106-109. Sarrāğ stimmt weiterhin mit der Reihenfolge Suhrawardīs überein. Čabr ist bei ihm der fünfte Standplatz. *Al-Luma'*, S. 49 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 96 f.). Bei al-Makkī ist dies die zweite der „Stufen der Gewissheit“, *Qūt al-Qulūb*, 1. Bd., S. 342 ff. Vgl. Qušairī, *Risāla*, S. 183 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 263 ff.).
- 130 Wohl gemeint im Sinne von „schweigen“.
- 131 Vgl. zu dem Begriff: *Luma'*, S. 347 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 484 f.).
- 132 Zum Begriff der Prüfung (*imtiḥān*) im mystischen Sinne vgl. as-Sarrāğ, *Luma'*, S. 371 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 508). Demzufolge kann sie als Strafe fungieren, aber auch die Möglichkeit der Läuterung und somit der Erlangung eines höheren Ranges bedeuten.
- 133 Q 52:48.
- 134 Verse des Abū Šaiṣ. *Ağānī* 16:540, vgl. as-Suhrawardī, *Ādāb al-Murīdīn*, S. 78.
- 135 Vgl. dazu *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 87, S. 250 ff. Der Begriff wird meist gemeinsam mit dem zugehörigen Antonym *ṣaḥw* behandelt, das im vorliegenden Text aber erst in 21 erscheint. Vgl. zu dem Konzept *Luma'*, S. 340 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 478). Dort werden die beiden Zustände als stärkere Formen von Abwesenheit und Anwesenheit (*ğaiba wa ḥuḏūr*) beschrieben. Vgl. ferner Qušairī, *Risāla*, S. 71 f. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 125 ff.). Huğwirī sieht den Rausch (*sukr*) kritisch, denn er verhindere, die Dinge „so zu sehen wie sie sind.“ Jedenfalls bedeute „für den Berauschten die Ernüchterung Vervollkommnung.“ *Kašf*, S. 230 ff. (Nicholson, S. 184 ff.).
- 136 Vgl. Q 81:18.
- 137 Für die Worte *tazallu' al-ğurḥ* (bzw. laut S: *tarabbu'*) konnte ich keine Bedeutung finden.
- 138 Q 12:32.
- 139 Im Gegensatz zu 15, wo der Begriff *infiṣāl* im Sinne der Trennung von Gott mit negativen Konnotationen behaftet ist, wird hier die notwendige Absage an alle Trennung von Gott beschrieben. Vgl. zu *infiṣāl* im letzteren Sinne Anṣārī: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 90, S. 255 f.
- 140 Der erste der beiden Verse stammt von Uqaišir. *Al-Ağānī* 11:173. Der zweite Vers ist dort aber nicht genannt.
- 141 Gemeint ist, dass er im Zustand des Rausches nicht mehr erkennt, was enthüllt werden darf und was gemäß der Arkandisziplin der Sufis unbedingt verborgen bleiben muss.

- 142 Ein Vers des Mālik ibn Asmā', Ibn 'Asākir, *Tārīḥ Dimašq*, 56:350.
 143 Suhrawardī nimmt auf einen in zahlreichen Varianten überlieferten Hadīṭ Bezug:

لا يزال العبد يتقرب إلى بالتوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه و بصره و
 لسانه و يده ورجله، في يسمع وبي يبصر وبي ينطق و بي يبطش و بي يسعى.
 [و في رواية:] و بي يمشي.

Lāhḡī, *Šarḥ-i Gulšan-i Rāz*, S. 98; vgl. auch *Miršād al-'Ibād*, S. 98.

- 144 Vgl. dazu 'Awārif, S. 307 (Gramlich, *Gaben*, S. 414 f.); *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 27, S. 93, *Šad Maidān*, 21. Qušairī führt zur Erklärung hauptsächlich Anekdoten und Zitate Heiliger an: *Risāla*, S. 162-173 (Gramlich, *Send-schreiben*, S. 236-249, weicht deutlich von der hier benutzten arab. Textausgabe ab). Bei al-Makkī ist Gottvertrauen die siebte der „Stufen der Gewissheit“. *Qūt al-Qulūb*, 2:3-63. Bei Sarrāḡ ist es der sechste Standplatz, weiterhin in Übereinstimmung mit Suhrawardīs Reihenfolge. *Al-Luma'*, S. 451 ff. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 98 f.). Übereinstimmend wird beschrieben, dass das Gottvertrauen auf verschiedenen Stufen für verschiedene Klassen von Suchern verwirklicht werde: Die Masse ('*awāmm*), die Elite (*ḥawāṣṣ*) und die Elite der Elite (*ḥawāṣṣ al-ḥawāṣṣ*). (Eine ähnliche Einteilung in Stufen findet sich, vor allem bei Anšārī, auch bei anderen Standplätzen.) Inhaltlich laufen die jeweiligen Ausführungen auf völlige Loslösung vom eigenen Ich und die Aufgabe von Hoffnung und Furcht hinaus, indem erkannt wird, dass man sich dem Willen Gottes zu unterwerfen hat. – *Tawakkul* weist große Gemeinsamkeiten z.B. zu *riḍā'* und zu *taslīm* auf. Der Begriff ist ein weiteres Beispiel dafür, dass die Mystiker sich zwar weitgehend der gleichen Begriffe bedienen, diese aber nicht immer zwangsläufig übereinstimmend verwenden. In Anšārīs *Manāzil* steht *tawakkul* eng mit den drei darauf folgenden Standplätzen Überlassen (*tafwīḍ*), inniges Vertrauen (*ṭiqa*) und Unterwerfung (*taslīm*) in Zusammenhang. Reinert hat eine ausführliche Monographie zu diesem Konzept verfasst: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*.
- 145 Die Übersetzung dieser Stelle bereitet erhebliche Probleme, zumal der Text aller drei Handschriften voneinander abweicht. Die einfachste Lösung bietet der ansonsten unzuverlässigste Text **W**. *badīyan* als Gegenbegriff zu *ḥaḡīyan* passt gut. Möglicherweise ist diese Lesart aber gerade deshalb entstanden. Für die Lesart von **M** (*nadīyan*) gibt es zwei mögliche Erklärungen. Der Begriff *nadīy al-kaff* „freigebig“. Außerdem gibt es dafür laut Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, die Bedeutung „Zusammenkunft, Beisammensein“. Für die Lesart von **S** (*barīyan*) ließen sich ebenfalls in den Kontext passende Erklärungen finden. So schaut der Sucher nun, völlig frei von Gedanken an anderes, auf die Güte Gottes. Welche Lesart hier die richtige ist, lässt sich vermutlich erst durch Einsicht weiterer Manuskripte entscheiden.

- 146 Oder als *terminus technicus* aufgefasst: „der Augenblicke“, von Gramlich als „Nu“ übersetzt.
- 147 Vgl. auch 6. In 'Awārif al-Ma'ārif bezeichnet Suhrawardī *murāqaba* als Erfordernis der Umkehr (*tauba*). S. 305, 307 (Gramlich, *Gaben*, S. 410 f.). Gramlich übersetzt *murāqaba* dort als „Gott-vor-Augen-haben“. Bei Anṣārī ist *murāqaba* ein eigener Standplatz: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 22 bzw. *Ṣad Maidān*, 53, S. 82 f. Vgl. ferner Quṣairī, *Risāla*, S. 189 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 271 ff.); Sarrāğ, *Luma'*, S. 54 ff. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 105 f.).
- 148 Zu den Einfällen (*ḥawātir*) vgl. 'Awārif, S. 295 ff. (Gramlich, *Gaben*, S. 395 ff.), Quṣairī, *Risāla*, S. 83 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 140 ff.).
- 149 Q 13:8.
- 150 Vgl. dazu *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 88, S. 252 f.
- 151 Vgl. zu *qurb* auch Suhrawardīs Ausführungen in 'Awārif al-Ma'ārif, S. 325 (Gramlich, *Gaben*, S. 440 f.). Vgl. auch Quṣairī, *Risāla*, S. 80 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 135 ff.). Dort wird der Begriff zusammen mit seinem Antonym *bu'd* behandelt. Sarrāğ, *Luma'*, S. 56 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 107 f.). Zum Gedanken der Gottesnähe bzw. Gottesferne allg. vgl. Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 264 ff.
- 152 Es handelt sich hier um einen Ḥadīṭ, der in dieser Form nicht in den kanonischen Werken zu finden ist. Ähnliche Berichte stehen aber bei Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* I, S. 368. Für weitere Belegstellen vgl. Wensinck, *Concordance* IV, S. 539. Chittick verweist auf einen Kommentar Ibn al-'Arabīs zu diesem Prophetenwort. *Knowledge*, S. 391, n23.
- 153 Vgl. auch 9. Bei Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 80, *Ṣad Maidān*, 56, S. 232 ff.
- 154 Q 53:17.
- 155 Die ersten beiden Halbverse sind auch, ohne Angabe des Autors, in *Mirṣād al-'Ibād*, S. 102, zitiert.
- 156 *At-Taḍkira al-Ḥamdūniya* (6:98) verzeichnet die ersten beiden Verse ohne Angabe des Autors.
- 157 Wörtl.: „Der Vollmond legte sich schlafen.“ Gewöhnlich wird er als eilend dargestellt, da er vor dem anbrechenden Morgen flieht. Vgl. Lane, *Dictionary*, Art. *Badr*.
- 158 Die Verse sollen von Ṣarī' aḍ-Ḍawānī stammen (*Al-Mausū'a aš-ši'rīya*).
- 159 Vom Sinn her auch: Hingabe, willige Unterwerfung. Vgl. zu diesem wichtigen und komplexen Begriff z.B. Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 32, *Ṣad Maidān*, 23, S. 109 ff. Bei al-Makkī ist dies die achte der „Stufen der Gewissheit“, *Qūt al-Qulūb*, 2. Bd., S. 63-82, bei Sarrāğ der siebte und letzte Standplatz. *Al-Luma'*, S. 53 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 100 f.); Quṣairī, *Risāla*, S. 192 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 275 ff.). Dieser Begriff überschneidet sich mitunter mit *ṣabr*, wenn er in dem Sinne von bereitwilligem Ergeben in das Schicksal z.B. *Kaṣf*, S. 219 ff. (Nicholson,

- S. 177 ff.) oder wenn *ṣabr* im Sinne von „erdulden“ z.B. Quṣairī, *Risāla*, S. 183 (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 263) gebraucht wird.
- 160 Q 2:131.
- 161 Die Wurzel k-l-m (*kaluma*) kann auch „verletzen“ bedeuten. Diese Bedeutung scheint allerdings für den V. Stamm nicht belegt.
- 162 Der Dank (*ṣukr*), bei Suhrawardī nicht gesondert aufgeführt, ist z. B. bei al-Makkī die dritte „Stufe der Gewissheit“, *Qūt al-Qulūb*, 1. Bd., S. 359 ff. Bei Anṣārī folgt *ṣukr* direkt auf *riḍā'*, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 33, S. 121 ff. (in *Ṣad Maidān* nicht gesondert aufgeführt); Quṣairī, *Risāla*, S. 173 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 250 ff.).
- 163 Auch Anṣārī nennt dies als eigenen Zustand. *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 68, S. 202-206.
- 164 Q 26:225.
- 165 Vgl. dazu *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 86, *Ṣad Maidān*, 85, S. 249 f. Auch dort wird in diesem Zusammenhang der Vergleich zum Ablegen von Kleidern gezogen. Das Antonym ist gewöhnlich *qabḍ*, nicht wie hier *ḍabt*. So auch Suhrawardī in seiner Schrift 'Awārif, S. 327 ff. (Gramlich, *Gaben*, S. 443 ff.). Vgl. auch *Luma'*, S. 343 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 481 f.); Quṣairī, *Risāla*, S. 58 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 111 ff.). Beide Begriffe stehen bei den genannten Autoren jeweils in engem Zusammenhang mit Hoffnung und Furcht (*raǧā' wa ḥauf*). Vgl. zu *qabḍ* und *baṣṭ* ferner: Huǧwirī, *Kaṣf*, S. 488 ff. (Nicholson, S. 374 ff.).
- 166 In *Manāzil as-Sā'irīn* erscheint dieser Begriff nicht, allerdings – ebenfalls in direktem Zusammenhang mit *baṣṭ* – der in diesem Fall wohl bedeutungsgleiche *terminus qabḍ*: Bāb 85, S. 247 f.
- 167 Zu *taḥallī* vgl. *Luma'*, S. 362 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 500).
- 168 Zu *mu'āyana* vgl. Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 83, *Ṣad Maidān*, 98, S. 240-3.
- 169 Verse des Šarīf ar-Raḍī (*Al-Mausū'a aš-ši'rīya*).
- 170 Keine Entsprechung in *Manāzil as-Sā'irīn* und *Ṣad Maidān*.
- 171 Q 3:158. Die beiden Verse lauten vollständig: „(157) Und wahrlich, so ihr auf dem Pfade Gotte getötet werdet oder sterbt, Gottes Vergebung und Barmherzigkeit ist besser als alles, was ihr anhäuft. (158) Und wenn ihr sterbt oder getötet werdet, werdet ihr vor Gott versammelt.“
- 172 Q 3:157. Hier weichen alle drei Handschriften voneinander ab. **W** zitiert beide angegebenen Stellen, **S** nur die erste, setzt sie aber weiter fort, wenn auch fehlerhaft. **M** zitiert nur den zweiten Vers.
- 173 Zu diesem Begriff: *Luma'*, S. 364 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 501). Er bezeichnet gewöhnlich die Anfangslosigkeit bzw. Urewigkeit, während *abad* die Endlosigkeit beschreibt.
- 174 Auch zitiert bei Quṣairī, *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā*, S. 174.

- 175 Bei diesem Satz handelt es sich vermutlich um ein Zitat, für das aber keine Quelle gefunden werden konnte.
- 176 Ein Vers des Šibli, der in seinem Diwan mit einer kleinen Variante zitiert wird. *Diwan*, S. 130. Vgl. auch as-Sarrāğ, *Luma'*, S. 361 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 498).
- 177 Die Liebe zu Gott, für die es zahlreiche weitere Bezeichnungen gibt, ist das zentrale Motiv der Mystik. Vgl. ausführlich Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 297-306. Anšārī zählt *maḥabba* in *Manāzil as-Sā'irīn* als ersten der Zustände auf und als Beginn des Entwerdens. (Bāb 61). Letzteres ist mit der hier gemachten Auffassung Suhrawardīs identisch. Auch in dessen *'Awārif al-Ma'ārif*, S. 319 (Gramlich, *Gaben*, S. 430 f.) ist *maḥabba* der erste der Zustände, den er im diesbezüglichen Kapitel beschreibt. In Anšārīs *Ṣad Maidān* wird sie am Ende der Abhandlung als alle anderen Standplätze überragend bezeichnet, S. 183-89. Bei al-Makkī ist *maḥabba* die neunte und letzte der „Stufen der Gewissheit“. *Qūt al-Qulūb*, 2. Bd., S. 72-137. Vgl. zu diesem wichtigen Begriff ferner as-Sarrāğ, *Luma'*, S. 57 ff. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 109 ff.); Qušairī, *Risāla*, S. 317 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 438 ff.); Huğwirī, *Kašf*, S. 392 ff. (Nicholson, S. 304 ff.).
- 178 Zu *ğam'*, einem wichtigen mystischen Begriff, der das Erlangen einer hohen Stufe auf dem Pfad bezeichnen kann, vgl. Anšārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 99, *Ṣad Maidān*, 59, S. 281ff.
- 179 Q 5:54.
- 180 Beide Ausdrücke stammen aus dem Koran (28:30; 20:12; 79:16), wo sie in Zusammenhang mit der Berufung Mose und seiner Begegnung mit Gott stehen. Diese bereits im Alten Testament geschilderte Theophanie auf dem Berg Sinai spielte in der Mystik immer eine große Rolle, da Moses dort Gott selbst gesehen und mit ihm gesprochen haben soll. Darum wird er im islamischen Kulturkreis als *al-Kalīm* bezeichnet.
- 181 *Tafriqa* ist das Gegenteil zum ebenfalls in diesem Abschnitt verwendeten *ğam'* und bezeichnet die Unterscheidung, die der Mensch zwischen seinem eigenen Wesen und dem Gottes macht. Der Sucher soll erkennen, dass seine Existenz Täuschung ist und in Wahrheit nur Gott in ihm existiert. Vgl. zu diesem Konzept Horten, *Indische Strömungen*, S. 133; Gramlich, *Derwischorden*, 2. Bd., S. 106 (A1031). Eine ähnliche Erklärung zu diesem Begriffspaar gibt Suhrawardī in den *'Awārif*, S. 330 f. (Gramlich, *Gaben*, S. 449 f.). Vgl. ferner as-Sarrāğ, *Luma'*, S. 212 f., 329 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 339, 437); Qušairī, *Risāla*, S. 64 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 118 ff.); Huğwirī, *Kašf*, S. 234 ff. (Nicholson, S. 252 ff.).
- 182 Diese Verse werden Šibli zugeschrieben. *Diwan*, S. 122. Vgl. auch as-Sarrāğ, *Luma'*, S. 366 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 503). Der Geliebte wird hier mit der *Ka'ba* verglichen. Die Pilgerreise zum „Haus Gottes“ wird von Sufis als Symbol für den spirituellen Weg zu Gott aufgefasst.

- 183 Bei **W** heißt es „verbrennt“, bei **S** wurde diese Variante ebenfalls am Rand der Seite vermerkt.
- 184 Auch **25**, wo allerdings vom Eifer Gottes die Rede zu sein scheint, während hier der Sucher gemeint ist. *Ġaira* wird bei Anṣārī als Standplatz aufgezählt: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 62, *Ṣad Maidān*, 58, S. 190 ff.
- 185 Vgl. dazu und zum verwandten Begriff *taḥaiyur*: *Luma'*, S. 345 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 483).
- 186 Q 12:87.
- 187 Q 12:85.
- 188 Der zugrunde liegende Begriff ist *dīkr* und erscheint auch an anderen Stellen im Text. Er verfügt über ein breites Bedeutungsspektrum. So bezeichnet er beispielsweise bestimmte Mantra-ähnliche Rezitationsrituale, mit denen sich Sufis in Trance versetzen. *Dīkr* kann aber auch eine innere Haltung bezeichnen, so z.B. das ausschließliche Denken an Gott und das Vergessen des Selbst. Man spricht daher von dem „Gedenken der Zunge“ und dem „des Herzens“, von denen das letztere als bedeutsamer gilt. Quṣairī, *Risāla*, S. 221 (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 313). In Anṣārīs Spätwerk ist *dīkr* der 47. Standplatz. *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 47, S. 148. Vgl. zu diesem Begriff auch: *Luma'*, S. 219 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 337 f.); Quṣairī, *Risāla*, S. 221 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 313 ff.).
- 189 Q 12:84.
- 190 Zu *ittiṣāl* vgl. 'Awārīf, S. 326 f. (Gramlich, *Gaben*, S. 442 f.); Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 89, *Ṣad Maidān*, 27, S. 253 ff.
- 191 Q 12:83.
- 192 Q 12:96.
- 193 Q 12:94.
- 194 Bei Anṣārī wird *dahṣ* als eigener Zustand des Suchers genannt: Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 67, *Ṣad Maidān*, 96, S. 200 ff. Zur Untermauerung zitiert er dort den gleichen Koranvers wie Suhrawardī. Vgl. *Luma'*, S. 345 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 482 f.).
- 195 Q 12:31.
- 196 Q 12:100.
- 197 Der Vers wird mit einigen Abweichungen dem Sarī as-Saqāṭī zugeschrieben. *Tārīḥ Madīna Dimašq* 20:195.
- 198 Der Begriff *tauḥīd*, gewöhnlich als Bezeichnung des streng monotheistischen Glaubensbekenntnisses aufgefasst, wird von der Mystik meist anders verwendet. Die absolute Einheit Gottes mündet in die Leugnung aller anderen Existenzen und somit in Monismus bzw. Pantheismus. Er bezeichnet aber auch die Vereinigung des Suchers mit Gott, bei der sein Wesen ganz im Göttlichen aufgeht und dadurch mit ihm eins wird. Anṣārī sieht in seinen späteren Werken *tauḥīd* ebenfalls wie Suhrawardī als Ziel bzw. Ende des Pfades an. Vgl. zu *tauḥīd*: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb

- 100, *Ṣad Maidān*, 69, S. 285-296; Quṣairī, *Risāla*, S. 298 ff. (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 410 ff.).
- 199 Vgl. Q 76:21. Von Ġāmī wird ebenfalls der Vergleich zu einem im Koran erwähnten Paradiesestrunke gezogen: *Nafaḥāt al-uns*, S. 18.
- 200 Der Thron Gottes ist Bestandteil der Beschreibungen von Muḥammads Himmelfahrt (*mi'rāğ*). Diese findet sich in vielerlei Versionen in der islamischen Literatur und ist eines der beliebtesten Motive der Mythologie. Oft wurde es dabei auch für politische oder ideologische Zwecke eingesetzt. In schiitischer Literatur beispielsweise heißt es, Muḥammad habe die Namen der zwölf rechtgeleiteten Imame bereits auf den Beinen von Gottes Thron gelesen. Für die Sufis ist die *mi'rāğ* eine weitere Metapher für den Weg zu Gott. Für die hier von Suhrawardī angeführte Überlieferung habe ich keine Quelle finden können.
- 201 Der zugrunde liegende Begriff ist hier *tağrīd*. Vgl. dazu Anṣārī: *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 97, *Ṣad Maidān*, 14, S. 276 ff.; *Luma'*, S. 348 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 486 f.).
- 202 Vgl. Ġāmī, *Nafaḥāt al-uns*, S. 17 ff.
- 203 Vgl. dazu den bereits unter 21 zitierten Ausspruch Ġunaid's:
التوحيد معنى يضمحل فيه الرسوم و يندرج فيه المعلوم و يكون الله كما لم يزل
- 204 Q 6:91.
- 205 Nur in der Handschrift S sind noch die Worte angehängt: „... und so erreicht es den ‚Sitz der Wahrheit‘ [Q 54:55].“
- 206 Dieser Vers wird mit leichten Abweichungen auch zitiert in *Futūḥāt* 2:325. Er soll von Abū l-Ḥakam ibn Ġalandū al-Iṣḫānī stammen. Yāqūt, *Mu'ğam al-udabā'*, 3:1194.
- 207 Bei Ġāmī finden sich die Stufen *īmānī*, *'ilmī*, *ḥālī* und *ilāhī*. *Nafaḥāt al-uns* S. 17 ff.
- 208 Bei Ġāmī wird dies als *tauḥīd īmānī* bezeichnet und ist seiner Meinung nach allen Muslims gemeinsam, während die weiteren Stufen nur den Sufis vorbehalten bleiben. *Nafaḥāt al-uns*, S. 17.
- 209 Ein bekannter kanonischer Ḥadīṭ, vgl. Wensinck, *Concordance*, Bd. I, S. 99, vgl. auch al-Iṣḫānī, *Ḥilyat al-auliya'* 2:159, 3:25, 306, 4:22.
- 210 Q 47:19.
- 211 Vgl. zu *wuğūd* in diesem Sinne Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn*, Bāb 96, S. 273 f.
- 212 Q 6:91.
- 213 Q 3:18.
- 214 Laut Ġāmī wird sie aus *murāqaba* geboren. *Nafaḥāt al-uns*, S. 18.
- 215 D.h. der sich nach außen zur Einheit bekennt. Er ist auf der Stufe des *tauḥīd iqrārī*.
- 216 Ein Ausspruch, der von einigen Autoren als Ḥadīṭ bezeichnet wird. Vgl. dazu Furūzānfar, *Aḥādīṭ-i Maṭnawī*, S. 121.
- 217 Vgl. dazu Quṣairī, *Risāla*, S. 317 (Gramlich, *Sendschreiben*, S. 436), wo ein

- solcher Ausspruch dem Yaḥyā ibn Mu'āḍ zugeschrieben wird. Vgl. auch *Luma'*, S. 356 (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 494).
- 218 Das Motiv der Eifersucht Gottes nimmt u.a. bei Ibn al-'Arabī breiten Raum ein. Vgl. dazu Chittick, *Knowledge*, S. 388 n25. Vgl. auch Gramlich, *Schlaglichter*, S. 346.
- 219 Ein nicht-kanonischer Ḥadīṭ, zitiert bei Furūzānfar, *Aḥādīṭ*, S. 181, Übersetzung bei Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 287. Eine Variante steht bei Ḥuḡwirī, *Kašf al-Maḥḡūb*, S. 70. Dort heißt es: „Meine Heiligen sind unter meinem Gewand (*qabā'ī*).“
- 220 Diese Stelle ist in allen drei Handschriften unklar. **M** weicht deutlich ab, ergibt aber auch keinen eindeutigen Sinn, zumal seine Version ebenfalls nicht fehlerfrei abgeschrieben zu sein scheint, sondern offenkundig eine Dittographie vorliegt (Wiederholung von *nufūd al-qadar*...). Die Lesart von **S** ist hingegen länger. Gemeint ist vermutlich, dass Gott sich, um seinen Diener zu trösten, von der Höhe der Erhabenheit und Unzugänglichkeit auf die Ebene menschlicher Eigenschaften begibt, um ihn Seine Nähe und Gunst spüren zu lassen.
- 221 Laut einem Ḥadīṭ sind dies Worte, die Gott am Jüngsten Tag zu den Menschen sprechen wird. Vgl. Furūzānfar, *Aḥādīṭ*, S. 198.
- 222 Q 8:17.
- 223 Dieser Spruch wird mit verschiedenen Abweichungen überliefert in ad-Dārimī, *Sunan*, 36:16; Ḥuḡwirī, *Kašf al-Maḥḡūb*, S. 268, 393. Vgl. Wensinck, *Concordance I*, S. 170. Auch der schiitische Autor Ibn Bābūya zitiert eine Version in seiner Widerlegung der Anthropomorphisten. Dort werden die Worte dem Sechsten Imam Ġa'far aṣ-Ṣādiq zugeschrieben, der sie allerdings auch schon aus unbekannter Quelle zitiert. *Kitāb at-Tauḥīd*, S. 169. Derselbe Autor führt an anderer Stelle eine weitere Variante an, der er sogar einen *isnād* voranstellt. Dieser führt die Worte „über Anas [ibn Mālik], von Hišām, vom Propheten, von Gabriel“ schließlich auf Gott zurück. S. 399.
- 224 Das „Erfahren“ steht über dem bloßen Wissen, wenngleich letzteres zumindest in den ersten Stadien des Weges für unabdingbar erachtet wird.
- 225 Dieser al-Ġunaid zugeschriebene Vers wird von Quṣairī (S. 94) zitiert. Übersetzung aus Gramlich, *Sendschreiben*, S. 111.
- 226 Zu diesem Begriff vgl. *Luma'*, S. 372 f. (Gramlich, *Schlaglichter*, S. 510); Ḥuḡwirī, *Kašf*, S. 506 (Nicholson, S. 390 f.).
- 227 Wörtlich übersetzt lautet der Satz: „Gott der Erhabene sei dein erster und letzter Gedanke, das Innere deines Gedenkens und dessen Äußeres.“
- 228 Vgl. Q 53:7, wo von einer Vision Muḥammads berichtet wird, deren Deutung umstritten ist. Sie wird von Mystikern unter anderem als Begegnung des Propheten mit Gott erklärt.

- 229 Hier wird einmal mehr deutlich, dass Suhrawardī dem Konzept von der „Einheit der Schau“ den Vorzug vor dem der „Einheit des Seins“ gibt. Nicht Gott selbst soll der Sucher sehen, sondern vielmehr in allen Dingen die Spuren Seines Wirkens erkennen und so zu Ihm finden.
- 230 Ein Vers, der Abū l-'Atāhiya zugeschrieben und in mystischen Werken sehr oft angeführt wird. Vgl. Ḥuǧwirī, *Kašf*, S. 361; As-Sarrāǧ, *Luma'*, S. 33, 339 (Übersetzung bei Gramlich, *Schlaglichter*, S. 71, 476).
- 231 Es ist mir nicht gelungen, eine sinnvolle Erklärung für das letzte Glied der Aufzählung zu finden. Vorausgesetzt, es heißt tatsächlich „*muttaṣilun li- [!] ṭuruqihī*“, dann ließe sich das zwar wörtlich als „sich ihren Wegen anschließend“ übersetzen, dies scheint aber im Kontext keinen Sinn zu ergeben.
- 232 Vermutlich handelt es sich bei dem Satz um ein Zitat oder eine Anspielung auf ein solches. Weder Syntax noch Bedeutung des Satzes haben sich mir erschlossen.
- 233 Diese Sätze sind mir unverständlich geblieben. Evtl. handelt es sich um Anspielungen oder Zitate, deren Sinn sich hier nicht erkennen lässt.
- 234 Vgl. dazu Anmerkung zu 13.
- 235 Q 35:10.

V. Anhang

Literatur

- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād: *Al-Mu ḡam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, 4. Aufl., Beirut 1414/1994 "
- Addas, Claude: *The Quest for the Red Sulphur*, engl. Übers. v. P. Kingsley, Cambridge 1993
- Ahlwardt, Wilhelm: *Die Handschriftlichen Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 3. Bd., Berlin 1891
- Algar, Hamed: *The Path of God's Bondsmen*, New York 1982, engl. Übers. von Rāzī, *Mirṣād al- 'Ibād*
- 'Alī ibn Abī Ṭālib: *Dīwān Imām 'Alī*, Qom 1369/1990
- 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn: *Manṭiq aṭ-ṭair. Maqāmāt-i Ṭuyūr*, Ed. Saiyid Ṣādiq Gauhariyān, Teheran, 1374/1995
- Bāqillānī: *I ḡāz al-Qur'ān*, Beirut 1422/2002
- Baššār ibn Burd: *Dīwān*, Ed. Muḥammad Badru d-Dīn al-'Alawī, Beirut o. J.
- Blau, Joshua: *A Grammar of Christian Arabic*, Louvain 1966
- Braune, W.: 'Abd al-Kādir al-Djīlī, in: *New Encyclopedia of Islam* Bd. I., S. 69f.
- Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur (GAL)*, 2. Band, Leiden 1949 (2. Auflage), 2. Supplementband, Leiden 1938
- Bruijn, J. T. P.: *Persian Sufi Poetry - an Introduction to the Mystical Use of Classical Poems*, Richmond Surrey 1997
- Chittick, William: *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989
- Dabashi, Hamid: *Ayn al-Qudat al-Hamadani*, in: Nasr, S. Hossein und Leaman, Oliver (Ed.) *History of Islamic Philosophy*, London 1996, S. 374-433
- Encyclopedia of Islam - New Edition (EI²)*, Leiden 1960

- Ernst, Carl: *Ruzbihan Baqli – Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond Surrey 1996
- Farhādī, 'Abdu l-Ġafūr Rawān: *Abdu'llah Ansari of Herat: An Early Sufi-Master (1006-1089 C. E.)*, Richmond Surrey 1996
- *Tarġumih wa matn-i Manāzil as-Sā'irīn ilā l Ḥaqq, 'Ilal al-Maḡāmāt wa Ṣad Maidān. Bi hamrāh-i Šarḥ-i Kitāb az rū-yi Āṭār-i Pīr-i Hirāt*, Teheran 1383/2004
- Fischer, Wolfdietrich: *Grammatik des klassischen Arabisch*, 2. Aufl., Wiesbaden 1987
- Freimark, Peter: *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*, Münster 1967
- Furūzānfar, Badi' az-Zamān: *Aḥādīṭ wa Qiṣaṣ-i Maṭnawī*, Ed. Ḥusain Dāwūdī, Teheran 1376/1997
- *Tarġumih-yi Risālih-yi Quṣairīyah*, Teheran 1340/1961
- Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad: *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Beirut 1417/1996
- *Maġmū'ā Rasā'il al-Imām al-Ġazālī*, Beirut 1416/1995
- Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden Bd. 1 (1965) und 2 (1976)
- Ü: Abu Ḥafṣ 'Umar as-Suhrawardī: *Die Gaben der Erkenntnisse*, Freiburg 1978
- Ü: Makkī, al-: *Die Nahrung der Herzen*, Wiesbaden 1995
- Ü: Quṣairī, al-: *Das Sendschreiben al-Quṣairīs über das Sufitum*, Wiesbaden 1989
- Ü: Sarrāġ, Abū Naṣr as-: *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart 1990
- Ḥallāġ, Maṣūn: *Dīwān al- Ḥallāġ*, 2. Aufl., Beirut 2003
- Hartmann, Angelika: *An-Nāṣir li-dīn Allāh (1180-1225)*, Berlin 1975
- *Bemerkungen zu Handschriften 'Umar as-Suhrawardīs*, in: *Der Islam* 60 (1983), S. 112-42
- *Kosmogonie und Seelenlehre bei 'Umar as-Suhrawardī*, in: *Gedenkschrift W. Reuschel, hrsg. v. D. Bellmann*, Stuttgart 1994, S. 135-156
- *Al-Suhrawardī*, in *New Encyclopedia of Islam*, S. 778-82
- *Sur l'édition d'un texte arabe médiéval*, in: *Der Islam* 62 (1985), S. 71-97
- Henning, Max: Ü: *Der Koran*, Stuttgart 1991
- Horten, Max: *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Bd. II, Heidelberg 1928

- Huǧwirī, Abū l Ḥasan 'Alī: *Kaṣf al-Maḥǧūb*, Leningrad 1344 (1926)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī ad-Dīn: *al-Futūḥāt al-Makkīya*, 4 Bände, Beirut o. J.
— *Muḥāḍarat al-abrār wa musāmarat al-aḥyār*, Beirut 1422/2001
- Ibn 'Asākir: *Tārīḥ Madīna Dimašq*, Beirut 1415/1994
- Ibn Ḥamdūn, Muḥammad ibn Ḥasan: *at-Taḍkirat al-Ḥamdūniya*, Beirut 1417/1996
- Ibn Manzūr: *Lisān al- 'Arab*, 7 Bände, Beirut 1997
- Iṣfahānī, Abū l-Faraǧ: *Al-Aǧānī*, Beirut 1415/1994
- Iṣfahānī, Abū Nu'aim al-: *Ḥilyat al-Auliya' wa ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, Kairo (?) 1351-57/1932-38
- Iṣfahānī, Rāǧib al-: *Muḥāḍarāt al-udabā' wa muḥāwarāt aš-šu 'arā' wa l-bulaǧā'*, Beirut 1420/1999
- Kāšānī, Faiḍ: *Kalimāt Maknūna min ulūm ahl al-ḥikma wa l-ma 'rifā*, Teheran 1360/1940
- Katouzian, Homa: *Sufism in Sa 'dī and Sa 'dī on Sufism*, in: L. Lewisohn (Ed.): *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, S. 191-201
- Lāhīǧī, Šams ad-Dīn Muḥammad: *Mafātīḥ al-I ḡāz fī šarḥ-i Gulšan-i Rāz*, 2. Aufl., Teheran 1374
- Lane, Edward William: *An Arabic-English Lexicon*, 8 Bände, Beirut o.D.
- Loebenstein, Helene: *Katalog der arabischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek. Neuerwerbungen 1868-1968 - Teil 1*, Wien 1970
- Makkī, Abū Ṭālib al-: *Qūt al-Qulūb* (Ed. Yāsīl 'Aiyūn as-Sūd), 2. Bd., Beirut 1997
- Milson, Menahem: *A Sufi Role for Novices, Kitab adab al-muridin of Abu al-Najīb al-Suhrawardī*, introduction and abridged translation, Cambridge 1975
- Muḥāsibī, al-Ḥārīṭ al-: *Ar-Ri āya li-ḥuqūq Allāh* (Bagdad o.J.),
- Paret, Rudi: *Ü: Der Koran*, Stuttgart 1979
- Plessner, M.: *Suhrawardī*, in: *New Encyclopedia of Islam* Vol. IX, S. 777
- Qairuwānī, Ibrāhīm ibn 'Alī: *Zahr al-Ādāb wa ṭamar al-abrār*, Beirut o.J.
- Qušairī: *ar-Risāla al-Qušairīya fī 'ilm at-taṣauwuf*, Beirut, o. J.
— *Šarḥ al-Asmā' al-ḥusnā*, Kairo 1466/2003
- Radtke: *Al-Ḥakīm at-Tirmiḍī - Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg 1980



- Rāzī, Nağm ad-Dīn: *Manārāt as-Sā'irīn ilā ḥaḍrat Allāh wa maqāmāt at-ṭā'irīn*, Beirut 2004
- *Mirṣād al-İbād*, (Ed. Muḥammad Amīn Riyāḥī) Teheran 1377/1998 (siehe auch: Algar, Hamed)
- Reinert, Benedikt: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin 1968
- Ritter, Helmut: *Autographs in Turkish Libraries*, in *Oriens* VI (1953), S. 63-90
- *Philologika IX.: Die vier Suhrawardis des Islam*, in *Der Islam* 24 (1938), S. 270-86 und 25 (1939), S. 35-86
- Rückert, Friedrich: *Saadi's Bostan aus dem Persischen übersetzt von Friedrich Rückert*, Osnabrück 1990 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1982)
- Sağgādī, Ğa'far: *Farhang-i Luğāt wa iṣṭilāḥāt wa ta'birāt-i ĩrfānī*, Teheran 1362/1983
- Sarrāğ, Abu Naşr: *Kitāb al-Luma' fī at-taṣauwuf*, Ed. Nicholson, London 1914
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt 1995
- Şiblī, Abū Bakr: *Dīwān*, Ed. Kāmil Muşṭafā aş-Şaibī, Baghdad 1386/1966
- Şirāzī, Şadru d-Dīn („Mollā Şadrā“): *Şarḥ al-Uşul min al-Kāfī*, Teheran 1366/1987
- Suhrawardī, Abu Ḥafş 'Umar: *'Awārif al-Ma'ārif*, in: *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, 5. Bd., Beirut 1996
- *Kaşf al-Faḍā'ih al-yūnānīya wa raşf an-naşā'ih al-īmānīya*, Ed. 'Ā'īşa Yūsuf al-Manā'ī, Kairo 1422/1999
- Suhrawardī, Abū Nağīb: *Ādāb al-Murīdīn*, Ed. Menahem Milson, Jerusalem 1972
- Sulamī, Abū 'Abd ar-Raḥmān: *Kitāb ṭabaqāt aş-Şūfīya*, Ed. Pedersen, Leiden 1960
- Taeschner, Franz: *Eine Schrift des Şihābaddīn Suhrawardīs über die Futūwa*, in: *Oriens* XV (1962), S. 277-280
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Ğarīr: *The History of al-Ṭabarī (Ta'riḫ al-rusul wa'l-mulūk) VIII - The Victory of Islam*, transl. and annotated by M. Fischbein, New York 1997
- Torrey, Charels: *The Commercial-Theological Terms in the Koran*, Leiden 1892



- Trimingham, J. Spencer: *The Sufi Orders of Islam*, Oxford 1971
- Vajda, G.: *Bal ām*, in *New Encyclopedia of Islam*, Bd. I, S. 984
- Wahrmund, Adolf: *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, 3. Ausgabe, Libanon 1974
- Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, 5. Auflage, Wiesbaden 1985
- Wensinck, Arent Jan: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden 1936-69
- Wright, William: *A Grammar of the Arabic Language* Vol. II, 3. Auflage, Cambridge 1967
- Yāqūt Ḥamawī: *Mu ḡam al-udabā'*, Beirut 1414/1993

CD-Rom

- Nūr ʾIrfān 2*, Islamic Computer Research Center, Qom
- Al-Mausū ʾa aš-Ši rīya*, United Arab Emirates Cultural Foundation, 2003

Glossar

[Die Zahlen beziehen sich auf die Abschnitte des arabischen Textes, fett gedruckt sind „Rastplätze“ und „Tränken“]

- Ādam 1, 3
aḥlāq 3
amān 13
amr 1, 4, 12, 18, 25
'aql, waṣīya
'aṭš 15
azal 1, 9, 20, 24
'azm 15
Bal'ām 1
bard 11, 21
barq 8, 11, 15, 25
baṣar 2
baṣṭ 23
Bāyezīd [al-Baṣṭāmī] 3
birr, waṣīya
bisāṭ al-uns 3
ḍabṭ 23
dahr 15, 16
dahša 25
ḍanb 2
ḍāt 16, 19
ḍauq 11
ḍikr 5, 14, 23, 25, waṣīya
dunyā 14, 20
faqr/ iftiqār 6, 13, 16
fanā' 2, 19, 24, 25
faraḥ 4, 18, 22
fikr 20, 25, waṣīya
ğadb 9
ğaib 5, 19, 24
ğaiba 2, 26
ğaira 24, 25
ğalāl 3, 19, 23
ğam' 25
ğamāl 3, 9, 19, 21, 23
ğaraq 17
ḥazīrat al-quḍs 3
haimān 13, 23
ḥaira 25
ḥalāṣ 8
ḥalq 3, 8, 12, 26
ḥaqq 4, 6, 8, 9, 12, 16, 19, 24, 26
ḥauf 3
ḥayā' 6
ḥidma (Einl.), 12
ḥiğāb 2, 11, 12, 26
ḥikma (Einl.), waṣīya
himma 12, 25, waṣīya
ḥukm 1, 4, 18, 20
ḥuṣū' 13
hūwīya, waṣīya
Iblīs 1
Ibrāhīm 1
ihlāṣ 13, waṣīya
iḥsān 6, 26
iḥtiyār 8, 14, 16, 20

- 'ilm 6, 8, 15, 17, 20, 21, 26, waṣīya
 — al-'ilm al-maknūn (Einl.)
 iltifāt 14, 17
 imān 4, 26
 ināba 13
 'ināya 1
 infiṣāl 15, 19
 inqitā' 12, 14, 15
 inzi'āğ 13
irāda/murīd, murād 3, 8, 15, 26
 iṣfāq 13
 islām 3, 22, 26
 ism/musammā 5, 16
 'iṣq 26
 iṣtilām 26
 ittiṣāl 25, 26
 i'tizāl 8
 'izza (Einl.), 3, 17, 24, 26, waṣīya
 kamāl 18, 21, 25
 karam/karāma, ikrām (Einl.), 3, 13
 kaṣf/mukāšafa 15, 17
 kibriyā' 24
 lāhūt, waṣīya
laḥz 9, 14
 liqā' 25
 luṭf 3, 9, 20
maḥabba/ḥubb, ḥabīb, maḥbūb
 1, 3, 9, 11, 13, 14, 15, 17, 18,
 21, 22, 25, 26
 malakūt, waṣīya
 malik 3, 26
 maqāmāt 3, 7
 ma'rifa 15, 16, 17, 26, waṣīya
 Ma'rūf al-Karḥī 3
 miḥna 11, 14, 18, 22
 mirāt 2, waṣīya
 mu'āyana 23
 muğāhada/iğtihād (Einl.), 4, 7, 8,
 13
 mukāšafa 17
 mu'min 3
 Mūsā 1
 murāqaba 6, 20
 mušāhada (Einl.), 7, 17, 26
 nafs 3, 4, 6, 7, 10, 13, 14, 15, 16, 18,
 19, 21, 22, waṣīya
 nağāt 13
 naẓar 20, 26, waṣīya
 nīya, 25, waṣīya
 nūr (Einl.), 17, 24, 26
 qabūl 13, 26
 qaḍā' 18, 26
 qadar 1, 8, 20, 22, 26
 qaiyūmīya/qiyām 6, 20, 24
 qalaq 9
 qalb 2, 5, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 17, 19,
 21, 22, 23, 24, 25, 26, waṣīya
 qurba 1, 9, 11, 13, 21, 25
 rafiq 14
 rağā' 3, 17
 rağba 13
 rauḥ 11, 15, 21, 25
riğā 1, 3, 13, 20, 22
 riyāda (Einl.)
 rusūm 17, 26
 ru'ya 5, 18, 26
ṣabr 18
ṣaḥw 21
 šahawāt 10, 11
 sair 8, 9, 13, 15, 25

šaiṭān 3
 sarmad 26
šauq/ištiyāq, muštāq 13, 15, 23
 šifāt 3, 16, 19
 sirr 13, 15, 17, 19, 24, 26
 — as-sirr al-mašūn (Einl.)
 šubuhāt 2
 šūfi 26
 šuhūd 2
sukr 19
 sukūn 8, 21, 26
 ṭabī'a 3
 tafriqa 25
 tağallī 3, 15, waṣīya
 tağarrud 14
 tağrīd 26
 tahdīb 7, 16
 ṭalab 8, 11, 13, 15, 25
talaf 24
 tamakkun (Einl.), 9, 21,
 ṭum'anīna 5, 22
 tamannī 12, 24
 taslīm 4, 8, 12
 taṭhīr al-qalb 3
 — an-nafs 12
tauba 10, 13, 17
tauḥīd 19, 23
tawakkul 19
 ṭiqa 5
 ulūhiya 26
 uns 3, 17, waṣīya
 uṣūl 3
 wādī 12, 13, 23, 25
 wafā 6
 wağd 15, 26
 walah 23
 walāya 1
wara' 12
 wuğūd 2, 15, 16, 24, 26
 wuṣūl/wiṣāl 2, 3, 10, 13, 15, 19, 21,
 25, 26
zuhd 14
 yaqza 17



الرّحيق المختوم
لذوى العقول و الفهوم

لشيخ الاسلام شهاب الدّين أبى حفص

عمر السّهروردىّ

(٥٣٩-٦٣٢ هـ .ق.)

بسم الله الرحمن الرحيم.^١

الحمد لله الذى سبق الأشياء وجوداً وعمّها كرمًا و جوداً، حمداً يرتضيه لنفسه و تقتضيه^٢
عزّة قدسه. و صلى الله على محمد خير الخلائق و أكبرهم فضيلةً و أقربهم الى الله وسيلةً.
وعلى آله و أصحابه انجم الدّين و أزواجه الطّاهرات أمّهات المؤمنين صلاةً دائمةً لا ينقطع^٣
مددها و لا ينقضى أمدها.

أمّا بعد: فإنّ بعض من قدمت لى صحبته و صحّت فيّ رغبته سألتنى أن أملى رموزاً من
العلم المكنون و السرّ المصون الذى هو نتيجة الخدمة و ثمرة الحكمة، لا يظفر به الآ
الغوّاصون في بحار المجاهدات و لا يسعد به الآ المصطفون بأنوار المشاهدات. إذ هو أسرارٌ
متمكّنة في القلوب لا تظهر إلّا بالرياضة، و أنوارٌ ملتزمةٌ للعيون^٤ لا يكشف الآ للقلوب
المرتاضة. فاهل الغرّة بالله^٥ لها منكرون و عنها مدبرون.

على ما أخبرنا به الحافظ أبو جعفر، أخبرنا أبو صالح أحمد بن عبد الملك، أخبرنا محمد بن
الحسين، أخبرنا حامد^٦ بن عبد الله الهروي، أخبرنا نصر بن محمد بن الحارث، أخبرنا عبد
السلام بن صالح، حدّثنا سفيان بن عيينة عن أبي جريج عن عطاء عن أبي هريرة - رضى

^١ و صلى الله على سيدنا محمد و آله و سلم و تمم بالخير + S، و به ثقتى + W:

^٢ يرتضيه S:

^٣ ينقطع - W:

^٤ ملتزمة S:

^٥ فى العيون S، W:

^٦ لا + W:

^٧ ابو حامد S:

[١٢٢]. و سخط على قوم فاستعملهم بعمل^{١٩} أهل السخط. ﴿كَرِهَ اللَّهُ إِبْعَاتَهُمْ

فَبَطَّطَهُمْ﴾^{٢٠} [سورة التوبة (٩) الآية ٤٦]. [من البسيط:]

كيف السبيل الى مرضاة من غضبا من غير جرم؟ و لا ندرى له سببا

أخبرنا الحداد، أخبرنا أبو نعيم، أخبرنا الحسن بن محمد بن كيسان، أخبرنا اسماعيل بن

اسحاق القاضي، أخبرنا اسراييل عن ابى اسحاق^{٢١} عن البراء - رضى الله عنه -^{٢٢} قال:

رأيت رسول الله - صلى الله عليه و سلم - يوم الخندق و هو ينقل معنا التراب و هو

يقول: [من الرجز:]

(والله لو لا الله ما اهتدينا يوماً^{٢٣} و لا صمنا^{٢٤} و لا صلينا

فانزلن سكينتنا علينا و تبت الأقدام إن لاقينا

و المشركون قد بغوا علينا إذا أرادوا فتنةً أبينا)^{٢٥}

سُلب بلعام ثوب العصمة و أوتى ابراهيم رشده من قبل. هذا هو الأصل و ما سواه

فصل^{٢٦}. [من البسيط:]

ما حيلتي تفعل الأقدار ما أمرت و الناس من بين ذى غى و ذى رشد

^{١٩} S, W: باعمال

^{٢٠} W: + وقيل اقعدوا مع القاعدين

^{٢١} S: عن ابى اسحاق -

^{٢٢} S, W: + انه

^{٢٣} S, W: - يوماً

^{٢٤} S, W: تصدقنا

^{٢٥} M: - اذا... ابينا

^{٢٦} S: فصل

فلنطو هذا التّمط من الكلام إذ لو بسطناه لانقطع سلك النّظام.

فصل [٢]: لا حجاب الآ وجودك و لا غيبة^{٢٧} الآ شهودك، فغِبْ عن الشّهود تكن حاضراً، و أفنّ عن وجودك تكن واصلاً. فلولا ان مرأيا^{٢٨} القلوب صدت^{٢٩} لترأت فيها العجائب، و لولا ان بصائرهما عميت لظهرت فيها العواقب. ولكن ران عليها الذّنوب فحجبت عن مطالعة^{٣٠} الغيوب، و تكاثفت^{٣١} عليها ظلم الشّبّهات^{٣٢} فنكست و ترادفت عليها حجب الشّهوات^{٣٣} فطمست. فلا ينفعها الذكرى و لا^{٣٤} ينجع^{٣٥} فيها وعظ. ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة حمّد (٤٧) الآية ٢٤]. ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [سورة الأعراف (٧) الآية ١٧٩]

فصل [٣]: لا وصول الآ بحفظ الأصول. و هى تطهير النّفس عن الأخلاق المذمومة و الطّبائع الرّديّة الملوّمة و تبديل الصّفات البيهيميّة و السّبعيّة و الشّيطانيّة بالصّفات الملكيّة المرضيّة^{٣٦}. فانّ التّرقى فى المقامات بكرامة أكرم الله بها مؤمنين^{٣٧} من بنى آدم و بفضل^{٣٨}

^{٢٧} W: غيب

^{٢٨} M: مرأى S: مرأى

^{٢٩} M, S: صدت W: صدت

^{٣٠} W, M: مطلعها

^{٣١} W: عليها... تكاثفت -

^{٣٢} W: الشّهوات

^{٣٣} W: الشّبّهات

^{٣٤} W: و لا -

^{٣٥} W: ينجع

^{٣٦} M: المرضيّة

^{٣٧} M: المؤمنين W: المؤمنين - S: ال -

^{٣٨} W: تفضيل

أعطاهم على غيرهم. و هم صنفان: [(١)] محبوبون مرادون، يُريهم^{٣٩} كما يحبّ و يزينهم كما يحبّ،^{٤٠} منعمون على بساط الأنس مقرّبون في حظيرة^{٤١} القدس. كما^{٤٢} سئل أبو يزيد عن معروف الكرخي فقال: «أعطى الزُّنْد بالترسيان في حُجر الرّحمن. [من الوافر:]

بنو حقّ غدوا^{٤٣} بالحقّ صرفاً فنعت الخلق فيهم مستعار»

[(٢)] و صنف^{٤٤} مريدون محبّون^{٤٥} فتارةً يتجلّى لهم جماله فيطمعون و تارةً يتجلّى لهم جلاله^{٤٦} فينقطعون. فهم منتقلون^{٤٧} من الخوف الى الرّجاء متردّدون بين الإقدام و الإحجام. ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا﴾ [سورة السّحدة (٣٢) الآية ١٦]. يوّد بهم^{٤٨} بالتعزّز و يهدّهم^{٤٩} بالتلطف. [من البسيط:]

أدبّني بانصراف الطرفِ يا ثقتي فانظر اليّ فقد^{٥٠} أحسنت تأديبي

فصل [٤]: الإسلام الانقياد للأمر ظاهراً و التسليم للحكم باطناً. ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْحَبِيبِ﴾ [سورة الصّافات (٣٧) الآية ١٠٣] و هو ثمرة ذبح النّفس بسيف المجاهدة. و نتيجته الفرح بالتلف في ظهور الحقّ. [من الوافر:]

^{٣٩} S: ? يريهم

^{٤٠} W: و يزينهم كما يحب -

^{٤١} S: حضرة

^{٤٢} W: كما -

^{٤٣} M: غدوا

^{٤٤} S, W: - صنف

^{٤٥} S: يحبون W: محبوبون

^{٤٦} W: - جلاله

^{٤٧} S: جلاله و تارةً يتجلّى لهم جماله فينتهجون فهم ينقلبون

^{٤٨} S: يريهم ربهم

^{٤٩} S, W: يهدّهم

^{٥٠} W: قد

هل أنت إلا إصعُ دमितُ و في سبيل الله ما لقيتُ

و أصله من قوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة البقرة (٢) الآية ١٣١]. و قوله: ﴿أَمْرًا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنعام (٦) الآية ٧١]. و قوله - عليه السلام - أنه^{٥١} كتب الى هرقل: (بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد عبد الله و رسوله الى هرقل عظيم الروم. السلام على من اتبع الهدى. ادعوك بدعاية الاسلام. اسلم تسلم، يؤتك^{٥٢} الله اجرَكَ مرتين.)

فصل [٥]: الايمان طمأنينة القلب الى ما في الغيب بارتفاع الرّيب عنه. و هو ثمرة حسن

الثقة بالمخبر. و نتيجته الالتذاذ بالاسم على رؤية المسمى. ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ

بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [سورة الرعد (١٣) الآية ٢٨]. [من الطويل:]

إذا أمّ طفل مضمّها جوع طفلها و غدّته باسم الفضل فاستعصم الطفل^{٥٣}

فصل [٦]: و الاحسان مراقبة قيام الله على كلّ نفس على الدوام. و هو ثمرة العلم بقيومية

الحقّ و افتقار الأشياء اليه. و نتيجته إستشعار الحياء و ملازمة الوفاء. [من الطويل:]

كان رقيباً منك يرعى حواطري و آخر يرعى ناظري و لساني

فما رمقتُ عيناي مثلك منظرأً يسوئك الآ قلت قد رمقاني

و ما بدرتُ من فيّ بعدك مزحة تسوئك الآ قلت^{٥٤} قد سمعاني

^{٥١} حين

^{٥٢} من -

^{٥٣} يعطك

^{٥٤} M: - الفصل

^{٥٥} S: - قلت

و ما خطرْتُ في السَّرِّ مَنَى حَظْرَةَ^{٥٦} لغيرِك^{٥٧} الأَعرَجَا بعناني

و إخوانِ صدقِ قد سمعتُ^{٥٨} حديثهم و أمسكت عنهم ناظري و لساني

و ما الذَّهرُ^{٥٩} يسلي عنهم غيرَ أُنِّي و جدتك مشهوداً بكلِّ مكانٍ^{٦٠}

و إني لا استحييك و البعد بيننا كما كنت أستحيي و أنت تراني^{٦١}

فصل [٧]: للنفس منازل و للقلب مناهل. كلما نزلت^{٦٢} النفس من المجاهدة منزلاً ورد

القلب من المشاهدة منهلاً. و كلما حلَّت النفس بقعة كسَى القلب خلعة. و كلما زينتُ

النفس بتهديب شرف القلب بتقريب. والدليل قوله حاكياً عن ربه -جلّ جلاله -: (مَنْ

تقرَّبَ إليَّ شبراً تقرَّبْتُ^{٦٣} إليه ذراعاً و من تقرَّبَ إليَّ ذراعاً تقرَّبْتُ منه باعاً. و من أتاني

مشياً أتيتَه هرولةً.)

فصل [٨]: أوّل منزل تنزله^{٦٤} النفس من المجاهدة^{٦٥} الأرادة. و هي إنبعاث النفس لطلب

الخلاص من وحشة^{٦٦} الإدبار و ظلمة السكون الى الأغيار.^{٦٧}

و هي ثمرة العلم بخسران^{٦٨} الصَّفقة من متابعة^{٦٩} الفرقة. و نتيجتها بذل الوسع و استفراغ

الطاقة^{٧٠} مع ترك الشكوى من الاختيار^{٧١} و التسليم لمجاري الأقدار. و حقيقتها التوَلَّى عن

^{٥٦} S: معنى خطيرة

^{٥٧} W: بغيرك

^{٥٨} W: سنمت

^{٥٩} S: الزهد

^{٦٠} S: مكاني

^{٦١} M: و اني... تراني -

^{٦٢} W: نزل

^{٦٣} W: اتقرب

^{٦٤} W: فصل منزله تنزله

^{٦٥} W: + و

^{٦٦} W: - وحشة

^{٦٧} W: الاعتبار

والخلق و التوجه الى الحق بأداب السير و احتمال الضير. و ملاكها الضئنة^{٧٢} بالانفاس
و الاعتزال عن الناس. [من الوافر:]

اذا شام^{٧٣} الفتى برق^{٧٤} المعالي فاهون فائت طيب الرقاد

فصل [٩]: و إذا نزلت النفس هذا^{٧٥} المتزل ورد القلب منهل **اللحظ**. و هو أن يلاحظ
القلب لطف الحبيب فى الأزل فيرنو^{٧٦} اليه و يستحليه. ﴿فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَ قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ
وَ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ﴾ [سورة يوسف (١٢) الآية ٣١] [من الكامل:]

سقىا لمعهدك^{٧٧} الذى لو لم يكن ما كان قلبى للصباية معهدا^{٧٨}

و هو ابتداء سير القلب^{٧٩} الى الرب. و هو ثمرة جذب الحق إياه بتلويح الجمال. و نتيجته
أن يتمكن الحب من القلب إذا صادفه فارغا و يكسوه من القلق^{٨٠} ثوبا سابغا.
[من الطويل:]

أتانى هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبى فارغا^{٨١} فتمكنا

^{٦٨} S: مع خسران

^{٦٩} S, W: مباحة

^{٧٠} W: الطاعة

^{٧١} W: الاختيار

^{٧٢} S: الطئنة

^{٧٣} S, W: سام

^{٧٤} S: فرق

^{٧٥} W: هذه

^{٧٦} S: يدنو

^{٧٧} S: لعهدكم

^{٧٨} W: معهد

^{٧٩} M: القلوب

^{٨٠} S: القرب

^{٨١} S, W: قلبا خاليا

فصل [١٠]: ثمّ تنزل النفس منزل^{٨٢} التوبة. و التوبة هي اخلاص النفس عن^{٨٣} المألوفات و انقماها^{٨٤} عن متابعة الشهوات. و هي ثمرة انتباه القلب من سنة الغفلة و ندم النفس على ما فات من الوصلة. و نتيجتها التشمير في حفظ ما يستقبله من الساعات و التحسّر على ما فاته من الأوقات. [من الطويل:]

و أذكرُ أيام الحمى ثمّ أنثنى على كبدى^{٨٥} من خشية أن تقطعا

فصل [١١]: و اذا نزلت النفس هذا المنزل ورد القلب منهل الدّوق. و هو أن يجد رّوح الحبّ و برد القرب. فيستلذّ المحنّ على وقع^{٨٦} المنن. ^{٨٧} ﴿إلى ربّنا منقلبون﴾ [سورة الأعراف (٧) الآية ١٢٥، وأيضاً سورة الشعراء (٢٦) الآية ٥٠، و أيضاً سورة الزّحرف (٤٣) الآية ١٤]. و هو^{٨٨} ثمرة الوقوف على الباب لرفع الحجاب لنسيم ريح النّجاح و شيم برق الفلاح.^{٨٩} [من الكامل:]

و لقد تنسّمتُ الأرياح^{٩٠} لحاجتى فاذا لها من راحتك نسيم

و نتيجته التّحرّص على إقتناء الخيرات و التّكوص عن الأقدام الى طلب الشهوات و طرح ما سواه و الحوم حول ما يحبّه و يرضاه. [من الطويل:]

^{٨٢} W: منزلة

^{٨٣} S: من

^{٨٤} S: انقطاعها

^{٨٥} W, M: كبد

^{٨٦} S: توقع W: رفع

^{٨٧} S: + انا

^{٨٨} W: هي

^{٨٩} M: النجاح

^{٩٠} W, M: النجاح

أبى القلب الآم عمراً فاصبحت حليلته^{٩١} إن زارها أو تجتبا

عدو لمن عادت و سلم لسلمها و من قربت ليلي أحب و قربا

فصل [١٢]: ثم تنزل النفس منزل الروع. و الروع^{٩٢} تطهير النفس عن التلوّث. بما يورث

تبعه الخلق أو^{٩٣} مطالبة الحق.^{٩٤} و هو ثمرة الحذر عن الانقطاع و وقوع الحجاب. و

نتيجته التوقف و التأتى من الإهماك^{٩٥} فى أودية^{٩٦} التمنى^{٩٧} و تسليم العنان الى إشارة

القلب و تقييد الجوارح لامثال الأوامر^{٩٨} و إجتناى المناهى^{٩٩}. و قصاراه الاحتفاظ عن

تشتت الهمة و الاحتراز عن الفتور فى الخدمة. [من البسيط:]

مستوفرون على رَجَلٍ^{١٠٠} كاتهم و قد يريدون أن يمضوا و يرتحلوا

فصل [١٣]: و اذا نزلت النفس هذا المنزل ورد القلب منهل الشوق. و هو انزعاج القلب

فى السّير الى المحبوب و إرتياح السّرّ بقربه. و هو ثمرة تنسّم ريح الوصال. و نتيجته

المسارعة فى طلب المرضاة. ﴿و عجلتُ إليكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾^{١٠١} [سورة طه (٢٠) الآية ٨١].

^{٩١} S: خليلته

^{٩٢} W: و هو

^{٩٣} S: و

^{٩٤} M: للخلق...للحق

^{٩٥} S: للانهماك

^{٩٦} W: ادوية

^{٩٧} W: - التمنى

^{٩٨} S: الامر

^{٩٩} S: النواهى

^{١٠٠} W: مستوفرون على رجل

^{١٠١} S: - رب

فلاشتياق يقتضى الاستباق و المشتاق عجل لا يعرّج على حظاً^{١٠٢} و لا يعوّج بوعظ. [من

الطويل:]

و حدّثتني يا سعد عنهم فزِدْتَنِي شجوناً^{١٠٣} فزِدْنِي من حديثك يا سعد

و المشتاقون على مراتب:

مشتاق يسعى بقدم الملامة على مركب المعذرة فى وادى التوبة، مقصده القبول.

و آخر يسعى بقدم الاجتهاد على مركب الافتقار فى وادى الرغبة، مقصده التوال.

و ثالث يسعى بقدم التهذيب على مركب الخشوع فى وادى الإشفاق، مقصده الأمان.

و رابع يسعى بقدم الإخلاص على مركب التّجاة فى وادى^{١٠٤} الإنابة، مقصده الأكرام.

و خامس يسعى بقدم المحبة على مركب الشّوق فى وادى الهيمنان، مقصده المحبوب.

[من الكامل:]

أشتاقه فاذا بدا أطرقتُ من إجلاله

لا خيفة بل هيبة و صيانة لجماله

فصل [١٤]: ثم تتزل النفس منزل الزهد. و الزهد^{١٠٥} ترفع عن الالتفات الى الدنيا و ترك

المبالاة بما لقلّة جدواها و كثرة بلواها. و هو ثمرة إختيار الآجلة و عزوف النفس عن

العاجلة. و نتيجته قلّة الإكتراث بها و الإزورار^{١٠٦} عنها لا يبالي حيث تركها، أمستحق^{١٠٧}

^{١٠٢} W: خط

^{١٠٣} S, W: جنونا

^{١٠٤} W: -الاشفاق...وادي -

^{١٠٥} W: و هو

^{١٠٦} S: الانزواء

أخذها أو غير مستحقّ. و قصاره استواء الذهب و الحجر عنده. إذ محبة الدنيا محنة^{١٠٨}
قديمة و بليّة عظيمة و حقيقة الدنيا ما تبط عن موافقة الرقيق أو تعلق الدليل به في الطريق.
«و الاستيسار في يد الشيطان». فالزهد تجرد عن الدنيا و عن ذكرها فلا يعيرها^{١٠٩} لحظاً
و لا يذكرها^{١١٠} لفظاً. [من الطويل:]

إذا إنصرفتُ نفسي عن الشيء لم تكذب
إليه بوجه آخر الدهر تقبل^{١١١}
فصل [١٥]: فإذا نزلت النفس هذا المنزل ورد القلب منهل العطش. و العطش تشوّق
القلب^{١١٢} رَوْح الوصال و التخلّص عن علّة الانفصال. و هو ثمرة صدق العزم و غلبة
الوجد. [من البسيط:]

إني شربتُ بكأس من مودته
فبالغُ الشرب في مكنون أحشائي
و نتيجة الذهب عن الوجود انقطاعاً الى الموجود و شيم برق التجلّي في السرّ و تنسّم
نفحات الكشف في أيام الدهر. [من الطويل:]
أظلتُ علينا منك يوماً غمامة
أضأتُ لنا برقاً و أبطأ رشاشها
فلا غيمها يجلو فيبأس طامع
و لا غيها يأتي فيروى عطاشها
و للعطش مراتب:

^{١٠٧} W: - أ

^{١٠٨} W: محبه

^{١٠٩} W: يعزها ?

^{١١٠} W: يدركها

^{١١١} W: -...تقبل

^{١١٢} S, W: + الى

عطش إرادة يتولّد من العلم و صاحبها عازم.

و عطش طلب يتولّد من المعرفة و صاحبها سائر.

و عطش شوق يتولّد من المحبّة و صاحبها^{١١٣} واصل. [من الوافر:]

و أبرح ما يكون الشّوق يوماً إذا دنت الخيام من الخيام

فصل [١٦]: ثمّ تتزلّ النفس منزلاً^{١١٤} الفقر. و الفقر هو الاكتفاء بالملكون عن الكون

و ترك إختيار^{١١٥} النفس في البين. و هو ثمرة المعرفة بحقيقة النفس إذ الفقر صفة ذاتية

للتّفس لا تزول عنها أبداً كما أنّ العنى صفة ذاتية للرّب لا تتغيّر عنه^{١١٦} أبداً. و نتيجته أن

لا يستلذّ بوجود ما إذ^{١١٧} الحقّ فاقتته. و لا يستفز^{١١٨} بفاقة إذ^{١١٩} الحقّ وجوده يلتجئ الى

ذراه و لا يبالي بمن^{١٢٠} سواه.^{١٢١} [من الطويل:]

تسترت عن دهري بظلّ جناحه^{١٢٢} فعيني ترى دهري و ليس يراني

فلو تسأل الأيام ما إسمى ما درت و أين مكاني ما عرفن مكاني

^{١١٣} M, W: صاحبه

^{١١٤} W: منزلة

^{١١٥} M: اخسار W: اختيار

^{١١٦} S: لا يزول عنها

^{١١٧} S: اذا

^{١١٨} W: يستقر

^{١١٩} S: اذا

^{١٢٠} S: - W: بما

^{١٢١} W: لسواه

^{١٢٢} M, W: زمانه

فصل [١٧]: و إذا نزلتْ التَّفَسُّ هذا المترل ورد القلب منهل الغرق. و هو إنسداد مسالك
الالتفات عن القلب باستيلاء أنوار الكشف عليه ﴿قد شغفها حباً﴾. [سورة يوسف (١٢)]
الآية ٣٠. [من البسيط:]

لا يهتدى قلبي الى غيركم لأنه سدّ عليه الطّريق

و هو ثمرة إمتلاء زوايا القلب من المحبوب و إشتغال السرّ به. و نتيجة نسيان الأحوال من
العلوم و إضمحلال الرّسوم. [من الطويل:]

فلمّا إستبان الصّبح أدرج ضوئه بأسفاره أنوارَ ضوء الكواكب

و أهل الغرق على مراتب:

فمنهم أهل اليقظة^{١٢٣} غرقوا في بحار عزّه.

و أهل التّوبة غرقوا في بحار عفوه.

و أهل الرّجاء غرقوا في بحار جوده.^{١٢٤}

و أهل المعرفة غرقوا^{١٢٥} في بحار أنسه.

و أهل الحبّ غرقوا في بحار نور المشاهدة و أحرقوا بنار المكاشفة. فهم الذين إنكسرتْ

سفائنهم و إبتلعتهم اللّحج، فلم يبق لهم أثرٌ و لم يؤثّر منهم خير لأنّ من سواهم^{١٢٦} ألقتهم

الأمواج الى السّواحل. هؤلاء الذين إلتقمهم الحوت فليس منهم حاصل. [من الكامل:]

^{١٢٣} W: - ال

^{١٢٤} M, W: الجهل

^{١٢٥} W: - غرقوا

^{١٢٦} W: خبر الى من سواهم

راحتٌ مشرقة و رحت مغرباً^{١٢٧} ومتى إلتقاء^{١٢٧} مشرق و مغرب.

فصل [١٨]: ثم تتزل النفس منزل الصبر. و الصبر هو حبس النفس على مجارى القضاء^{١٢٨}

بترك الشكوى و إستلذاذ البلوى. و هو ثمرة الفرح بنفوذ^{١٢٩} حكمه و كمال عزته

و مضاء أمره إذ صولة المحبوب محبوبة و سطوته مأنوسة عن^{١٣٠} مرهوبه. [من البسيط:]

جور الهوى أحسن من عدله و بخله أظرف من بذله

و نتيجه الإلتذاذ بالحن لرؤية^{١٣١} الممتحن. ﴿فأصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾

[سورة الطور (٥٢) الآية ٤٨]. لا يريد إنتقالاً من حاله و لا يخطر ذلك بباله. [من الكامل:]

وقف الهوى بى^{١٣٢} حيث أنت فليس لى متأخر عنه و لا متقدم

و أهنتى فأهنت نفسى صاغراً^{١٣٣} ما من يهون عليك^{١٣٤} ممن أكرم^{١٣٥}

فصل [١٩]: و إذا نزلت النفس هذا المنزل ورد القلب منهل السكر. و السكر تبدل

الصفقات و تغير التعوت. و^{١٣٦} هو إبتداء تنفس الصبح و ترلع^{١٣٧} الجرح. ﴿فذلكن الذى

لمنتنى فيه﴾ [سورة يوسف (١٢) الآية ٣٢]. و هو ثمرة الكرع فى الوصل و الإنفصال عن

^{١٢٧} S: شتان بين مشرق و مغرب ؟

^{١٢٨} S: الأقدار

^{١٢٩} S, W: الفرح ب -

^{١٣٠} S: على

^{١٣١} S, W: على رؤية

^{١٣٢} W: بى -

^{١٣٣} W: ضارعا

^{١٣٤} M: عليه

^{١٣٥} W: يكرم

^{١٣٦} S: ف

^{١٣٧} S: تربع ؟

الفصل. ١٣٨ و نتيجته أن ينطق^{١٣٩} لسانه و ينفسح جنانه و تفتح عينه و يستلذّ حينه.

[من الطويل:]

و مُقَعَدٍ قوم قد مشى من شرابنا و أعمى سقيناها ثلاثاً فأبصرا

و أحرص لم ينطق ثلاثين حجّة أدرنا عليه الكأس يوماً^{١٤٠} فأخيرا

و علامته أن يبوح بالأسرار و لا يميّز بين الإعلان و الإسرار، ينمّ لسانه بسرّ القلب و يخبر

عمّا وراء الغيب. [من الخفيف:]

حيثما دارت الرّجاجة دُرنا يحسب الجاهلون أنّا جنّنا

تلاشت ذاته و إضمحلّت صفاته. أسكرته قهوة الجمال و عمّرتّه سطوة الجلال. (في ينطق

و بي يبصر و بي يأتي و بي يبطش).^{١٤١} [من البسيط:]

مستهلكين بقهر الحقّ قد همدوا و استنطقوا بعد إفناء^{١٤٢} بتوحيد

فصل [٢٠]: ثمّ تنزل النفس منزل^{١٤٣} التوكّل. و التوكّل الالتجاء الى علمه و الارتضاء

باختياره في حكمه. و هو^{١٤٤} ثمرة التّظر الى لطف الله ندياً^{١٤٥} و كونه في الازل به^{١٤٦}

خفياً. و نتيجته نسيان الاوقات و مراقبة نظره له^{١٤٧} في جميع الحالات و مطالعة العلم التّام

١٣٨ S: الاصل

١٣٩ W: ينطلق S:

١٤٠ M: - يوما

١٤١ M, W: متى تنطق متى تبصر متى تأتي متى تبطش

١٤٢ W: فناء

١٤٣ M, W: منزلة

١٤٤ W: هي

١٤٥ S: بديا W: بريا

١٤٦ W: به في الازل

١٤٧ S, W: - له

و قدرته البالغة و رضاه بقيامه على كل شيء. و علامته إسقاط^{١٤٨} خواطر الافكار تحت
بجارى الاقدار مع علمه بان ﴿كل شيء عنده بمقدار﴾ [سورة الرعد (١٣) الآية ٨].
[من الطويل:]

إذا شئت أن أرضى و ترضى و تملكى زمامى ما عشنا معاً و عنانيا
ألا فارمقى الدنيا بعينى و إسمعى بأذنى فيها و انطقى بلسانيا

فصل [٢١]: و إذا نزلت النفس هذا المنزل ورد القلب منهل الصحو. و الصحو الاسترواح
بروح القرب^{١٤٩} و السكون الى برد الوصل. (فوضع يده بين كتفى حتى وجدت برد
أصابه بين ثديي^{١٥٠} فعلمت^{١٥١} علم الأولين و الآخرين). و هو ثمرة ملاطفة الحبيب و
الإستكنان^{١٥٢} فى كنفه. و نتيجته التمكن و ذهاب التلون. ﴿ما زاغ البصر و ما طغى﴾
[سورة النجم (٥٣) الآية ١٧]. و التمتع بكماله و التكرع فى^{١٥٣} جماله. [من الطويل:]

و بتنا على رغم الحسود و بيننا حديث كشر المسك شيب به الخمر
حديث لو أن الموت يوحى^{١٥٤} ببعضه لاصبح حياً بعد ما ضمّه القبر
توسدته كفى و بت ضجيعه و قلت لليلي ظل فقد رقد البدر

^{١٤٨} S, W: استقامة
^{١٤٩} S: القلب
^{١٥٠} W: يدى
^{١٥١} M: فعلم
^{١٥٢} W: الاستكنان
^{١٥٣} S: من
^{١٥٤} M: الميت يوجر

فصل [٢٢]: ثم تتزل النفس منزل^{١٥٥} الرّضاء. و الرضاء طمأنينة النّفس^{١٥٦} تحت أعباء سطوات^{١٥٧} القدر حتّى لا يسمع لها نقض و لا يؤثّر فيها رفع و لا خفض.^{١٥٨} و هو ثمرة الاسلام و الانقياد للحبيب. ﴿إذ قال له ربّه أسلم قال أسلمت﴾^{١٥٩} [سورة البقرة (٢) الآية ١٣١]. [من الكامل:]

تحليليّ لو دارت على رأسى الرّحى من الذلّ لم أجزع و لم أتكلّم

و نتيجته أن يفرح^{١٦٠} بالحنة فرح غيره بالنعمة و أن يشكر^{١٦١} عند^{١٦٢} البلاء شكر غيره فى الرّخاء. فإذا بلغت النّفس هذا^{١٦٣} المتزل إطمأنت و صارت مقيمة لا ترحل و ثابتة لا تنتقل. و ينفرد القلب عنها^{١٦٤} بماهله.

فصل [٢٣]: ثم يرد القلب منهل الهيّمان. و الهيّمان وله القلب فى ترائى الجمال و تالأؤ الجلال.^{١٦٥} ﴿فى كلّ وادٍ يهيمون﴾ [سورة الشعراء (٢٦) الآية ٢٢٥]. و هو ثمرة البسط

^{١٥٥} M: منزله

^{١٥٦} S: - النفس

^{١٥٧} W: سطوة

^{١٥٨} S: خفض و لا رفع

^{١٥٩} S: + لرب العالمين

^{١٦٠} W: لا يفرح

^{١٦١} S: + ه

^{١٦٢} S: ب

^{١٦٣} M, W: هذه

^{١٦٤} W: - عنها

^{١٦٥} S, W: الجمال

و فوت^{١٦٦} الضَّبْط. ^{١٦٧} و نَتِيحَتِه التَّعَرَّى عن لباس التَّعَزَّى و التَّخَلَّى من التَّزَيْن و التَّحَلَّى

إِشْتِغَالًا عَمَّا^{١٦٨} يَعَاينِه. [من الوافر:]

يَرْتَحِنِي اليك^{١٦٩} الشُّوق حَتَّى أَمِيل من اليمين الى الشَّمَال

و يَأْخِذْنِي لذكرك^{١٧٠} إِرْتِيَاح^{١٧١} كَمَا نَشِطُ الأَسِير من العِقَال

فصل [٢٤]: ثمَّ يرد القلب منهل التَّلَف. و التَّلَف الإِمْحَاء تحت صدمات العزّة و خطفات

الغيرة^{١٧٢} و لمعان أنوار الكبرياء و القدس. ﴿و لَنْ مُتَّمَّ أَوْ قُتِلْتُمْ﴾^{١٧٣} [سورة آل عمران (٣)]

الآية [١٥٨] او ﴿لَنْ قَتَلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ﴾^{١٧٤} [سورة آل عمران (٣) الآية ١٥٧]. و هو

ثُمَّ اسْتِطْلَاع^{١٧٥} الغيب و الحوم حول أسرار الأزل. [من الوافر:]

و يظْهَرُ فِي الهوى عَزَّ الموالى فيلْزَمْنِي له ذلَّ العبيد

و نَتِيحَتِه فنائه عن وجوده و قيامه بقيوميّة^{١٧٦} الحقِّ. (من كان في الله تلفه كان الله خلفه).

[من المجتث:]

يا مُنِيَةَ المِتْمَنِي أَفْنَيْتَنِي بِكَ عَنِّي أَدْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَنِّي

^{١٦٦} W: فوق

^{١٦٧} S: - الضبط

^{١٦٨} S: بما

^{١٦٩} W: اليه

^{١٧٠} S: + م

^{١٧١} S: اهتزاز

^{١٧٢} M: و خطفات الغيرة -

^{١٧٣} M: لالى الله تحشرون + S: و لئن...قتلتم -

^{١٧٤} S: او...متم -

^{١٧٥} S: الاطلاع على

^{١٧٦} W: بقيومه

فصل [٢٥]: ثمَّ يرد القلب منهل المحبّة. و المحبّة أوّل وادٍ من أودية الفناء. و هي العقبة التي ينحدر منها الى مشارع الجمع. فما قبل المحبّة من المناهل ينفرد به العبد و لا يضاف الى الرّبّ منه شيء. فاذا بلغ منهل المحبّة بدا عين الجمع. ﴿يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ﴾ [سورة المائدة (٥) الآية ٥٤]. و هي ﴿البقعة المباركة﴾ [سورة القصص (٢٨) الآية ٣٠] و ﴿الوادى المقدّس﴾ [سورة طع (٢٠) الآية ١٢ و ايضاً سورة التازعات (٧٩) الآية ١٦] ينبغي أن يجرد فيه الهمة و يخلع عن نيّة^{١٧٧} التفرقة و يتعرّى عمّا ورائها من المنازل و المناهل. و يليّ تلبية محبّ محبوباً و طالب مطلوباً. [من الخفيف:]

لستُ من جملة المحبّين إن لم أجعل القلب بيته^{١٧٨} و المقاما

و طوافي إجمالة السّير فيه^{١٧٩} و هو ركني إذا أردت إستلاماً

فالمحبّة حالة تصطلم^{١٨٠} و لا تنصرم.^{١٨١} تأتي بغتةً و تُغبّ غيبةً.^{١٨٢} [من البسيط:]

إنّ المحبّة أمرها عجيب تلقى عليك و ما لها سبب

تجلب الغيرة و تورث الحيرة. شجرتها معرّقة^{١٨٣} مورّقة و ثمرتها رائقة مونقة. و فيها

مقامات:

^{١٧٧} W: بيته

^{١٧٨} W: بينه

^{١٧٩} W: في حاله حاله الشرقيه

^{١٨٠} W: تططرم , S: am Rand: تضطرم

^{١٨١} S: - و لا تنصرم -

^{١٨٢} W: تغب غيبه:

^{١٨٣} M: معرفة

أولها^{١٨٤} التحريض^{١٨٥} و الحثّ على الامعان في البحث. ﴿إِذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ﴾

[سورة يوسف (١٢) الآية ٨٧].

و الثاني تألّف^{١٨٦} الافكار و محبّة الاذكار. ﴿تَاللّٰهِ تَفْتَوًا تَذَكَّرُ يُوسُفَ﴾

[سورة يوسف (١٢) الآية ٨٥].

و الثالث الاستحلاء بذكره. ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا سَفَى عَلَىٰ يُوسُفَ﴾

[سورة يوسف (١٢) الآية ٨٤].

و الرابع تطلّع الوصال و توقع الاتّصال. ﴿عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّاتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾

[سورة يوسف (١٢) الآية ٨٣].

و الخامس رُوح^{١٨٧} التّقرّب. ﴿فَلَمَّا اِنْ جَاءَ الْبَشِيرُ﴾ [سورة يوسف (١٢) الآية ٩٦]. ﴿إِنِّي

لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ﴾ [سورة يوسف (١٢) الآية ٩٤].

و السّادس دهشة اللقاء. ﴿فَلَمَّا رَأَيْتُهُ أَكْبَرْتُهُ﴾ [سورة يوسف (١٢) الآية ٣١].

و السّابع الانطماس تحت شعاع الكمال.^{١٨٨} ﴿وَوَخَرُوا لَهُ سَجْدًا﴾

[سورة يوسف (١٢) الآية ١٠٠]. [من الطويل:]

فما الحبّ حتّى تبرق العين بالبكاء و تُخرس حتّى لا تجيب المناديا

^{١٨٤} S: الاول

^{١٨٥} W: التحريض

^{١٨٦} W: يالف

^{١٨٧} S: نسيم روح

^{١٨٨} W: الجمال

فصل [٢٦]: ثم يرد القلب منهل التوحيد و هو ﴿الشَّراب الطَّهور﴾ [سورة الانبياء (٢١) الآية

[٧٦] الذي يُنفى^{١٨٩} خبث الخنث^{١٩٠} و ينفى تعب العبث^{١٩١}.

أخبرنا ثابت بن طاهر أبو جعفر الهروي قال: ^{١٩٢} أخبرنا عليّ بن أحمد المؤذن، أخبرنا محمد بن الحسن بن موسى، أخبرنا محمد بن علي الطالقاني، أخبرنا أبو عبد الله محمد بن حاتم، أخبرنا ^{١٩٣} أحمد بن عبد الله، أخبرنا أبو حذيفة عن مقاتل عن عمّر بن شعيب عن أبيه عن جدّه قال: ^{١٩٤} قال رسول الله - صَلَّى الله عليه و سلّم - : (سبحانك اللهم و بحمدك مكتوب على ساق العرش و تبارك إسمك مكتوب على باب الجنة و تعالى جدك مكتوب على حجاب العرش و لا إله غيرك توحيد الله، فمن وحّد الله أدخله الجنة.)

و التوحيد أفراد الحقّ من الخلق و محو^{١٩٥} آثار البشريّة و تجريد الألوهيّة. و هو ثمرة الخروج من ^{١٩٦} مضيق رسوم الإنسانيّة الى سعة قضاء السرمدية. و نتيجته رؤية الأغيار كما لم يكن و رؤية الجبار على ما لم يزل. ﴿قل الله ثمّ ذرهم﴾^{١٩٧} [سورة الأنعام (٦) الآية ٩١]. و حقيقته دوام المشاهدة على المساعدة. فاذا كان^{١٩٨} نظر الحقّ الى القلب دائماً يكون^{١٩٩}

^{١٨٩} W: -

^{١٩٠} M, S, W: ?

^{١٩١} S: ينفى الخنث و ينفى العبث

^{١٩٢} S: -

^{١٩٣} W: -

^{١٩٤} M: -

^{١٩٥} W: مجرا

^{١٩٦} S, W: عن

^{١٩٧} S: + فى خوضهم يلعبون

^{١٩٨} S: -

^{١٩٩} S: تكون

القلب بتأهبّ القبول قائماً. فلو إحتجب القلب عن هذه الحالة طرفة عينٍ إنقطع من ألم

البين.^{٢٠٠} [من الطويل:]

خيالك فى وهمى و ذكرك فى فمى و حبك فى قلبى فكيف تغيب

و التوحيد على مراتب:

توحيد إقرار و هو المعنى^{٢٠١} بقوله - عليه السلام - : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا

"لا إله إلا الله") الحديث.

و توحيد العلم و هو المقصود بقوله - عزّ و جلّ - : ﴿فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾

[سورة محمد (٤٧) الآية ١٩].

و توحيد وجود و هو المراد بقوله:^{٢٠٢} ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [سورة الأنعام (٦) الآية ٩١].

و توحيد شهود و هو المشار اليه بقوله:^{٢٠٣} ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو

الْعِلْمِ﴾^{٢٠٤} [سورة آل عمران (٣) الآية ١٨].

فالتوحيد الإقرارى ثمرة السمع و رؤية المعجزات و نتيجته الاسلام.

و التوحيد العلمى ثمرة الهداية و نتيجته الايمان.^{٢٠٥}

و التوحيد الوجودى ثمرة العناية و نتيجته الاحسان.

^{٢٠٠} S: + , W: blank , و يصل الى مقعد صدق [سورة الرّحمان (٥٥) الآية ٥٤]

^{٢٠١} M: المعنى

^{٢٠٢} W: + م

^{٢٠٣} M: - قل...يقوله -

^{٢٠٤} S: + قائما بالقسط

^{٢٠٥} M: - و التوحيد العلمى ... الايمان

و التوحيد الشهودى ثمرة المعرفة و نتيجه المحبة.

فالموحد القائل يتعرض و يستمع. فان إستحلى^{٢٠٦} إتبع.

و الموحد العالم مرید يقتص^{٢٠٧} الأثر و يتحسس^{٢٠٨} الخبر. يعرف الاحباب و يقرع الباب
إن (لج و لج).

و الموحد الواحد^{٢٠٩} داخل واجد واصل. فان حفظ السرّ إتصل.

و الموحد الشاهد^{٢١٠} قد انخرط فى سلك النظام و انغمس فى بحر الانضمام فعليه التحية
و السلام. رام فهم و (كان فبان). غار الحقّ عليه فأمسكه لديه. (أوليائى تحت قبابى لا
يعرفهم غيرى). إن اصدمه نفوذ^{٢١١} القدر^{٢١٢} اعتجرت العزة بصفة البشر. (مرضتُ فلم
تعدنى). و إن ناصب الحرب استتاب عبد^{٢١٣} الربّ. ﴿و ما رميت إذ رميت ولكن الله
رمى﴾ [سورة الأنفال (٨) الآية ١٧]. و إن أودى كفى (من آذى لى ولياً فقد بارزنى
بالمخاربة).^{٢١٤} فهذا عبد^{٢١٥} عشق فاحترق و صفا فصوفى و إضمحلّ فى رسمه^{٢١٦} العلوم
و اندرست فى أثره الرّسوم. [من الطويل:]

^{٢٠٦} W: ?

^{٢٠٧} M: يفيض

^{٢٠٨} M: يتجسس ?

^{٢٠٩} S: الموجود W: الموجد

^{٢١٠} S: المسالك W: المشاهد

^{٢١١} W: بقول

^{٢١٢} S: اعمرته العزة و ان اجدته نفوذ القدر +

^{٢١٣} S: عنه

^{٢١٤} M: فقد بارزنى بالمخاربة -

^{٢١٥} S: + قد

^{٢١٦} S, W: وصفه

طوارق أنوار تلوح اذا بدتْ فتظهر كتماناً و تُخبر عن جمع

فلو سئل عن حاله لسكت و ظن^{٢١٧} الجاهلون أنّه قد بهت. و إنّما أسكته^{٢١٨} التعظيم
و الاحترام و سكّنه^{٢١٩} الاصطلام. [من الكامل:]

لا تنكرى جحدى هواك فأتما ذاك الجحود عليك^{٢٢٠} سترٌ مُسئل

تمّ الكتاب بحمد الله^{٢٢١} و توفيقه. ٢٢٢

و أختم الكتاب بوصيّة مرضيّة: فليكن الحقّ تعالى أوّل فكرك و آخره و باطن ذكرك
و ظاهره. و عين عقلك مكحولة بالنظر اليه و همّة قلبك موقوفة على المشول بين يديه.
و كن مسافراً فى الملكوت الأعلى و ما فيه من الآيات الكبرى. فاذا انخططت من
﴿الأفق^{٢٢٣} الأعلى﴾ [سورة التجم (٥٣) الآية ٧] الى اسفل قراره فانظر الى الله فى آثاره، فأنه
باطن بعزّته ظاهر بحكمته تجلّى سلطان هوّيّته لعباده فى كلّ شىء. [من المتقارب:]

و فى كلّ شىء له آية تدلّ على أنّه واحد

فاذا ملكت هذه الحالة و كثرت^{٢٢٤} هذه الفضيلة انطبعت فى فصك^{٢٢٥} نقوش الملكوت
و تجلّى لمرآتك قدس اللاهوت و ألفت الأنس الأعلى و ذقت اللذة القصوى و أخذت

^{٢١٧} S: فيظن

^{٢١٨} W: اسكته

^{٢١٩} S: اسكته W: سكّنه

^{٢٢٠} M: عليه

^{٢٢١} W: بحمده

^{٢٢٢} M: تمّ... توفيقه -

^{٢٢٣} W: الفلك

الى^{٢٢٦} نفسك ما هو بك أولى و اطلعت^{٢٢٧} على العالم الأدنى و ملت الى ما هو منه
 أسمى مزاحم لأهله مستوهن^{٢٢٨} لجهله^{٢٢٩} مستخفّ لثقله مستحقر لعلقه^{٢٣٠} متّصل
 لطرفه^{٢٣١}. و تأملت نفسك و هى لها^{٢٣٢} حجّة و لبهجتها بحجة فتعجّبت منها و منهم
 تعجبهم منه و قد ودعها و كان معها كان ليس معها.

و اعلم أنّ أفضل حركاتك و أحمد سكناتك الصلوة و الصّوم.^{٢٣٣} و أعود البرّ الصدقة
 و أظهر السير^{٢٣٤} الاحتمال و أبطل السّعى المرایاة. و خير الاعمال ما صدر عن اخلاص
 نيّة^{٢٣٥} و خير النيّة ما انشرفت عن جناب علم و حكمة.^{٢٣٦} و اعلم أنّ الحكمة أمّ
 الفضائل و معرفة الله أولى الأوائل. ﴿اليه يصعد الكلم الطيّب و العمل الصّالح يرفعه﴾

[سورة]

٢٢٤ S: كنزت
 ٢٢٥ S: نفسك
 ٢٢٦ W: ل
 ٢٢٧ M: اطلعت
 ٢٢٨ W: مستوحش
 ٢٢٩ S, W: لجهله
 ٢٣٠ S: ? W: مستخفي لفعله
 ٢٣١ S: بطرفه W: لطرفه
 ٢٣٢ S: بها
 ٢٣٣ S, W: الصيام
 ٢٣٤ M: -
 ٢٣٥ S: الاخلاص نيته
 ٢٣٦ S: حلم

الفاطر (٣٥) الآية ١٠]. أقول قولي هذا و استغفر الله الغفار لى و لكم و جماعة

المسلمين. أنه هو الغفور الرَّحِيم و الجواد الكَرِيم. ٢٣٧, ٢٣٨

٢٣٧ S: - الحمد لله رب العالمين + و الجواد الكَرِيم -

٢٣٨ S: + الحمد لله رب العالمين صلى الله على خير خلقه محمد عبده و رسوله و على ساير رسله و انبيائه +
و ملائكته افضل صلواته و سلامه كما هو فى علمه



ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN

Band 305

Firouzeh Saatchian

Gottes Wesen – Gottes Wirken

Ontologie und Kosmologie im Denken von
Shams al-Din Muhammad al-Hafri (gest. 942/1535)
2011. 377 S., Pb., 978-3-87997-401-6

Band 302

Yukako Goto

**Die südkaspischen Provinzen Irans unter den Safawiden
im 16. und 17. Jahrhundert**

Eine Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse
2011. 282 S., Pb., 978-3-87997-382-8

Band 295

Uta Bellmann

»Orientierungen«

Über die Entstehung europäischer Bilder vom Orient
und von Arabien in der Antike
2. Aufl. 2011. 192 S., Pb., 978-3-87997-370-5

Band 290

Denis Hermann/Fabrizio Speziale (eds.)

**Muslim Cultures in the Indo-Iranian World
during the Early-Modern and Modern Periods**

2010. 596 S., Pb., 978-3-87997-364-4

Band 284

Franz Lenze

**Der Nativist Galal-e Al-e Ahmad
und die Verwestlichung Irans im 20. Jahrhundert**

2008. 199 S., Pb., 978-3-87997-354-5

Band 267

Manuela Höglmeier

Al-Gawbari und sein kashf al-asrar

Ein Sittenbild des Gauners im arabisch-islamischen Mittelalter
(7./13. Jahrhundert). Einführung, Edition und Kommentar
2006. 523 S., Pb., 978-3-87997-332-3



Klaus Schwarz Verlag GmbH • Fidicinstr. 29 • D-10965 Berlin
Tel. (0)30-916 82 749 / (0)30-916 82 751 • Fax (0)30-322 51 83
www.klaus-schwarz-verlag.com
dist@klaus-schwarz-verlag.com



Studien zum Modernen Orient

SMO 11

Charlotte Joppien

Die türkische Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)

Eine Untersuchung des Programms „Muhafazakar Demokrasi“

Berlin 2011, Br. 212 S., 978-3-87997-389-7

SMO 12

Sara Winter

»Ein alter Feind wird nicht zum Freund«

Fremd- und Selbstbild in der aserbaidischen Geschichte

Berlin 2011, Br. 131 S., 978-3-87997-385-9

SMO 13

Fawzi Habashi

Prisoner of All Generations

My Life in the Homeland Egypt

Berlin 2011, Br. 293 S., 978-3-87997-350-7

SMO 14

Melanie Krebs

Zwischen Handwerkstradition und globalem Markt

Kunsthändler in Usbekistan und Kirgistan

Berlin 2011, Br. 247 S., 978-3-87997-379-8

SMO 15

Irene Weipert-Fenner

Starke Reformer oder schwache Revolutionäre?

Ländliche Notabeln und der Parlamentarismus in Ägypten, 1866-1882

Berlin 2011, Br. 160 S., 978-3-87997-387-3

SMO 16

Salam Said

Globalisierung und Regionalisierung im arabischen Raum

Zur Entstehung der »Großen Arabischen Freihandelszone« (GAFTA) und der
Auswirkung auf die Textil-, Bekleidungs- und Olivenölindustrie in Syrien

Berlin 2011, Br. 362 S., 978-3-87997-388-0

SMO 18

Yuriy Malikov

Tsars, Cossacks, and Nomads

Borderland Culture in Northern Kazakhstan in the 18th & 19th Centuries

Berlin 2011, Br. 322 S., 978-3-87997-395-8



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN



< IU 300 >

ʿUmar as-Suhrawardī (539–632/1145–1234) gilt als bedeutender und einflussreicher Mystiker. Er spielt eine wichtige Rolle nicht nur für die Suhrawardīya, sondern für die historische Entwicklung der Sufi-Orden insgesamt. Neben seinem bekanntesten Werk „Die Gaben der Erkenntnisse“ (*ʿAwārif al-Maʿārif*) hat er zahlreiche weitere Abhandlungen verfasst, die bislang kaum erschlossen sind.

Die vorliegende Arbeit macht einen vergleichsweise kurzen Text erstmals in reproduzierter Form zugänglich. „Der versiegelte Wein“ (*ar-Raḥīq al-maḥtūm*) beschreibt den Weg des Suchers zu Gott. Suhrawardīs knappe Darstellung der einzelnen Etappen des mystischen Pfades ist zugleich ein Lexikon der Sufi-Terminologie und dient, obgleich offenbar für eingeweihte Leser verfasst, als Einführung in die mystische Gedankenwelt.

ULB Halle

3/1

000 906 565



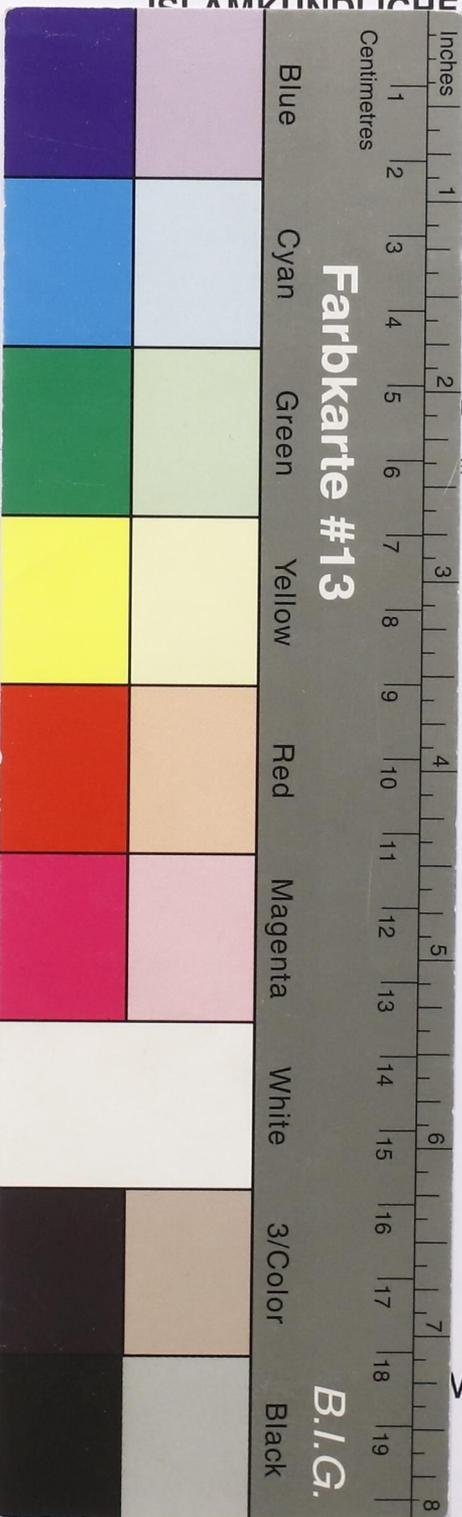
978-3-87997-400-9



9 783879 974009

KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN





Pfad zu Gott

Schrift
(ar-Rahīq al-Mahtūm)

etzung

WARZ VERLAG • BERLIN

