

Susan Abbe

Der Weg der Sa‘dīya

Studien zur Selbstdarstellung eines Sufiordens
im osmanischen Damaskus

Dissertation
zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades
an der
Philosophischen Fakultät
der
Georg-August-Universität Göttingen

Göttingen 2007

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im November 2005 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde. Zahlreiche Menschen haben mich unterstützt, während ich an dieser Untersuchung arbeitete. Ihnen möchte ich auf diesem Wege danken. Als erster ist dabei mein Doktorvater, Prof. Peter Bachmann, zu nennen. Mit großer Geduld und zahllosen fachlichen Hinweisen und Denkanstößen hat er die Arbeit von Anfang an begleitet. Von unschätzbarem Wert war aber auch, dass Prof. Bachmann mich immer wieder zum Weiterarbeiten angespornt hat, wenn ich Gefahr lief, vor der sufischen Terminologie zu kapitulieren. Danken möchte ich zudem meinem Lehrer Prof. Tilman Nagel, der stets darum bemüht ist, seinen Studenten die unvoreingenommene, gleichwohl kritische Auseinandersetzung mit der arabischen Literatur zu vermitteln. Ihm verdanke ich einen großen Teil dessen, was ich über den Islam weiß.

Den Zugang zu wichtigen handschriftlichen Quellen für diese Arbeit hat mir Dr. Bashar Awadh vermittelt. Den Weg durch die Damaszener Altstadt zu den Nachkommen des Sufiordens der Sa'dīya im Mīdān-Viertel und in al-Qaimariya hätte ich ohne seine Ortskenntnis wohl kaum gefunden. Seine freundliche und zugleich ausdauernde Fürsprache öffnete mir die Türen der Familien as-Sa'dī, die mir schließlich Kopien der in ihrem Besitz befindlichen Manuskripte zur Verfügung stellten. Dafür gilt auch ihnen mein herzlicher Dank. Beim Besorgen weiterer Mikrofilme und Handschriften waren mir die Mitarbeiter der Staatsbibliothek Berlin, der Staatsbibliothek in Kairo, der Ibrāhīm Efendi Collection in Istanbul sowie Dr. Beatrice Hendrich behilflich. Weitere Literatur zur Damaszener Stadtgeschichte hat mir Dr. Lutz Berger zugänglich gemacht hat.

Danken möchte ich schließlich meinem Mann Hassan. Er war mir nicht nur bei der technischen Umsetzung und beim Korrekturlesen dieser Arbeit behilflich – wobei selbstverständlich ich alle noch verbliebenen Fehler zu verantworten habe. Hassan und meine Eltern haben womöglich den größten Anteil daran, dass ich nicht aufgegeben habe. Nicht allein deshalb möchte ich ihnen dieses Buch widmen.

Göttingen, August 2007

Susan Abbe

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	iv
1 Die Sa‘dīya als Sufiorden im osmanischen Damaskus	1
1.1 Zur allgemeinen Situation der Sufiorden	1
1.2 Die Quellen zur Damaszener Sa‘dīya	4
1.3 Die Etablierung der Sa‘dīya in Damaskus	6
1.3.1 Der Ordensstifter Sa‘d ad-Dīn al-Ġibāwī	6
1.3.2 Das Ordenszentrum im Stadtviertel al-Qubaibāt	7
1.3.3 Das Ordenszentrum im Stadtviertel al-Qaimarīya	22
1.3.4 Der Orden der Sa‘dīya-Wafā’īya	23
1.3.5 Der Orden der Taġlibīya-Šaibānīya	24
1.3.6 Glaube, Lehre und Praxis der Sa‘dīya	26
1.3.7 Die gesellschaftliche Stellung der Sa‘dīya	29
2 Die vier Manuskripte zur Selbstdarstellung der Sa‘dīya	32
2.1 Das Manuskript aus al-Qaimarīya (Text 1)	32
2.2 Das Manuskript “Landsberg 684” (Text 2)	41
2.3 Das Manuskript “Landsberg 580” (Text 3)	43
2.4 Das Manuskript “Taṣauwuf 2376” (Text 4)	49
2.5 Die vier Manuskripte im Vergleich	54
2.6 Die Vorgehensweise zur Analyse der Texte	60
3 Die Lehre: Gottesfreund, Gnadenwunder, Gotteserfahrung	66
3.1 Der Gottesfreund als Führer der Menschen	66
3.1.1 Gott, Menschen und Propheten	66
3.1.2 Gottesfreunde als Erben der Propheten	78
3.1.3 Exkurs: “Die Gaben” as-Suhrawardīs	89
3.1.4 Die Führerfunktion der Gottesfreunde	95

3.1.5	Das Wissen der Gottesfreunde	104
3.2	Die Erkennbarkeit der Gottesfreunde	111
3.2.1	Die Existenz von Gnadenwundern	111
3.2.2	Die Erkennbarkeit der Gnadenwunder	115
3.2.3	Weitere Funktionen der Gnadenwunder	125
3.3	Der Weg der Gotteserfahrung	136
3.3.1	Das Hören von Musik und Dichtung	137
3.3.2	Das ständige Gottesgedenken	151
4	Die Gottesfreundschaft der Ordensmeister der Sa‘dīya	161
4.1	Die reuevolle Umkehr des Ordensstifters	161
4.2	Die <i>silsila</i> des Ordensstifters	169
4.3	Die <i>silsila</i> der folgenden Generationen	175
4.4	Umkehr und <i>silsila</i> als <i>Stützen</i> des Ordens	179
4.5	Die Herkunft des Weges in anderen Quellen	185
4.5.1	Die reuevolle Umkehr des Ordensstifters	185
4.5.2	Die <i>silsila</i> des Ordensstifters	187
4.5.3	Die <i>silsila</i> der folgenden Generationen	192
5	Die Gnadenwunder der Ordensmeister der Sa‘dīya	194
5.1	Zur Untersuchung der Wunderberichte	194
5.2	Der Ordensstifter Sa‘d ad-Dīn	196
5.2.1	Verfügungsgewalt über Ġinne	197
5.2.2	Verfügungsgewalt über Wasser	203
5.2.3	Verfügungsgewalt über den eigenen Körper	206
5.2.4	Wirksamkeit des Bittgebets	208
5.2.5	Wunderbare Ausstrahlung	211
5.2.6	Sorge um die Novizen	213
5.2.7	Wunder an der Grabstätte	214
5.3	Meister Aḥmad (gest. 963h.)	225
5.4	Meister Sa‘d ad-Dīn (gest. 985-987h.)	235
5.5	Die Vielzahl der Wunder	243
5.6	Komposition und Stil der Legenden	244
6	Rechtsgutachten zugunsten der Ordensmeister der Sa‘dīya	251
6.1	Prominente Fürsprecher des Ordens	251
6.2	Die Ordenspraxis in den Gutachten	254

<i>Inhaltsverzeichnis</i>	iii
Schluss	262
Literaturverzeichnis	270
A Tafeln	291
A.1 Die <i>silsila</i> der Sa‘dīya	291
A.1.1 Vom Propheten bis zum Ordensstifter Sa‘d ad-Dīn	291
A.1.2 Vom Ordensstifter bis zu Ḥasan al-Ġunānī	296
A.2 Der Stammbaum der Sa‘dīya in al-Qubaibāt	299
B Arabischer Text 1	300

Vorwort

Der Sufiorden der Sa‘dīya, der im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, hat bislang nur in bescheidenem Maße das Interesse der modernen Forschung erregt. Eine Ursache mag sein, dass über die Ursprünge des Ordens und seinen Stifter Sa‘d ad-Dīn nicht viel mehr als Legenden existieren. Die Lebensdaten des Stifters sind unklar. Der Tradition des Ordens zufolge befindet sich seine Grabstätte jedoch im Ḥaurān, in einem kleinen Ort namens Ġibā. Um 900/1500¹ verlegten die Nachfahren Sa‘d ad-Dīns das Zentrum des Ordens nach Damaskus. Für diese Zeit gibt es durchaus eine Reihe arabischer Quellen, insbesondere Damaszener Biographiensammlungen, die über die prominentesten Vertreter der Sa‘dīya berichten. In den Darstellungen wird deutlich, dass es den Führern der Sa‘dīya gelang, sich und ihren Orden während der letzten Jahrzehnte unter mamlukischer Herrschaft und darüber hinaus auch unter der 922/1516 beginnenden osmanischen Herrschaft erfolgreich in die Damaszener Wirtschafts-, Religions- und Bildungselite zu integrieren. Der Orden wurde im Laufe der Zeit einflussreich genug, um Dependancen nicht nur in Städten der syrischen Provinz, darunter Aleppo, Homs, Jerusalem und Baalbek, sondern auch in Ägypten, der heutigen Türkei und im Balkan zu etablieren.²

Dennoch fehlt es an Forschungsarbeiten, die Lehre, Praxis und Bedeutung der Sa‘dīya in ihrer frühen Zeit in Damaskus, in der der Grundstein für den wachsenden Erfolg des Ordens gelegt wurde, näher beleuchten. Einen Überblick über die Bedeutung, die dem Orden der Sa‘dīya zu unterschiedlichen Zeiten in unter-

¹Hier und im Folgenden gebe ich bei der zeitlichen Einordnung von Ereignissen zuerst immer das Jahr des islamischen Kalenders, gefolgt vom Jahr des christlichen Kalenders.

²Zur Geschichte der Sa‘dīya vgl. S. 6-31 dieser Arbeit. Zu den Niederlassungen, die die Sa‘dīya bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in der islamischen Welt gründeten, vgl. Depont & Coppolani (1987), Karte u. Hauptband, S. 331-332. Zur Eroberung Syriens durch den osmanischen Sultan Selīm I. (gest. 926/1520) vgl. Bakhit (1982), S. 1-34; zum vorausgegangenen Niedergang des mamlukischen Reiches, der den Osmanen den Weg zur Eroberung Ägyptens und Syriens ebnete, vgl. Haarmann (1987a), S. 236-252.

schiedlichen Teilen der islamischen Welt zukam, gibt Schlegell in ihrem Artikel zum Orden in der neuen Auflage der Enzyklopädie des Islam.³ MacDonald widmet sich in einem weiteren Artikel der Enzyklopädie des Islam der *dausa*. Bei diesem spektakulären Ritual der Sa'dīya ritt der Ordensmeister zu Pferde über einen "lebenden" Teppich von Ordensmitgliedern.⁴ Untersuchungen zu den syrischen Vertretern der Sa'dīya sind vorwiegend in Arbeiten eingebettet, die den Orden im Rahmen größerer Kontexte betrachten. Neben den wenigen Informationen zum Orden, die Trimmingham in seiner Darstellung der islamischen Sufiorden gibt,⁵ ist Geoffroy zu nennen. In seiner Untersuchung zum Sufitum im spätmamlukischen und frühosmanischen Syrien und Ägypten, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einsetzt und bis in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts führt, widmet er sich auch dem Erscheinungsbild der Damaszener Sa'dīya.⁶ Die Ordensgeschichte im 16. Jahrhundert beleuchtet zudem Bakhit, eingebettet in seine Untersuchung zur Geschichte des frühosmanischen Damaskus.⁷ Einem späteren Zeitraum, dem 18. und 19. Jahrhundert, mit dem Schwerpunkt auf der sozio-ökonomischen Struktur des Damaszener Mīdān-Viertels, in dem auch der Sitz der Sa'dīya angesiedelt war, widmet sich Marino. Sie gibt wertvolle Hinweise auf die finanzielle Situation von Vertretern des Sufiordens.⁸ Einen Überblick über die Situation der Sa'dīya im modernen Syrien bietet de Jong, dessen Forschungen die Entwicklung des Ordens in Syrien bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts verfolgen.⁹ Ebenfalls aus der nahen Vergangenheit stammen die Eindrücke, die Gonnella aus dem Aleppo der 90er Jahre vom dort ansässigen Zweig der Sa'dīya mitgebracht hat.¹⁰

Dass Lehre, Glaube und Tradition des Ordens, wie sie sich im Rahmen der frühen Zeit der Sa'dīya in Damaskus darstellen, insgesamt wenig Aufmerksamkeit fanden, liegt wohl weniger im Desinteresse der Forschung als vielmehr im Mangel an entsprechenden Primärquellen begründet. Da die syrischen Vertreter der Sa'dīya selbst kaum Schriften hinterlassen haben,¹¹ fehlt ein wesentliches

³Vgl. Schlegell (*EI* ²), Art. *Sa'dīyya*, Bd. 8, S. 728b-732a.

⁴Vgl. MacDonald (*EI* ²), Art. *Dawsa*, Bd. 2, S. 181b-182a.

⁵Vgl. Trimmingham (1971), S. 73, S. 247, S. 280.

⁶Vgl. Geoffroy (1995), S. 131, S. 224-225, S. 276-277 u. S. 419-420.

⁷Vgl. Bakhit (1982), S. 181-183.

⁸Vgl. Marino (1997), S. 75-76, 78-79, 332-340.

⁹Vgl. de Jong (1986), S. 211-213.

¹⁰Vgl. Gonnella (1995), S. 246-247, 270-271.

¹¹Neuerdings gibt es allerdings ein Bändchen zum Orden, das ein Homser Sa'dī herausgege-

Element, das Einblick in die Grundlagen ihres sufischen Weges bieten würde. Vor diesem Hintergrund erscheint ein Manuskript von Bedeutung, auf das ich im Jahr 2000 in einem der drei alten Damaszener Ordenszentren, nämlich dem im Stadtviertel al-Qaimariya ansässigen, gestoßen bin.¹² Die Familie as-Sa'dī gestattete mir freundlicherweise, diese *Von Muḥammad verfasste Schrift zur Verteidigung der Sa'dī-Herren* zu fotokopieren. Außerdem habe ich eine Fotokopie desselben Textes, erweitert um wenige Randbemerkungen, im zu jener Zeit in Renovierung befindlichen Ordenszentrum der Sa'dīya im Stadtviertel al-Qubaibāt erhalten. Die Handschrift lässt sich auf das 19. Jahrhundert datieren, wobei der dem Manuskript zugrundeliegende Ursprungstext anhand des genannten Verfassers, Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī (gest. vermutlich nach 978/1570), und aufgrund des Inhaltes als in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Aleppo verfasst identifiziert werden kann.¹³ Neben diesem Damaszener Manuskript bin ich auf drei weitere Handschriften zur Sa'dīya mit ganz ähnlichen Titeln aufmerksam geworden, von denen sich zwei in der Berliner Staatsbibliothek befinden und die dritte in der Kairiner "Dār al-Kutub al-Miṣrīya" aufbewahrt wird. Die vier Handschriften erweisen sich als einander inhaltlich sehr ähnlich, wobei ihnen höchstwahrscheinlich derselbe Ursprungstext zugrundeliegt.¹⁴

Ausgehend von diesen Manuskripten soll in dieser Arbeit der Versuch unternommen werden, ein Bild vom Selbstverständnis der Sa'dīya in ihrer Frühzeit in Damaskus zu entwerfen. Was dachten die Ordensmitglieder von Gott und der Welt, welchen Traditionen und sufischen Lehren fühlten sie sich verbunden? Interessant ist dabei, dass die vier Texte als Verteidigungsschriften bezeichnet werden, wobei sie deutliche Züge der sufischen *manāqib*-Literatur aufweisen. Denn sie enthalten sowohl Informationen zu den Hagiographien einzelner Ordensmeister als auch eine Darstellung zur sufischen Lehre.¹⁵ So lässt sich aus den Texten herauslesen, welches Bild von sich selbst die Sa'dīya nach außen zu vermitteln suchten und welche Argumente sie Einwänden von Gegnern entgegensetzen wollten.

ben hat. Das Heft enthält jedoch nur Lobgedichte und wenige Angaben zur Hagiographie des Ordensstifters. Vgl. al-Ḥusainī (1999).

¹²Zu den Damaszener Ordenszentren im Einzelnen vgl. S. 6-31 dieser Arbeit.

¹³In beiden Ordenszentren wurde mir zudem beteuert, dass der Text bis in die Gegenwart als grundlegend für den Orden gelte, wobei allerdings ebenfalls zu bemerken ist, dass beide Familien offenbar über keine weiteren Texte verfügen, die sie mir in diesem Zusammenhang hätten zeigen können.

¹⁴Zu Merkmalen und zum Vergleich der vier Manuskripte vgl. S. 21-60 dieser Arbeit.

¹⁵Vgl. dazu S. 60-65 dieser Arbeit.

Bevor ich mich jedoch der Analyse der Manuskripte zuwende, umreiße ich in einem einführenden Kapitel zunächst kurz die politische und gesellschaftliche Situation im Damaskus des 10./16. Jahrhunderts. Ziel ist dabei, den Hintergrund zu skizzieren, vor dem die syrischen Sufiorden zu dieser Zeit agierten. Danach gebe ich ausgehend von den Damaszener Biographien-Sammlungen einen Überblick über die Geschichte der Damaszener Sa'dīya. Diese Informationen erleichtern schließlich die Datierung der Manuskripte, die ich im Folgenden einzeln vorstelle und miteinander vergleiche. Die eigentliche Analyse der Texte folgt dann der Themensetzung, die die Handschriften vorgeben. Dabei gilt es, die Inhalte zu erschließen und die Darstellung in den historischen Kontext einzuordnen.

Schlüsselstellen innerhalb der Texte übersetze ich, hervorgehoben durch Kursivdruck, ins Deutsche. Bei der Übersetzung von Koranversen, deren Anfang und Ende ich jeweils durch Sternchen (*) markiere, orientiere ich mich – wenn nicht anders angegeben – an der Koranübersetzung Parets.¹⁶ Wichtige arabische Ausdrücke gebe ich zusätzlich immer in Umschrift, orientiert an den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Handelt es sich um Wortgruppen oder Sätze, beinhaltet die Umschrift auch die im arabischen Schriftbild nicht erscheinenden Kasusendungen, wobei ich das Verbindungs*alif* auslasse. Zitiere ich aus Handschriften, korrigiere ich die nachlässige *Hamza*-Schreibung der Kopisten, die die *Hamza* häufig auslassen oder fälschlicherweise durch *Madda* ersetzen, stillschweigend. Bei inhaltlich unklaren Stellen weise ich aber auf die möglichen Lesarten mit oder ohne *Hamza* hin.

Vorauszuschicken ist der Arbeit, dass die inhaltliche Auseinandersetzung mit den Manuskripten letztlich deutlich mehr Raum einnimmt, als ursprünglich beabsichtigt war. Das liegt zum einen darin begründet, dass in unseren Texten unablässig sufische Termini verwendet werden. Zu diesen Begriffen wird innerhalb der Texte meist keine Erläuterung gegeben wird, obwohl sie häufig auch im Rahmen der sufischen Lehre nicht einheitlich definiert sind.¹⁷ Zudem werden Schlussfolgerungen, die aus dem Zusammenhang einzelner vorgebrachter Argumente zu ziehen sind, häufig nicht explizit herausgearbeitet, so dass sich immer wieder Lücken in der Argumentation ergeben. Um diese Lücken zu schließen, bedarf es nicht nur der sehr genauen Lektüre des Textes, um die vielfach nur durch die Wiederauf-

¹⁶Paret (1993).

¹⁷Ihre Terminologie zogen die Sufis selbst als Argument dafür heran, dass Außenstehende ihre Texte weder verstehen noch kritisieren könnten. Vgl. Geoffroy (1995), S. 393-394.

nahme einzelner Termini hergestellte Textkohärenz wahrnehmen und die Logik der Argumentation nachvollziehen zu können. Ohne Kenntnis der klassischen sufischen Literatur, insbesondere der Handbücher *Ar-risāla fī ‘ilm at-taṣāwuf* von Abū l-Qāsim al-Quṣairī (gest. 465/1074)¹⁸ und *‘Awārif al-ma‘ārif* von Abū Ḥafs ‘Umar as-Suhrawardī (gest. 635/1234)¹⁹, wird der Leser kaum in der Lage sein, der Diskussion innerhalb unserer Texte zu folgen.²⁰ Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, bemühe ich mich im Rahmen der Übersetzungen, das terminologisch Wichtige so weit möglich in seiner vollen Bedeutung ins Deutsche zu übertragen. Das führt leider auch in der Übersetzung oft zu einer Terminologie, die sich dem hinsichtlich der sufischen Lehre nicht vorgebildeten Leser nicht ohne weiteres erschließen wird. Um diese Verständnisschwierigkeiten auszugleichen, fällt die inhaltliche Analyse, in der es um die systematische und historische Durchdringung des in den Manuskripten Dargestellten geht, entsprechend ausführlich aus.

¹⁸Al-Quṣairī (1998)/dt. Übers. Gramlich (1989). Zu Autor und Werk vgl. Gramlich (1989), S. 11-19; Halm (*EI* ²), Art. *Al-Ḳuṣayrī*, Bd. 5, S. 526a-527a; R. Hartmann (1914), S. 1-4; al-Quṣairī (1998), S. 7-10.

¹⁹As-Suhrawardī (1983)/dt. Übers. Gramlich (1978). Zu Autor und Werk vgl. Knysh (2000), S. 171; Gramlich (1978), S. 1-17. Zur Bedeutung as-Suhrawardīs für die Entwicklung des sunnitischen Denkens vgl. Nagel (2002), S. 396-421.

²⁰Übersichten zu den weiteren bedeutenden sufischen Handbüchern z. B. bei Knysh (2000), S. 116-149; Arberry (1950), S. 64-74; Schimmel (1995), S. 120-146.

Kapitel 1

Die Sa‘dīya als Sufiorden im osmanischen Damaskus

1.1 Zur allgemeinen Situation der Sufiorden

Die Sufis des 10./16. Jahrhunderts konnten bereits auf eine bewegte Geschichte ihrer “Wissenschaft” zurückblicken. Als Vertreter der islamischen Mystik, die im Arabischen als *taṣawwuf* bezeichnet wird und als Sufitum, Sufismus oder auch Sufik ins Deutsche übertragen erscheint, agierten die Sufis (*ṣūfīya*, Sg. *ṣūfī*) nie unumstritten in der islamischen Welt. Insbesondere die Anhänger eines trunkenen Sufitums erregten das Misstrauen der islamischen Orthodoxie. Prominentes Beispiel ist der 309/922 hingerichtete al-Ḥallāğ, der im Überschwang der Gotteserfahrung *Ich bin der Wahrhaftige* (*Anā l-ḥaqq*) ausgerufen haben soll. Er betonte die innere Bedeutung der den Muslimen auferlegten rituellen Pflichten. Konservative Gelehrte legten das als Versuch aus, die Notwendigkeit der Verrichtung der Pflichten in Frage zu stellen. Für die streng auf die Bewahrung des islamischen Monotheismus bedachten Gelehrten (‘*ulamā*’, Sg. ‘*ālim*’) waren Extatiker wie al-Ḥallāğ nicht tolerierbar.¹

¹Zu al-Ḥallāğ, seiner Verurteilung als Häretiker und den Folgen für seine Anhänger vgl. Knysh (2000), S. 68-82; Schimmel (1995), S. 100-119; Meier (1976), S. 118-119; Baldick (1992), S. 46-49. Die Sufis entwickelten eine ambivalente Einstellung gegenüber al-Ḥallāğ. Er wurde oft kritisch betrachtet als ein Sufi, der seiner Gotteserfahrung nicht gewachsen war, wurde aber auch gegen den Vorwurf des Unglaubens verteidigt. Dazu Winter (1982), S. 161. Zum schwierigen Stand, den Sufis zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Regionen der islamischen Welt hatten und bis in die Gegenwart haben, vgl. die umfangreiche Aufsatzsammlung, die de Jong & Radtke (1999) herausgegeben haben; darin für unseren Zusammenhang insbesondere die

Der Anspruch der Sufis, infolge ihrer Suche nach Gott von den Bezügen der diesseitigen Welt befreit und mit innerer Erkenntnis und einem Bewusstsein der einen göttlichen Wahrheit begnadet zu sein, hat sich im Laufe der Jahrhunderte aber dennoch – in einer bereinigten Form – als in die islamische Glaubensdoktrin integrierbar erwiesen. Im 10./16. Jahrhundert begegnen wir nicht nur in Damaskus einem Sufitum, das den Koran und die als *sunna* tradierte vorbildliche Lebensweise des Propheten Muḥammad als seine grundsätzlichen Quellen betrachtet und innerhalb der religiösen Elite etabliert ist. Vorausgegangen war dieser Integration der sufischen Lehre in den sunnitischen Islam allerdings ein langer Prozess der Annäherung zwischen orthodoxen Gelehrten und Vertretern des *taṣawwuf*. Einen wesentlichen Beitrag dazu leisteten die Autoren, die ab dem 3./9. Jahrhundert die klassische sufische Lehre herausarbeiteten. Diese Verfasser sufischer Handbücher bemühten sich um die Verankerung ihrer Lehre auf dem Fundament des Koran und der *sunna* des Propheten.² Die so entstandene Literatur eines „gemäßigten“ Sufitums bot schließlich die theoretischen Grundlagen für die ab dem 6./12. Jahrhundert in der islamischen Welt zunehmend greifbar werdenden Sufiorden (*turuq*, Sg. *ṭarīqa*, *ṭarīq*).³

Auch im 10./16. Jahrhundert wurden die klassischen Texte von den nun meist in Orden organisierten Sufis noch gelesen und zur Rechtfertigung ihrer Lehren

Aufsätze von van Ess (1999); Böwering (1999); Homerin (1999).

²Vgl. dazu Knysh (2000), S. 116-149; Meier (1976), S. 119; Massignon & Radtke (*EI* ²), Art. *Taṣawwuf*, S. 313a-317b; Schimmel (1995), S. 128-146.

³Die Übersetzung *Sufiorden* gibt die Bedeutung der Termini *ṭarīq* und *ṭarīqa* unzureichend wieder. Wörtlich bedeutet *ṭarīq/ṭarīqa* eigentlich *Weg*. Das Wort *ṭarīqa* findet sich aber bereits im Koran (XX, 63 u. 104) im Sinne des vortrefflichen (Glaubens)Weges. In diesem Sinne bezeichnen die Termini auch eine richtige Verhaltensweise oder Methode, die wert ist, übernommen zu werden. Die Sufis haben die Termini weiterentwickelt und verwenden sie im Sinne *des Weges zu Gott*, der den Menschen ausgehend vom göttlichen Gesetz (*ṣarī'a*) hin zur göttlichen Wahrheit (*ḥaqīqa*) führt. Dabei unterscheiden die Sufiorden sich aber hinsichtlich der praktizierten Methode der Annäherung zu Gott hin. Im übertragenen Sinn folgen die Orden unterschiedlichen *Wegen*, wobei viele Sufiorden durchaus auch die Wege der anderen als zu Gott führend anerkennen. Demgemäß werden die Termini *ṭarīqa* und *ṭarīq* auch für den einzelnen Sufiorden selbst verwendet. Um dem Bedeutungsspektrum der Termini gerecht zu werden, übersetze ich im Folgenden *ṭarīqa* und *ṭarīq* als *Weg*, wobei ich davon absehe, jeweils durch Anführungszeichen auf die Verwendung als technischer Terminus hinzuweisen. Zu den Termini *ṭarīqa* und *ṭarīq* sowie zur Herausbildung der Sufiorden vgl. Knysh (2000), S. 172-179 u. S. 301-303; Humphreys u.a. (*EI* ²), Art. *Ṭarīqa*, Bd. 10, S. 243b-245b; Schimmel (1995), S. 148-190; Meier (1976), S. 120-122; auch Hartmann (1914), S. 98-100.

herangezogen.⁴ Dieses Festhalten an den älteren Schriften wird in der arabischen wie der westlichen Forschung vielfach als Stagnation nicht nur innerhalb des Sufitums betrachtet.⁵ Doch auch wenn es den Autoren oft an Originalität fehlte, zeugt die unüberschaubare Menge an produzierter Literatur von einer durchaus lebendigen sufischen Kultur mit einer Vielfalt an Lehrmeinungen und Praktiken, aber auch an sozialen, religiösen und gesellschaftlichen Funktionen der Sufis.⁶ Die Beziehung zwischen Sufis und Gelehrten war dabei nach und nach enger geworden. Die Gelehrten des 10./16. Jahrhunderts waren zum Teil selbst Mitglieder in Sufiorden. Umgekehrt konnten die führenden Sufis und Ordensmeister (*šuyūḥ*, Sg. *šaiḥ*) einer Ausbildung in den Bereichen der Koranauslegung, der Traditionswissenschaft und des islamischen Rechts nicht entraten.⁷

Auch innerhalb der wirtschaftlichen und politischen Damaszener Elite erscheinen die Sufis im 10./16. Jahrhundert etabliert. Sowohl die mamlukischen Herrscher als auch die sie 922/1516 ablösenden osmanischen Machthaber bedachten ganze Orden mit großzügig bemessener finanzieller Unterstützung, indem sie unter anderem den Ausbau der Ordenszentren finanzierten oder das Einkommen der Orden und ihrer Führer mittels frommer Stiftungen (*auqāf*, Sg. *waqf*) sicherten. Dabei zeigten sich die grundsätzlich die hanafitische Rechtsschule favorisierenden osmanischen Machthaber auch spendabel gegenüber solchen Orden, die sich zu einer anderen Rechtsschule bekannten. Umgekehrt ließen sich die politischen Machthaber gern von Sufis beraten, wobei einzelne Sufis in hohe Ämter und Ratgeberpositionen aufsteigen konnten. Aber die Machthaber erkannten auch den großen Einfluss, den die Sufis auf breite Schichten der Bevölkerung gewonnen hatten. Indem die Herrschenden die Orden unterstützten, konnten sie der Bevölkerung ihre eigene Frömmigkeit und Großzügigkeit demonstrieren.⁸

Aus der Anerkennung, die die Sufis und ihre Orden in Damaskus wie in anderen Teilen des mamlukischen und osmanischen Reiches genossen, ist jedoch nicht

⁴Vgl. Geoffroy (1995), S. 90-91 u. S. 95-98.

⁵Vgl. Winter (1992), S. 128-129. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Annahme vgl. Geoffroy (1995), S. 43-50.

⁶Vgl. Geoffroy (1995), S. 109-143; auch Garcin (1996), S. 221-223.

⁷Vgl. Geoffroy (1995), S. 89-91 u. 150-152; Winter (1982), S. 30-31; Taylor (1999), S. 13; Veinstein & Clayner (1996), S. 330.

⁸Zur Beziehung zwischen Mamluken und Sufis vgl. Geoffroy (1995), S. 120-128; Knysh (2000), S. 173-174. Zu den Osmanen vgl. Geoffroy (1995), S. 128-133; Bakhit (1982), S. 181-186; Winter (1982), S. 29-30; ders. (1992), S. 129-131; auch Meri (2002), S. 171-173 u. S. 283; Veinstein & Clayner (1996), S. 336-338; Luizard (1996), S. 346-348.

zu schließen, dass es keine Diskussionen um sufische Lehren und Praktiken gab. Vor allem unter den Rechtsgelehrten (*fuqahā’*, Sg. *faqīh*) fanden sich Kritiker der Sufis, insbesondere der weniger “gemäßigten” Orden. Die Debatten drehten sich um einzelne Praktiken der Sufis, unter anderem um das Gottesgedenken (*dīkr*) und das Hören von Musik und Dichtung (*samā’*). Daneben ging es um Fragen der Glaubensdoktrin und um die Bewertung umstrittener sufischer Autoren, wobei insbesondere die Lehre Ibn al-‘Arabīs (gest. 638/1240) heftig diskutiert wurde.⁹ Die Existenzberechtigung der Sufis an sich wurde im Rahmen dieser Debatten aber kaum noch in Frage gestellt.¹⁰

Eine Vielfalt an Meinungen gab es auch innerhalb der *ṣūfīya*, deren Lehre sich trotz des Bekenntnisses der meisten Orden zum “nüchternen” Sufitum keineswegs als homogen darstellte. Wenngleich oft enge Beziehungen zwischen den Orden bestanden, gab es durchaus Rivalitäten und gegenseitige Kritik. Die Angriffe – unter Berufung auf Koran, Ḥadīth, namhafte Rechtsgelehrte und sufische Autoritäten – richteten sich dann gegen einzelne Orden, deren Praktiken als unislamisch abgelehnt wurden.¹¹

1.2 Die Quellen zur Damaszener Sa‘dīya

Informationen zu zahlreichen Vertretern der Sa‘dīya sind in den Damaszener Biographiensammlungen und Werken zur Stadtgeschichte enthalten. Diese Berichte sind sicher nur bedingt als zuverlässig zu betrachten, da sich hier vielfach Historisches mit hagiographischen Elementen vermischt. Sachliche Darstellungen gehen oft in stereotype Lobeshymnen auf die portraitierten Mitglieder der Damaszener Elite oder in wunderbar anmutende Anekdoten über.¹² Dennoch vermitteln die Quellen einen Eindruck von den einzelnen Persönlichkeiten, von ihrer Lebensweise und ihrer gesellschaftlichen Position.

Der für diese Arbeit interessanteste Zeitraum wird in der Damaszener Chronik *Ad-dāris fī tāriḥ al-madāris* behandelt. Ihr Verfasser, ‘Abd al-Qādir b. Muḥam-

⁹Zu umstrittenen Praktiken und Fragen der Glaubensdoktrin vgl. Geoffroy (1995), S. 364-476. Zum Themenkreis vgl. auch Veinstein & Clayer (1996), S. 330-339.

¹⁰Vgl. Geoffroy (1995), S. 96-98 u. S. 499-501.

¹¹Vgl. Geoffroy (1995), S. 275-281; dazu auch Mayeur-Jaouen (2000), S. 85.

¹²Zur engen Beziehung zwischen Biographie und Hagiographie und den Stereotypen, die vielfach in den Biographien der Notablen, insbesondere der Sufis, in dem für uns interessanten Zeitraum anzutreffen sind, vgl. Geoffroy (1995), S. 22-31.

mad an-Nu'aimī (gest. 927/1521), beschreibt die religiösen Gebäude seiner Zeit und die Menschen, die darin wirkten.¹³ Für das 10./16. Jahrhundert finden sich Informationen zudem in der von al-Ḥasan al-Būrīnī (gest. 1024/1615) erstellten Biographiensammlung *Tarāğim al-a'yān min abnā' az-zamān*.¹⁴ Auch der als Ibn Aiyūb bekannte Mūsā Šaraf ad-Dīn al-Anšārī (gest. um 1000/1592) widmet sich in seiner Biographiensammlung *Ar-rauḍ al-'aṭir fī-mā tayassara min aḥbār ahl al-qarn as-sābi' ilā ḥitām al-qarn al-'āšir* den Meistern unseres Ordens.¹⁵ Zwei Quellen zu Damaszener Gelehrten und Sufis des 10./16. und 11./17. Jahrhunderts hinterließ Nağm ad-Dīn al-Ğazzī (gest. 1061/1651) mit seinen Werken *Al-kawākib as-sā'ira bi-a'yān al-mi'a al-'āšira* und *Lutf as-samar wa-quṭf at-tamar min tarāğim a'yān at-ṭabaqa al-ūlā min al-qarn al-ḥādī 'ašar*.¹⁶ Die Notablen des 11./17. Jahrhunderts sind zudem Gegenstand der Biographiensammlung *Ḥulāṣat al-aṭar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'ašar*, die Muḥammad Amīn b. Faḍl Allāh al-Muḥibbī (gest. 1111/1699) verfasst hat.¹⁷

In das 12./18. Jahrhundert gelangen wir mit den von Muḥammad Ḥalīl al-Murādī (gest. 1206/1791) in seiner Sammlung *Silk ad-durar fī a'yān al-qarn at-tānī 'ašar* aufgezeichneten Biographien.¹⁸ Einige Informationen zu unserem Orden finden sich zudem in der von Aḥmad al-Budairī (gest. nach 1175/1762) verfassten Damaszener Chronik *Ḥawādit Dimašq al-yaumīya*, die die Vorkommnisse im Zeitraum zwischen 1153/1741 und 1175/1762 verzeichnet.¹⁹ Für das 13./19. Jahrhundert ist die Biographiensammlung *Ḥilyat al-bašar fī tārīḥ al-qarn at-tālīt 'ašar* von 'Abd ar-Razzāq al-Baiṭār (gest. 1918) interessant.²⁰ Hinzu kommt die zum Teil auf al-Baiṭārs Darstellung basierende Zusammenstellung von Biographien, die Muḥammad Ğamīl aš-Šaṭṭī (gest. nach 1947) mit *Rauḍ al-bašar fī a'yān Dimašq fī l-qarn at-tālīt 'ašar* vorgelegt hat.²¹ Informationen zum Orden enthält auch das unedierte Werk *Tibyān wasā'il al-ḥaqā'iq fī bayān salāsīl at-ṭarā'iq*, im

¹³An-Nu'aimī (1948-1951). Vgl. GAL, Bd. 2, S. 165; Geoffroy (1995), S. 20.

¹⁴Al-Būrīnī (1959-1963). Vgl. GAL, Bd. 2, S. 374.

¹⁵Teiledition mit Beschreibung vorgelegt von Güneş (1981). Todesjahr Ibn Aiyūbs laut GAL, Bd. 2, S. 373-374: 999/1590. Güneş (1981), S. 2-5 zeigt, dass Ibn Aiyūb später starb und vermutet das Jahr 1000/1592. Geoffroy (1995), S. 23 benennt das Jahr 1002/1593.

¹⁶Al-Ğazzī (1945-1958); ders. (1981-1982). Vgl. Geoffroy (1995), S. 23f.; GAL, Bd. 2, S. 376.

¹⁷Al-Muḥibbī (1966). Vgl. GAL, Bd. 2, S. 377-378.

¹⁸Al-Murādī (1301h.). Vgl. GAL, Bd. 2, S. 379.

¹⁹Al-Budairī (1959). Zur Unsicherheit der Lebensdaten des Autors vgl. al-Budairī (1959), Vorwort des Herausgebers Aḥmad 'Izzat 'Abd al-Karīm, S. 10.

²⁰Al-Baiṭār (1961-1963). Vgl. GAL, Suppl. 3, S. 422.

²¹Aš-Šaṭṭī (1947).

Rahmen dessen Kamāl ad-Dīn al-Ḥarīrī (gest. 1299/1882) einen Überblick zu verschiedenen Sufiorden und ihren Tradentenketten (*salāsil*, Sg. *silsila*) gibt.²² Einige Mitglieder der Sa'dīya verzeichnet daneben Yūsuf an-Nabhānī (gest. 1931) in seiner zum Teil auf den oben angeführten Quellen basierenden Sammlung *Ġāmi' karāmāt al-auliya'*, die Hagiographien islamischer Gottesfreunde enthält.²³

Für die zeitliche Einordnung unserer Texte, die auf den in Aleppo tätigen Meister Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī (gest. vermutlich nach 978/1570) zurückgehen, sind schließlich auch Aleppiner Quellen von Bedeutung. Einblicke in die Beziehung der Aleppiner Sa'dīya zum Damaszener Mutterhaus bieten die beiden Werke zur Aleppiner Stadtgeschichte, die Kamāl b. Ḥusain al-Ġazzī (gest. 1933) mit seinem Werk *Kitāb nahr ad-dahab fī tāriḥ Ḥalab* und Muḥammad Rāḡib aṭ-Ṭabbāḥ mit seiner ausführlichen Sammlung *I'lām an-nubalā' bi-tāriḥ Ḥalab aš-šahbā'* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorlegten. Die beiden Autoren berücksichtigen in ihren Darstellungen insbesondere die Biographien berühmter Persönlichkeiten, die sich in älteren Aleppiner Biographiensammlungen finden.²⁴

1.3 Die Etablierung der Sa'dīya in Damaskus

1.3.1 Der Ordensstifter Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī

Der Orden der Sa'dīya oder wie er auch genannt wird, der Ġibāwīya, führt sich zurück auf einen gewissen Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī als Stifter. Der Ordensname Sa'dīya leitet sich dabei vom Namen Sa'd ad-Dīn her. Der alternativ verwendete Ordensname Ġibāwīya geht auf den syrischen Ort Ġibā zurück, in dem sich der Ordensstifter der Tradition des Ordens zufolge niedergelassen und seine Anhänger um sich geschart haben soll.²⁵ Die Lebensdaten Sa'd ad-Dīns bleiben unklar. Be-

²²Vgl. GAL, Suppl. 2, S. 866.

²³An-Nabhānī (1962). Für eine Rezension zum umfangreichen und zugleich wenig originellen Werk an-Nabhānīs vgl. Chodkiewicz (2000), S. 607-622.

²⁴Al-Ġazzī (o.J.) und aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926). Vgl. GAL, Suppl. 3, S. 430.

²⁵Vgl. dazu al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 56, Anm. 3. Ġibā liegt etwa 50 km südwestlich von Damaskus, ca. 10 km nordöstlich von al-Qunaiṭra, südlich der Fernverkehrsstraße, die al-Qunaiṭra mit der Hauptstadt verbindet. Vgl. Syrien (Karte), Blatt 20 (Beirut). Der Ort erscheint in der Literatur als Ġibā und Ġabā, wobei der Ordensname als Ġibāwīya (z. B. Geoffroy (1995), S. 224; Trimingham (1971), S. 73) oder Ġabāwīya (z. B. Bakhit (1982), S. 181; de Jong (1986), S. 213) gegeben wird. In unseren Manuskripten der Sa'dīya bleibt der Ordensname meist unvokalisiert. Nur Text 3, fol. 4a gibt den *nasab* eines Ordensmeisters als *al-Ġabāwī*. Demgegenüber vokalisiert der Kopist von Text 1, S. 22 den Ortsnamen als *Ġubā*.

richte von zeitgenössischen Autoren zu Sa'd ad-Dīn, seinem angeblichen Vater Yūnus aš-Šaibānī oder den ersten Generationen der Nachkommen Sa'd ad-Dīns liegen nicht vor.²⁶ Die späteren Quellen ordnen den Ordensstifter historisch ganz unterschiedlich ein. Während die Vertreter der Sa'dīya selbst für Sa'd ad-Dīn als Geburtsjahr 460/1067-68 und als Todesjahr 575/1179-80 benennen, wobei betont wird, dass der Ordensstifter 115 Mondjahre gelebt habe,²⁷ geben andere Autoren deutlich spätere Lebensdaten. Al-Baiṭār erwähnt als Todesjahr 621/1224-25, al-Ḥarīrī gibt das Jahr 700/1300-01, an-Nabhānī zufolge starb Sa'd ad-Dīn schließlich erst im 8./14. Jahrhundert.²⁸ Insgesamt sind die zu Sa'd ad-Dīn vorliegenden Informationen eher legendären als historischen Charakters.

1.3.2 Das Ordenszentrum im Stadtviertel al-Qubaibāt

Ḥasan al-Ġibāwī (gest. 910/1504 o. 914/1508)²⁹

Der erste Sa'dī, der in zeitgenössischen Quellen erwähnt und historisch eingeordnet wird, ist Meister Ḥasan al-Ġibāwī. Seinen Namen gibt an-Nu'aimī als Ḥasan al-Ġunānī. Al-Ġazzī benennt ihn als Ḥasan b. Muḥammad al-Ġibāwī ad-Dimašqī al-Qubaibātī aš-Šāfi'ī aš-Šūfī. Uneinig sind sich die beiden Autoren bezüglich seines Todesdatums. An-Nu'aimī gibt Freitag, den 11. Ġumādā I. 914/1508; al-Ġazzī hat Freitag, den 10. Ġumādā I. 910/1504.³⁰ Der moderne Sa'dī al-Ḥusainī gibt an, dass Meister Ḥasan im Jahr 801/1398-99 geboren und im Jahr 914/1508 verstorben sei, ohne jedoch Quellen für seine Daten zu benennen.³¹ Beginnend mit al-Muḥibbī, stellen die Biographen Ḥasan als direkten Nachkommen des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn dar. Dabei lässt sich allerdings keiner der in den Quellen genannten Vorväter Ḥasans historisch einordnen, zu keinem der Namen liegen zeitgenössische Berichte vor. Zudem finden sich in den Quellen abweichende Angaben zu den Namen und zur Reihenfolge der Nachkommen des Ordensstifters beziehungsweise der Vorväter Ḥasans.³²

²⁶Vgl. dazu auch S. 161-193 dieser Arbeit.

²⁷Vgl. Text 1, 3.2; Seif (1930), S. 44; al-Ḥusainī (1999), S. 4-5.

²⁸Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 15 (so auch az-Ziriklī (1954-1959), Bd. 3, 133); al-Ḥarīrī, fol. 132b; an-Nabhānī (1962), Bd. 2, S. 91. Mouradgea d'Ohsson gibt demgegenüber in seinem Werk *Arbre Généalogique des différents ordres de Derwichs*, Paris 1788-1824, Bd. 4, S. 623 das Jahr 736/1335-36. Zitiert nach Depont & Coppolani (1987), S. 330, Anm. 1.

²⁹Zum Stammbaum der Meister in al-Qubaibāt vgl. Anhang A.2 dieser Arbeit.

³⁰Vgl. an-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2 (1951), S. 221; al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 1, S. 175.

³¹Vgl. al-Ḥusainī (1999), S. 33.

³²Vgl. dazu S. 175-176, S. 193 und Anhang A.1.2 dieser Arbeit.

Den Quellen zufolge war Ḥasan der Meister, der den Sitz der Sa'dīya aus einem im Ḥaurān gelegenen Ort namens Bait Ğinn nach Damaskus verlegte.³³ Aus welchem Grund Ḥasan oder seine Vorfahren zuvor aus Ğibā nach Bait Ğinn gekommen waren, verschweigen die Quellen. In Damaskus angekommen, ließ Ḥasan sich am südlichen Stadtrand, im Stadtviertel al-Qubaibāt, in der unfertigen Grabstätte des 842/1438-39 verstorbenen mamlukischen Gouverneurs (*nā'ib*) Aināl al-Ġakamī nieder und ließ das Dach des Gebäudes decken.³⁴

Offenbar demonstrierte Ḥasan öffentlich übersinnliche Fähigkeiten, wobei er als begabter Ğinnenaustreiber galt. Er scheint jedoch umstritten gewesen zu sein. So beurteilt an-Nu'aimī den Glauben der Menschen an Ḥasans Fähigkeiten wohl als Aberglaube, wenn er schreibt: *Die Frauen und der größte Teil des gemeinen Volkes glaubte, dass er Besessenheit durch Ğinne (ḡunūn) heilen konnte.*³⁵ Al-Ġazzī berichtet, dass Ḥasan Anfeindungen in Damaskus ausgesetzt gewesen sei. Die Ursache bestand dem Biographen zufolge darin, dass ein gewisser Ḥamīs al-Maḡdūb oder Ḥalīl al-Maḡdūb (gest. 918/1512-13), der Ḥasan nach Damaskus geführt haben soll, den Besuchern Ḥasans befohlen habe, dem Meister die Hand zu küssen. 'Alī b. Maimūn al-Fāsī (gest. 917/1511), prominenter Damaszener Meister des Ordens der Šādiliya, habe deshalb Meister Ḥasan kritisiert. Ḥamīs, der als Sufi mit Verfügungsgewalt (*tašarruf*) und großer Kapazität hinsichtlich der spirituellen Zustände (*sa'at ḥālihi*) beschrieben wird, habe sich jedoch schützend vor Meister Ḥasan gestellt. Er habe al-Fāsī mittels seiner eigenen übersinnlichen Fähigkeiten in die Schranken gewiesen. Al-Fāsī habe daraufhin sein Verhalten gegenüber Ḥamīs geändert. Das bedeutet wohl, dass al-Fāsī sich fortan auch Meister Ḥasan gegenüber zurückhielt.³⁶

³³Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 1, S. 174 u. S. 191; an-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2, S. 221. Dazu auch al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 40. Vom Ortsnamen Bait Ğinn leitet sich auch der *nasab* Ḥasans, *al-Ġunānī*, her. Vgl. dazu al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 213, Anm. 7. Der Ort liegt ca. 40 km südwestlich von Damaskus, in der Region von Ġabal aš-Šaiḥ, nördlich der Fernverkehrsstraße, die al-Qunaiṭra mit Damaskus verbindet, und ca. 20 km nördlich von Ğibā. Vgl. Syrien (Karte), Blatt 20 (Beirut).

³⁴Vgl. an-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2, S. 221; al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 40. Von den Ortsnamen Damaskus (*Dimašq*) und al-Qubaibāt rühren auch Ḥasans Beinamen *ad-Dimašqī* und *al-Qubaibātī* her. Zur geographischen Lage seines Ordenszentrums vgl. Wulzinger & Watzinger (1924), S. 101; al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 56, Anm. 6 u. S. 57, Anm. 1. Anschauliche Karten zur Lage des Damaszener Stadtviertels al-Qubaibāt und zur Lage des Ordenszentrums bei Marino (1997), S. 355 u. S. 361; zudem findet sich auf S. 374 ein Foto des Ordenszentrums.

³⁵An-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2, S. 221. Zu Ğinnen vgl. S. 197-203 dieser Arbeit.

³⁶Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 1, S. 191-192. Zu al-Fāsī vgl. Geoffroy (1995), S. 218-222.

Ḥusain (gest. 926/1520)

Als Sohn Ḥasans, der das Amt des Meisters im Ordenszentrum in al-Qubaibāt erbte, erscheint Ḥusain. Sein Todesjahr geben die Quellen übereinstimmend als 926/1520. Al-Ġazzī zufolge verstarb Ḥusain im Alter von nur 35 Jahren.³⁷ Ḥusain gehörte offenbar zu den prominenten Damaszenern, die sich 922/1516 entschlossen, das bis dahin unter mamlukischer Herrschaft stehende Damaskus dem osmanischen Sultan Selīm zu überlassen.³⁸ In den folgenden Jahren gelang es Ḥusain, ein freundschaftliches Verhältnis zu den osmanischen Machthabern aufzubauen. Der Sultan selbst besuchte ihn in seinem Ordenszentrum und sicherte das Einkommen der Sa'dīya in Form einer frommen Stiftung (*waqf*), zu der unter anderem Land und Wassermühlen gehörten.³⁹ Al-Ġazzī berichtet, Ibn Ṭulūn als Quelle anführend, dass die Inhaber höherer politischer Ämter Ḥusain als angenehmen Gesprächspartner geschätzt und in seinem Hause die großzügige Gastfreundschaft des Ordensmeisters genossen hätten.⁴⁰

Aḥmad (gest. 963/1556)

Übereinstimmend benennen die Quellen Meister Aḥmad als den Sohn Ḥusains, der nach dem Tode des Vaters die Leitung des Damaszenener Ordenszentrums übernahm.⁴¹ Verstorben ist Aḥmad den Biographen zufolge im Jahr 963/1556.⁴² Al-Ġazzī berichtet, dass Aḥmad Übungen zum Gottesgedenken (*dikr*) und Musikhören (*samā'*) leitete, und dass sich an ihm zahlreiche Gnadenwunder (*karamāt*, Sg. *karāma*) gezeigt hätten. Besucher habe der Meister gemäß der Gewohnheit der

Al-Fāsī hat sich auch grundsätzlich gegen die volkstümlichen und aus seiner Sicht nicht auf den Lehren des *taṣawwuf* basierenden Ausprägungen der islamischen Mystik gewandt. So hat er die Demonstration übersinnlicher Fähigkeiten wie Schlangenbeschwörungen verurteilt. Vgl. dazu Geoffroy (1995), 182-185.

³⁷Vgl. an-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2, S. 222; al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 1, S. 185. Allerdings gibt an-Nu'aimī das genaue Datum als Montag, 14. Rabī' II.; während al-Ġazzī es mit Montag, 15. Dū l-Ḥiġġa benennt. Ohne Lebensdaten zu nennen, bestätigt auch al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 40 Ḥusain als Sohn und Nachfolger Ḥasans.

³⁸Zu dieser Aussage Ibn Ṭulūns (gest. 953/1546) vgl. Bakhit (1982), S. 6-7.

³⁹Vgl. Bakhit (1982), S. 181-182.

⁴⁰Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 1, S. 175.

⁴¹Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 103; an-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2, S. 222.

⁴²Vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 41. Al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 104 gibt als Datum einen Freitag im Ša'bān, während Abū Zakarīya Muḥyī ad-Dīn an-Nu'aimī Sonntag, den 29. Raġab, benennt. Vgl. an-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2, S. 222.

Sa'dīya ('*alā 'ādatihim*) großzügig und gastfreundlich empfangen.⁴³ In diesem Zusammenhang zitiert al-Ġazzī einen gewissen Meister Abū Bakr al-'Ātikī, der die Gastfreundschaft (*sufra*) der Sa'dīya, die sowohl Reiche als auch Arme genossen hätten, als eines von zwei Gnadenwundern der Ordensmeister beschreibt.⁴⁴ Das zweite Wunder bestehe in den Sufizirkeln (*ḥalaqāt*, Sg. *ḥalqa*) der Sa'dī-Meister, womit vermutlich die zuvor erwähnten Veranstaltungen zum Gottesgedenken und Musikhören gemeint sind. Worin diesbezüglich der Wundercharakter zu sehen sei, lässt die Darstellung offen.⁴⁵ Al-'Ātikī betont, dass an den Sufizirkeln keine bartlosen Jünglinge (*murd*, Sg. *amrad*) teilgenommen hätten, und dass während der Sitzungen keine verwerflichen Dinge (*munkarāt*) vorgefallen seien.⁴⁶ Al-Ġazzī erwähnt schließlich, dass an der Beerdigung Aḥmads in al-Qubaibāt eine große Zahl von Kondolenzbesuchern teilgenommen und der oberste Richter (*qāḍī l-quḍāt*) den Segen über Aḥmad gesprochen habe.⁴⁷

Auch al-Būrīnī lobt Aḥmad in den höchsten Tönen, schreibt dem Ordensmeister ein außergewöhnliches Maß an Frömmigkeit und Edelmut zu und betont, dass sich an Aḥmad zahlreiche Gnadenwunder gezeigt hätten.⁴⁸ Unter seinen Zeitge-

⁴³Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 103.

⁴⁴Zu Abū Bakr al-'Ātikī geben die Quellen keine eigene Biographie. Al-Muḥibbī (1966), Bd. 3, S. 321-322 benennt jedoch einen Muḥammad al-'Ātikī (gest. 1005/1596-97), dessen Vater Abū Bakr geheißten habe. In der Biographie Muḥammads werden immerhin auch Beziehungen der Familie al-'Ātikī zur Sa'dīya deutlich. So soll Muḥammad ein Schüler des Bruders Meister Aḥmads, des zwischen 985/1577 und 987/1579 verstorbenen Meisters Muḥammad Sa'd ad-Dīn, gewesen sein. Bemerkenswerterweise erscheint in zwei unserer Manuskripte (Text 1 und Text 4) ein 'Alī al-'Ātikī als Anhänger Meister Ḥusains und Meister Aḥmads, der sich allerdings in den Biographiensammlungen nicht aufspüren lässt. Vgl. S. 226-229 dieser Arbeit.

⁴⁵Zum Terminus *ḥalqa* vgl. Anawati & Gardet (1961), S. 187. Hinweise auf den Wundercharakter der Sufizirkel der Sa'dīya finden sich in unseren Manuskripten. Vgl. 225-235 und S. 239-241 dieser Arbeit.

⁴⁶Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 104. Der Hinweis ist bezeichnend, waren doch die sufischen Praktiken des *ḍikr* und des *samā'* nach wie vor umstritten. Zur Debatte vgl. Geoffroy (1995), S. 407-422. Die Anwesenheit bartloser Jünglinge beim Musikhören wurde von vielen gemäßigten Sufiorden abgelehnt. Denn es wurde als Gefahr betrachtet, dass die Teilnehmer des Sufizirkels an der Schönheit der Jünglinge Gefallen finden und dabei ein Verlangen nach Diesseitigem, ja sogar ein körperliches Verlangen verspüren könnten. Vgl. dazu z. B. as-Suhrawardī (1983), S. 190-191 u. S. 278/dt. Übers. Gramlich (1979), S. 180 u. S. 249; für al-Huḡwīrī vgl. Arberry (1976), S. 416; für al-Ġazzālī vgl. MacDonald (1901-1902), S. 235-236. Diskussion zum Themenkreis bei Ritter (1978), S. 439-486.

⁴⁷Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 104.

⁴⁸Vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 40.

nossen habe der Meister deshalb als Gottesfreund (*walī*) gegolten.⁴⁹ Besitz habe er gering geschätzt, wobei al-Būrīnī namenlose Zeugen zitiert, die gesehen hätten, dass Aḥmad selbst das Hemd, das er am Leibe trug, auf der Stelle als Almosen gegeben habe.⁵⁰ Al-Būrīnī zufolge wurde Aḥmads Grabstätte ein bekannter Ort, zu dem die Leute pilgerten, um dort Segen zu erlangen.⁵¹

Die Großzügigkeit Meister Aḥmads wird auch in der Chronik *Ad-dāris fī tāriḥ al-madāris* hervorgehoben. Abū Zakariyā' Muḥyī d-Dīn an-Nu'aimī⁵² erklärt darin, dass der Meister im Zusammenhang mit seiner Freigebigkeit hohe Schulden gemacht habe. Sofern diese Information korrekt ist, scheint die Verarmung Aḥmads jedoch keine gesellschaftliche Isolierung des Ordensmeisters nach sich gezogen zu haben. Denn Abū Zakariyā' zufolge unterhielt Aḥmad gute Beziehungen zu Offiziellen und war auch bei der einfachen Bevölkerung beliebt.⁵³

Muḥammad Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 und 987/1579)

Nach dem Tode Aḥmads ging das Amt des Ordensmeisters auf seinen Bruder Muḥammad Sa'd ad-Dīn über, obwohl Aḥmad laut Abū Zakariyā' Muḥyī d-Dīn an-Nu'aimī einen Sohn namens Ḥusain (gest. nach 1000/1591) hinterließ. Al-Ġazzī berichtet, dass die Söhne Aḥmads zu jung für die Nachfolge im Amt des Ordensmeisters gewesen seien.⁵⁴ Al-Ġazzī zufolge starb Muḥammad Sa'd ad-Dīn im Jahr 987/1579.⁵⁵ An anderer Stelle berichtet al-Ġazzī jedoch, wie später auch al-Muḥibbī, dass der Sohn Muḥammad Sa'd ad-Dīns, Muḥammad Šams ad-Dīn, das Amt des Ordensmeisters schon im Jahr 986/1578-79 übernommen habe, was möglicherweise auf dieses Jahr als Todesjahr Muḥammad Sa'd ad-Dīns hindeutet.⁵⁶ Ibn Aiyūb benennt demgegenüber das Todesjahr 985/1577-78.⁵⁷

Abū Zakariyā Muḥyī ad-Dīn an-Nu'aimī berichtet, dass Muḥammad Sa'd ad-Dīn,

⁴⁹Vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 42. Dort auch ein Beispiel für die Gnadenwunder Aḥmads. Zur Gottesfreundschaft vgl. S. 78-111 dieser Arbeit.

⁵⁰Vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 40.

⁵¹Vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 41.

⁵²Das ist der Sohn des eigentlichen Verfassers der Chronik. 'Abd al-Qādir b. Muḥammad an-Nu'aimī starb bereits 927/1521.

⁵³Vgl. an-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2, S. 222.

⁵⁴Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 408; an-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2, S. 222. Die Folge Aḥmad, dann Muḥammad Sa'd ad-Dīn geben auch al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 43 u. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 104; Bd. 3, S. 56.

⁵⁵Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 3, S. 56.

⁵⁶Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161; al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 56.

⁵⁷Vgl. Güneş (1981), S. 110.

auf den er sich als Meister Sa'd ad-Dīn bezieht, im Jahre 964h. das Ordenszentrum in al-Qubaibāt renovieren ließ. Das Gebäude erhielt offenbar einen neuen weißen Anstrich, wurde um einen Bogengang oder ein Gewölbe aus glattgeschliffenen Steinen erweitert und neu eingedeckt.⁵⁸

Zur Persönlichkeit Muḥammad Sa'd ad-Dīns geben die Quellen kaum Informationen. Al-Ġazzī stellt aber auch diesen Meister der Sa'dīya als hoch geachtet dar. Der Biograph berichtet, dass zahllose Besucher an Muḥammad Sa'd ad-Dīns Beerdigung in Damaskus teilgenommen hätten und sein Tod sehr bedauert worden sei. Auch im Rahmen der Biographien, die al-Ġazzī für andere Damaszenner Persönlichkeiten gibt, erscheint Muḥammad Sa'd ad-Dīn in herausragender Stellung. So nennt al-Ġazzī in seiner Darstellung der Feierlichkeiten zur Einweihung der Damszener Takīya Sulaimānīya im Jahr 967h. nur zwei Personen aus den Reihen der syrischen Koryphäen (*a'yān aš-Šām*) namentlich, wobei unser Meister Muḥammad Sa'd ad-Dīn Erwähnung findet.⁵⁹ Auf die Bedeutung der Sa'dīya weist zudem hin, dass Sultan Selīm II. (regierte 974-982/1566-1574) im Jahre 978/1570 einen Erlass an den Damaszenner Gouverneur herausgab, der die Sa'dīya vor Einmischungen von außen schützen sollte, solange der Orden nicht gegen die islamischen Rechtsnormen verstoße.⁶⁰

Muḥammad (gest. 1020/1611-12)

Al-Ġazzī zufolge hinterließ Sa'd ad-Dīn sechs Söhne. Der älteste war Abū Bakr, altersmäßig folgten Muḥammad Šams ad-Dīn, Ibrāhīm, 'Abd al-Qādir und Ḥalīl. Ein weiterer Sohn, Sa'd ad-Dīn, stammte von einer anderen Mutter. Das Amt des Ordensmeisters ging nach dem Tode Muḥammad Sa'd ad-Dīns jedoch nicht auf den ältesten Sohn, sondern auf den zweitgeborenen Muḥammad über.⁶¹ Der Grund war vermutlich, dass Abū Bakr (gest. 1014/1605-06), wie al-Ġazzī überliefert, blind war.⁶² Ibn Aiyūb erwähnt demgegenüber nur vier Söhne Sa'd ad-Dīns, nämlich Muḥammad, Ibrāhīm, 'Abd al-Qādir und Abū Bakr.⁶³ Verstorben ist Muḥammad al-Ġazzī und al-Muḥibbī zufolge im Alter von 71 oder 72 Jahren

⁵⁸Vgl. an-Nu'aimī (1948-1951), Bd. 2, S. 222.

⁵⁹Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 3, S. 157.

⁶⁰Vgl. Bakhit (1982), S. 182.

⁶¹Vgl. dazu al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 3, S. 57; auch al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 160.

⁶²Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 246.

⁶³Vgl. Güneş (1981), arab. Zählung S. 110.

im Jahr 1020/1611-12, was bedeutet, dass er um 950 geboren wäre.⁶⁴ Das passt auch in etwa zum Geburtsjahr, das Ibn Aiyūb für Muḥammad als 952/1545-46 benennt.⁶⁵ Das Amt des Ordensmeisters hatte Muḥammad laut al-Muḥibbī 32 Jahre inne, laut al-Ġazzī waren es 35 Jahre – eine Größenordnung, die ausgehend vom Todesjahr seines Vaters Muḥammad Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 u. 987/1579) folgerichtig erscheint.⁶⁶ Charakterisiert wird Muḥammad bei al-Ġazzī und al-Muḥibbī als freigebig (*ḡawād*).⁶⁷

Anfangs sei Muḥammad als Händler tätig gewesen, berichtet al-Muḥibbī. Infolge einiger Begegnungen mit Gottesfreunden seien ihm dann aber göttliche Enthüllungen (*mukāṣafāt*) zuteil geworden.⁶⁸ Als Muḥammad die Leitung des Ordenszentrums übernommen hatte, empfing er al-Muḥibbī zufolge großzügig Sufis und andere Besucher, die kamen, um durch ihn Segenskraft zu erlangen (*mutabarrikūna*).⁶⁹ Unterstützt wurde Muḥammad laut al-Ġazzī und al-Būrīnī von seinem jüngeren Bruder Ibrāhīm, den al-Muḥibbī als besonders fromm und freigebig beschreibt.⁷⁰ Al-Muḥibbī zufolge war Ibrāhīm der Lieblingssohn seines Vaters Muḥammad Sa'd ad-Dīn.⁷¹ Al-Ġazzī teilt mit, dass Ibrāhīm freundlicher und beliebter als sein Bruder gewesen sei.⁷² Wie al-Ġazzī, al-Muḥibbī und al-Būrīnī weiter berichten, teilten sich Muḥammad und Ibrāhīm zunächst die Pflichten des Ordensmeisters. Muḥammad stand dem Ordenszentrum in al-Qubaiḇāt vor, während Ibrāhīm das freitägliche Gottesgedenken in der Umayyadenmoschee leitete.⁷³ Die Brüder traten auch bei offiziellen Anlässen zusammen auf und genossen innerhalb der Bevölkerung, aber auch bei politischen Machthabern hohes Ansehen.⁷⁴

⁶⁴Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 60-61; al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161.

⁶⁵Vgl. Güneş (1981), arab. Zählung S. 110.

⁶⁶Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161; al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 61.

⁶⁷Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 57; al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 160.

⁶⁸Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 160. Dort auch ein Bericht über solch eine Begegnung. Zur Vorstellung von göttlichen Enthüllungen vgl. S. 87-111 dieser Arbeit.

⁶⁹Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161. Ähnlich auch al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 56. Zum Konzept der Segenskraft (*baraka*) vgl. S. 168, insbesondere Anm. 31 dieser Arbeit.

⁷⁰Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 56; al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 305; al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 33.

⁷¹Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 33.

⁷²Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 214.

⁷³Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 56; Bd. 1, S. 213; al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 33; al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 305.

⁷⁴Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 56-57; Bd. 1, S. 213-214; al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S.

Ein Streit zwischen Muḥammads Sohn 'Īsā und Ibrāhīms Sohn Kamāl ad-Dīn⁷⁵ hat sich laut al-Ġazzī und al-Muḥibbī jedoch auf die Väter übertragen.⁷⁶ Al-Muḥibbī zufolge war 'Īsā der einzige Sohn Muḥammads und dem Vater lieb und teuer. Muḥammad habe seinem Sohn keinen Wunsch abschlagen können, was so weit ging, dass er jeden gemocht habe, den sein Sohn mochte, und jeden abgelehnt habe, den 'Īsā ablehnte. Ibrāhīm soll jedoch seinen Sohn Kamāl ad-Dīn noch mehr geliebt haben!⁷⁷ Als die beiden Cousins miteinander stritten, wurden schließlich auch die Väter aufeinander böse, was zu einem so ernsten Zerwürfnis führte, dass die Brüder Muḥammad und Ibrāhīm einander mehrfach vor den Richter zitierten. Das Ganze lief schließlich darauf hinaus, dass Ibrāhīm die Leitung des Sufizirkels in der Umayyadenmoschee an Muḥammad zurückgeben musste.⁷⁸ Ibrāhīm verließ daraufhin das Ordenszentrum und zog ins Stadtzentrum, wo er – nach einem zwischenzeitlichen Aufenthalt in Mekka – schließlich zurückgezogen lebte. Al-Būrīnī und al-Muḥibbī zufolge haben sich die Brüder aber noch vor dem Tode Ibrāhīms, der 1008/1599-1600 starb, wieder vertragen.⁷⁹

Auch Ibn Aiyūb schildert ein Zerwürfnis zwischen Muḥammad und Ibrāhīm, allerdings bleibt unklar, ob er sich auf denselben Streit wie al-Muḥibbī bezieht. Ibn Aiyūb zufolge geriet Muḥammad mit seinen Brüdern Ibrāhīm, 'Abd al-Qādir und Abū Bakr aufgrund einer Erbsache in Streit. Der Darstellung nach fühlte Muḥammad sich um sein Erbe betrogen und beschwerte sich 999/1590-91 beim Damaszener Gouverneur Muḥammad Pascha.⁸⁰ Daraufhin seien Muḥammad sämtliche Besitztümer übertragen worden.⁸¹

Nach dem Tode seines Bruders Ibrāhīm führte Muḥammad das Ordenszentrum allein weiter. Al-Ġazzī beschreibt die Gastfreundschaft Muḥammads, der die Besucher seines Ordenszentrums großzügig bewirtet habe, und vermittelt einen

161.

⁷⁵Zu Kamāl ad-Dīn geben die Biographen keine näheren Informationen. Allerdings geht aus einer Darstellung al-Būrīnīs hervor, dass Kamāl ad-Dīn im Jahr 1022/1613-14 noch lebte. Vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 2, S. 235.

⁷⁶Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 57, S. 214; al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161.

⁷⁷Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 3, S. 239.

⁷⁸Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 57, S. 214; Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161; auch Bd. 3, S. 239. Al-Būrīnī erwähnt den Streit ohne eine Ursache zu spezifizieren. Vgl. dazu al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 305-306.

⁷⁹Vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 306; al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 34. Al-Ġazzī erwähnt diese Versöhnung der Brüder nicht.

⁸⁰Zu Muḥammad Pascha vgl. Laoust (1952), S. 191; Bakhit (1982), S. 216.

⁸¹Vgl. Güneş (1981), S. 110.

Eindruck vom Reichtum des Ordensmeisters. Den Gästen seien Speisen, Kaffee, Zuckerwerk und Obst serviert sowie Räucherwerk und kostbares Parfum geschenkt worden.⁸² Al-Ġazzī und al-Muḥibbī preisen Muḥammads Großzügigkeit gegenüber Gelehrten und Herrschenden, aber auch gegenüber den Armen in höchsten Tönen. Seine Gastfreundschaft sei ein Markenzeichen des Ordensmeisters geworden und habe dazu geführt, dass Muḥammad im Gegenzug in die Häuser der Herrschenden (*ḥukkām*) eingeladen wurde.⁸³ Der Reichtum Muḥammads gründete sich den Biographen zufolge auf Landbesitz, Geschäfte und Bäder. Seine Einnahmen ermöglichten es dem Meister, sein Ordenszentrum umzubauen und um einen zweiten Raum zur Bewirtung seiner Gäste zu erweitern.⁸⁴

Trotz seines Reichtums habe Muḥammad seine religiösen Pflichten, namentlich die rituellen Gebete (*ṣalawāt*), die Stundengebete (*aurād*) sowie die Leitung der *dīkr*-Übungen in der Umayyadenmoschee, nicht vernachlässigt. Er sei mehrfach nach Jerusalem gereist und nach Mekka gepilgert. Auch an das Wort der religiösen Gelehrten (*'ulamā'*) habe er sich gehalten.⁸⁵ Am Ende seines Lebens war Muḥammad den Darstellungen al-Muḥibbīs und al-Ġazzīs zufolge jedoch selbst die maßgebende Autorität in Damaskus.⁸⁶

Die Quellen zeigen allerdings auch, dass Muḥammad seinen Einfluss nur zurückhaltend einsetzte. So brachte er im Jahre 1005/1596 die Bitte der Bevölkerung um Steuererleichterungen nicht selbst vor den Sultan. Zudem scheint Muḥammad als Vermittler in militärischen Angelegenheiten wenig erfolgreich gewesen zu sein. Als 1012/1603 das Militär gegen den Willen des Sultans nach Aleppo marschierte und der Meister versuchte, den Truppen gut zuzureden, ignorierten diese seine Worte.⁸⁷

Im privaten Bereich musste Muḥammad noch einen Schicksalschlag hinnehmen. Al-Muḥibbī und al-Ġazzī berichten, dass die Mutter seines Sohnes 'Īsā starb, und Muḥammad daraufhin wieder heiratete. Das Paar sei einander sehr zugetan gewesen, woraufhin 'Īsā sich im Jahre 1011h. eifersüchtig und verärgert nach Mekka aufgemacht habe. Muḥammad habe daraufhin seinen Bruder Sa'd ad-Dīn nach Mekka geschickt, um 'Īsā ehrenvoll zurückzubitten. Den Biographen zufolge kam

⁸²Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 57-58.

⁸³Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 58-59; al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161.

⁸⁴Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 59-60; al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161.

⁸⁵Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 60; al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161.

⁸⁶Vgl. al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 59-60; al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 161.

⁸⁷Vgl. Bakhit (1982), S. 182-183.

ʿĪsā auch, blieb aber nur für kurze Zeit und reiste dann – noch immer verärgert – nach Ägypten. Dort sei er, so berichtet al-Muḥibbī, im Jahr 1019/1610-11 im Alter von nur gut vierzig Jahren verstorben.⁸⁸

Sa'd ad-Dīn (gest. 1036/1627)

Nach dem Tode Meister Muḥammads, der keinen männlichen Nachkommen hinterließ, kam es in der Familie offenbar zum Streit um die Ordensleitung. Al-Muḥibbī berichtet, dass sowohl Kamāl ad-Dīn, der Sohn Ibrāhīms und Neffe des verstorbenen Muḥammad, als auch Sa'd ad-Dīn, der Halbbruder Muḥammads und Ibrāhīms, die Leitung des Ordens beanspruchten. Beide Männer, die der Darstellung zufolge jeweils über reichlich Geld und Grundbesitz verfügten, sollen den Damaszener Gouverneur Ḥāfiẓ Aḥmad Pascha (amtierte 1018-1024/1609-1615) bestochen haben, um das Amt zu erhalten.⁸⁹ Der Streit ging schließlich zugunsten Sa'd ad-Dīns aus, der die Nachfolge Muḥammads antrat.⁹⁰

Laut al-Muḥibbī führte Sa'd ad-Dīn die Tradition seiner Brüder, Sufis und andere Besucher großzügig im Ordenszentrum zu bewirten, fort. Zudem betreute er die freitäglichen Sufizirkel in der Umayyadenmoschee. Der Meister scheint ein großes Vermögen gebildet und über Grundbesitz und Immobilien verfügt zu haben. Al-Muḥibbī berichtet, dass Sa'd ad-Dīn im Jahre 1036/1627 während einer Pilgerreise nach Mekka verstorben sei.⁹¹

Mūsā (gest. 1048/1638-39)

Nach dem Tode Sa'd ad-Dīns wurde offenbar dessen Sohn Mūsā Ordensmeister. In der Biographie Mūsās erklärt al-Muḥibbī das zwar nicht explizit; aus der Biographie seines Bruders Muṣṭafā geht jedoch hervor, dass dieser die Leitung des Ordenszentrums nach dem Tode Mūsās im Jahr 1048/1638-39 übernahm.⁹² Al-Muḥibbī berichtet, dass Mūsā einer der großen Damaszener Sufis und äußerst wohlthätig gewesen sei. Der Biograph preist den Ordensmeister zudem als das vollkommenste, kundigste und scharfsinnigste Mitglied der Familie as-Sa'dī (*ak-malu ahli baitihi wa-a'rafuhum wa-aḥḍaquhum*). Dieses Lob erhält Mūsā offenbar,

⁸⁸Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 3, S. 239-240; al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 2, S. 592-594. Zu ʿĪsā vgl. auch al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 2, S. 365.

⁸⁹Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 381 u. Bd. 4, S. 374. Zu Ḥāfiẓ Aḥmad Pascha vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 201-219; al-Muḥibbī, Bd. 1, S. 381-385; Laoust (1952), S. 199-201.

⁹⁰Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 2, S. 208.

⁹¹Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 2, S. 208-209.

⁹²Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 374 u. S. 432.

gerade weil al-Muḥibbī ihn hinsichtlich seines Hingezogenseins (*ḡadb*) zu Gott als ausgeglichen (*mu'tadil*) einschätzt.⁹³ Mūsā scheint durchaus weltzugewandt gelebt zu haben. Al-Muḥibbī bescheinigt dem Ordensmeister jedenfalls eine gewisse Neigung zum Ruhm (*mail ilā š-šuhraṭi*), hebt daneben aber die Tadellosigkeit seines Denkens (*salāmatu l-fikri*), seinen überlegten Führungsstil (*ḥusnu t-tadbīri*) und seine Fähigkeit zum Unterrichten (*muḥāḍara ḡaiyida*) hervor. Zudem berichtet der Biograph, dass Sa'd ad-Dīn eine ausgeprägte Sammelleidenschaft für kostspielige Raritäten, Reliquien und alle möglichen Besitztümer entwickelte.⁹⁴

Muṣṭafā (gest. 1079/1668-69)

Nach dem Tode Mūsās wurde dessen Bruder Muṣṭafā b. Sa'd ad-Dīn Ordensmeister. Al-Muḥibbī zufolge war niemand sonst verfügbar, der das Amt hätte übernehmen können.⁹⁵ Offenbar war Muṣṭafā der einzige männliche Nachkomme der Familie, der alt genug und fähig erschien, das Zentrum zu leiten. Denn al-Muḥibbī berichtet auch, dass Muṣṭafā das gesamte reiche Erbe der Familie zufiel. Dieses große Vermögen habe den Ordensmeister von allen anderen Sufis unterschieden.⁹⁶ Ob das bedeutet, dass auch aus den Linien sämtlicher Brüder seines Vaters Sa'd ad-Dīn keine männlichen Nachkommen hervorgegangen sind, verschweigt al-Muḥibbī. Es hat jedoch den Anschein, dass Muṣṭafā keine Cousins hatte, die sich in irgendeiner Weise hervorgetan haben. Denn al-Muḥibbī führt abgesehen von 'Isā b. Muḥammad, der ja schon im Jahr 1019/1610 verstarb, keine weiteren Biographien für Männer der Familie an. Was aus Kamāl ad-Dīn, dem Sohn Ibrāhīms, wurde, nachdem er im Streit mit Muṣṭafās Vater Sa'd ad-Dīn um die Leitung des Ordenszentrums unterlegen war, berichtet al-Muḥibbī nicht.

Zunächst beschreibt al-Muḥibbī Muṣṭafā als sehr freigebig. Ein schwerer Schicksalsschlag für den Meister sei jedoch der Tod seines Sohnes Sa'd ad-Dīn gewesen, den er unbestimmte Zeit nach 1056/1646 während seiner dritten Pilgerreise nach Mekka verlor. Danach habe sich Muṣṭafās Schicksal zum Negativen gewendet. Er

⁹³Der Hinweis dürfte darauf hindeuten, dass Mūsā in seinem Hingezogensein zu Gott nicht – oder zumindest nicht vollständig – überwältigt wurde, und kein zu Gott Hingezogener (*maḡḍūb*) in dem Sinne war, dass sich an ihm Symptome zeigten, die denen eines Wahnsinnigen oder eines durch Ğinne Besessenen (*maḡnūn*) ähneln. Zur Ähnlichkeit der Symptome beim *maḡḍūb* und beim *maḡnūn* und zum Unterschied, den die Sufis zwischen beiden machen, vgl. Geoffroy (1995), S. 309-333. Zum Hingezogensein aus Sicht unseres Autors vgl. S. 87-111 dieser Arbeit.

⁹⁴Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 432.

⁹⁵Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 374.

⁹⁶Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 374.

sei in permanenten Streit mit Damaszener Regierenden (*ḥukkām*) geraten und habe das Ordenszentrum in al-Qubaibāt verlassen, um im Stadtzentrum zu leben. Dort habe er die Konkubine eines Händlers (*umm waladi ba'di t-tuǧǧār*) und später auch noch dessen Frau (*zauǧatu t-tāǧiri l-madkūri*) geheiratet.⁹⁷

Al-Muḥibbī gibt an, dass Muṣṭafās Tochter mit einer der Koryphäen (*ba'du l-a'yān*) verheiratet war und selbst eine Tochter hatte. Als der Ehemann sich scheiden ließ, sei Muṣṭafās Tochter verstorben. Muṣṭafā habe daraufhin das Erbe für sich selbst beansprucht. Als er aufgefordert wurde, das Erbe – vermutlich für seine Enkeltochter – herauszugeben, soll er gesagt haben, dass die Familie Sa'd ad-Dīns ihren Besitz nicht an Frauen vererbe. Al-Muḥibbī bemerkt dazu, dass derlei merkwürdiges Verhalten für Muṣṭafā nicht ungewöhnlich gewesen sei.⁹⁸ Der Meister wurde al-Muḥibbī zufolge aufgrund der Schicksalsschläge immer stärker von einem mystischen Zustand (*ḥāl*) überwältigt. Der Biograph bezeichnet ihn wohl deshalb als einen zu Gott Hingezogenen (*maǧdūb*), wobei laut al-Muḥibbī eine gewisse Entrücktheit sowieso in der Familie gelegen habe. Bei Muṣṭafā eskalierte die Situation aber offenbar. Denn al-Muḥibbī berichtet, dass der Meister sich im Jahr 1079/1668-69 im Alter von 65 Jahren erhängt habe.⁹⁹

Die Beurteilung Muṣṭafās fällt al-Muḥibbī sichtlich schwer. Bemüht, die positiven Seiten hervorzuheben, bezeichnet er den Meister als widersprüchlichen Charakter und flüchtet sich in einen bildhaften Vergleich: Muṣṭafā sei wie das Gerstenbrot, das zwar gegessen, aber dennoch abfällig beurteilt werde.¹⁰⁰

Die folgenden Generationen

In den folgenden Generationen wird die Linie der Ordensmeister unsicher, denn al-Murādī, al-Baiṭār und al-Budairī benennen in den Quellen nur noch eine Auswahl der Meister. Ganze Generationen werden übersprungen und höchstens noch namentlich als Väter und Großväter erwähnt, ohne dass dabei biographische Daten erscheinen. Die Linie nachzuvollziehen wird um so schwieriger, als in den folgenden Generationen offenbar mehrfach das Amt nicht mehr vom Vater auf den Sohn weitergegeben wurde, sondern wohl auch von Bruder zu Bruder oder von Cousin zu Cousin.

Zu vermuten ist aufgrund der Biographie, die al-Murādī für einen Ibrāhīm b.

⁹⁷Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 374.

⁹⁸Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 374.

⁹⁹Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 375.

¹⁰⁰Al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 374.

Muṣṭafā b. Sa'd ad-Dīn b. Muḥammad b. Ḥusain b. Ḥasan b. Muḥammad al-Ġibāwī gibt, dass es sich dabei um den Sohn des zuvor genannten Meisters Muṣṭafā handelt.¹⁰¹ Leider gibt al-Murādī nur das Todesjahr Ibrāhīms mit 1135/1722-23 an.¹⁰² Weitere Daten gehen aus der Biographie nicht hervor. Deshalb bleibt unklar, ob das Amt des Ordensmeisters nach Muṣṭafās Tod direkt auf Ibrāhīm übergang. Al-Ḥarīrī zufolge ging die Leitung des Ordens von Muṣṭafā, dessen Todesjahr er ebenfalls als 1079/1668-69 gibt, zuerst an einen Sohn namens Ismā'īl und nach dessen Tod, den al-Ḥarīrī nicht datiert, an dessen Bruder Ibrāhīm Burhān ad-Dīn. Sein Todesjahr gibt al-Ḥarīrī ebenfalls als 1135/1722-23.¹⁰³ Hinweise auf Ismā'īl finden sich allerdings weder bei al-Muḥibbī noch bei al-Murādī oder al-Baiṭār. Da al-Ḥarīrī schon in deutlichem Abstand zur ersten Hälfte des 12./18. Jahrhunderts lebte, ist fraglich, wie zuverlässig seine Informationen sind. Ausgehend von den Lebensdaten Muṣṭafās und Ibrāhīms erscheinen die Angaben allerdings denkbar.

Offenbar hat Ibrāhīm die Tradition der Familie, großzügig Gäste zu empfangen, fortgesetzt. Al-Murādī preist Ibrāhīm als einen der größten Sufis. Er sei der letzte seiner Familie gewesen, der das für die Sa'dīya typische hohe Maß an Großzügigkeit erreicht habe (*kāna ḥātīmata l-aḡwādi min āli baitihim*). Die Menschen seien gekommen, um von ihm Segen zu erlangen. Die Herrschenden und Notablen hätten ihn geschätzt und besucht. Wie sehr Ibrāhīm verehrt wurde, unterstreicht der Biograph, indem er ein Lobgedicht 'Abd al-Ġanī an-Nābulusīs (gest. 1143/1731) auf Meister Ibrāhīm anführt.¹⁰⁴

Um einen weiteren Sohn Muṣṭafās handelt es sich möglicherweise bei Bakrī b. Muṣṭafā b. Sa'd ad-Dīn, den al-Budairī als im Jahr 1162/1748-49 verstorben erwähnt. Angesichts der 83 Jahre, die zwischen den Todesdaten Muṣṭafās und Bakrīs liegen, müsste Muṣṭafā schon recht alt bei der Geburt dieses Sohnes gewesen sein. Auch Bakrī müsste ein hohes Alter erreicht haben. Unmöglich erscheint die Vater-Sohn-Beziehung indessen nicht. Leider gibt al-Budairī keine näheren Informationen zu Bakrī. So bleibt unklar, ob Bakrī, den al-Budairī als Meister (*ṣaiḥ*) bezeichnet, diesen Titel im Sinne des Ordensführers trug oder nicht.¹⁰⁵

¹⁰¹Vgl. al-Murādī (1301h.), Bd. 1, S. 39.

¹⁰²Vgl. al-Murādī (1301h.), Bd. 1, S. 41. Zum Todesjahr vgl. auch Laoust (1952), S. 237-238.

¹⁰³Vgl. al-Ḥarīrī, fol. 130b.

¹⁰⁴Vgl. al-Murādī (1301h.), Bd. 1, S. 39-41. An-Nābulusī galt als führende Persönlichkeit im religiösen und literarischen Leben seiner Zeit in Syrien. Zur Person vgl. Khalidi (*EI* ²), Art. 'Abd al-Ġhanī an-Nābulusī, Bd. 1, S. 60a-60b; Baldick (1992), S. 134-136.

¹⁰⁵Vgl. al-Budairī (1959), S. 124.

Über die folgenden beiden Generationen gibt es – abgesehen von Namen – keine Informationen in den Quellen. Erst die dritte Generation, die in der zweiten Hälfte des 13./19. Jahrhunderts lebte, erscheint wieder.

Al-Baiṭār bringt zunächst die Biographie eines Meisters Ḥalīl as-Sa'dī, der im Jahr 1264/1847 starb. Ein Vatersname zu diesem Meister erscheint nicht. Al-Baiṭār bezeichnet ihn als Meister des Weges der Sa'dīya (*ṣaiḥu t-ṭarīqati s-sa'dīyati*) im Mīdān-Viertel, zu dem auch al-Qubaibāt gehört, und lobt ihn für seine Frömmigkeit. Jedoch erwähnt der Biograph lediglich, dass Ḥalīl den Weg von seinem Cousin väterlicherseits, einem As'ad b. Muḥammad b. Muṣṭafā, übernommen habe, von diesem im Gottesgedenken (*dīkr*) unterrichtet und ermächtigt worden sei, den Weg an geeignete Interessenten weiterzugeben. Ob das bedeutet, dass Ḥalīl den Orden selbst leitete oder nur als Stellvertreter tätig war, bleibt offen.¹⁰⁶ Auch die genaue Funktion von As'ad b. Muḥammad b. Muṣṭafā erscheint unklar. Al-Baiṭār bietet für As'ad leider keine eigene Biographie. Allerdings geht aus der Namensansetzung As'ad b. Muḥammad b. Muṣṭafā hervor, dass der Vater Ḥalīls einen Bruder namens Muḥammad hatte, und dass der Vater dieser beiden Männer wiederum Muṣṭafā hieß. Dass es sich dabei um den im Jahr 1079/1668-69 verstorbenen Muṣṭafā handelt, ist aufgrund des Todesdatums Ḥalīls sicher auszuschließen. Zieht man die Darstellung al-Ḥarīrīs hinzu, so erscheint dort ein As'ad ad-Dimašqī, von dem ein Muḥammad b. 'Uṭmān al-Ḥalabī, dessen Tod al-Ḥarīrī mit 1255/1839-40 datiert, den Weg der Sa'dīya übernommen haben soll. As'ad wird beschrieben als im Ordenszentrum in al-Qubaibāt lebend. Er hat der Darstellung zufolge seinerseits den Weg von seinem Vater, Meister Muḥammad, dieser von seinem Bruder 'Abd al-Qādir, dieser von seinem Bruder Sa'd ad-Dīn, dieser von seinem Vater Muṣṭafā und dieser von seinem Vater Burhān ad-Dīn Ibrāhīm, der laut al-Ḥarīrī 1135/1722-23 starb, übernommen.¹⁰⁷ Folgt man der Darstellung, hätte As'ad den Weg bereits vor 1255/1839-40 weitergegeben, was ebenso zur Darstellung al-Baiṭārs passt, wie der Name des Vaters und Großvaters As'ads. Historisch einzuordnen sind die beiden Männer jedoch lediglich aufgrund der Verbindung, die al-Ḥarīrī zum Urgroßvater As'ads, Ibrāhīm Burhān ad-Dīn, herstellt. Wenn die Angaben al-Ḥarīrīs korrekt sind, so könnte es sich schließlich bei Ḥalīl, der ja der Cousin von As'ad ist, um den Sohn von Sa'd ad-Dīn b. Muṣṭafā handeln.

¹⁰⁶Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 592. Vgl. dazu auch aš-Šaṭṭī (1947), S. 99.

¹⁰⁷Danach folgt die uns schon bekannte Kette der Ordensmeister über Ismā'īl und Muṣṭafā (gest. 1079/1668-69) bis hin zu Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 und 987/1579), Ḥusain (gest. 926/1520) und Ḥasan (gest. 910/1504 o. 914/1508). Vgl. al-Ḥarīrī, fol. 130b.

Diese Möglichkeit (!) wird zumindest durch ein Dokument, das Marino erwähnt, eröffnet. Denn einem Damaszener Grundbuch zufolge mietete ein Ḥalīl b. Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī im Jahr 1225/1810 ein Stück Land im Bezirk Ḥaqla, der mit dem Stadtviertel al-Qubaibāt zusammenfällt.¹⁰⁸

Um Muḥammad b. Muṣṭafā b. Burhān ad-Dīn Ibrāhīm oder um Sa'd ad-Dīn b. Muṣṭafā b. Burhān ad-Dīn Ibrāhīm könnte es sich bei dem Meister handeln, den al-Baiṭār an anderer Stelle seines Werkes als Abū 'Abdallāh Muḥammad Sa'd ad-Dīn b. Muṣṭafā b. al-Burhān Ibrāhīm as-Sa'dī al-Ġibāwī ad-Dimašqī al-Midānī erwähnt. Dieser Meister hat der Darstellung zufolge an einen gewissen 'Abd al-Wahhāb b. Aḥmad b. Yūsuf al-Ḥalabī aš-Šāfi'ī as-Sa'dī (geb. um 1150/1737-38, Todesdatum laut al-Baiṭār unbekannt) nach 1178/1764 den Weg der Sa'dīya weitergegeben und ihn ermächtigt, als geistiger Führer aufzutreten.¹⁰⁹

Unklar bleibt, auf welche Linie von Nachkommen des Meisters Ibrāhīm Burhān ad-Dīn genau der Meister Ibrāhīm b. Muṣṭafā b. Ibrāhīm b. Burhān ad-Dīn b. Muṣṭafā zurückzuführen ist, für den al-Baiṭār als Geburtsjahr 1217/1802-03 und als Todesjahr 1282/1865 benennt.¹¹⁰ Ist die im Namen gegebene Genealogie in den ersten Generationen, die diesem Meister vorangehen, korrekt, so wäre Ibrāhīm Burhān ad-Dīn hier nur als Burhān ad-Dīn angeführt und hätte neben seinem Sohn Muṣṭafā noch einen Sohn namens Ibrāhīm gehabt, dessen Sohn dann wiederum Muṣṭafā geheißen hätte. Die Darstellung lässt sich nicht nachprüfen, denn keiner dieser Männer lässt sich historisch einordnen. Denkbar wäre allerdings, dass mit Ibrāhīm b. Burhān ad-Dīn eigentlich Ibrāhīm Burhān ad-Dīn gemeint ist, womit der im Rahmen dieser Biographie besprochene Meister Ibrāhīm b. Muṣṭafā b. Ibrāhīm Burhān ad-Dīn heißen müsste und ein Bruder Muḥammads, 'Abd al-Qādir und Sa'd ad-Dīns wäre. Andererseits erscheint das unwahrscheinlich. Denn Ibrāhīms Vater Muṣṭafā b. Ibrāhīm Burhān ad-Dīn müsste dann zum Zeitpunkt der Geburt Ibrāhīms im Jahr 1217/1802-03 mindestens 82 Jahre alt gewesen sein. Darüber hinaus mag die Kette, die al-Baiṭār gibt, gerade in den ersten Generationen vor Ibrāhīm (gest. 1282/1865) als korrekt anzunehmen sein. Denn al-Baiṭār stand dem Meister recht nahe, da er mit Ibrāhīms Tochter Ruqaiya (gest. 1317/1899-1900) verheiratet war.¹¹¹

¹⁰⁸Vgl. Marino (1997), S. 13 und S. 336.

¹⁰⁹Al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 2, S. 1049.

¹¹⁰Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 12-13. Aš-Šaṭṭī (1947), S. 5-6 zitiert auszugsweise aus der Darstellung al-Baiṭārs.

¹¹¹Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 13; Bd. 2, S. 635. Auch das verwandtschaftliche Verhält-

In jedem Falle erscheint Ibrāhīm (gest. 1282/1865) explizit als Führer des Ordens, der laut al-Baiṭār nach dem Tode seines Vaters – den al-Baiṭār leider nicht datiert – das Amt des Ordensmeisters übernommen haben soll. Der Darstellung zufolge war Ibrāhīm, als er sein Amt antrat, jedoch der einzige Nachkomme der Familie, der für die Leitung des Ordens geeignet war.¹¹² Ob Ibrāhīm männliche Nachkommen hinterließ, geht aus al-Baiṭārs Darstellung nicht hervor. Biographien zu weiteren Sa'dī-Meistern dieser Linie der Familie führen er und aš-Šaṭṭī nicht.

1.3.3 Das Ordenszentrum im Stadtviertel al-Qaimariya

Ein zweites Ordenszentrum der Sa'dīya erscheint im 12./18. Jahrhundert im Damaszener Stadtviertel al-Qaimariya.¹¹³ Geführt wurde diese Niederlassung aš-Šaṭṭī zufolge von Muḥammad b. Amīn b. Ḥasan as-Sa'dī. In welchem verwandtschaftlichen Verhältnis Muḥammad zur Familie in al-Qubaibāt stand, bleibt unklar. Aš-Šaṭṭī führt lediglich aus, dass Muḥammad in Damaskus geboren worden und aufgewachsen sei, und dass er den Weg von den Ordensmeistern übernommen habe (*wa-aḥada ṭ-ṭarīqata 'an ahlihā*). Im Jahr 1282/1865-66 habe er sein Haus in al-Qaimariya als fromme Stiftung (*waqf*) in ein Ordenszentrum umgewandelt und dort *dikr*-Übungen abgehalten. Sufi-Meister und Gelehrte, die Elite und das gemeine Volk seien bei ihm im Ordenszentrum ein und aus gegangen.¹¹⁴

Auffällig ist, dass in eben diesem Jahr 1282/1865 mit Meister Ibrāhīm auch der letzte in den Quellen genannte Vertreter des Ordenszentrums in al-Qubaibāt starb. Mit seinem Tod scheint sich die Macht in das neue Zentrum von al-Qaimariya verlagert zu haben. Denn laut aš-Šaṭṭī wurde Muḥammad Verwalter aller Stiftungen der Sa'dīya im Ḥaurān, womit insbesondere die Stiftungen in Ġibā gemeint sein dürften.¹¹⁵

Nach seinem Tode im Jahr 1285/1868-69 hinterließ Muḥammad dem Biographen zufolge sechs Söhne, von denen der edelste (*anḡabuhum*) Meister Ibrāhīm Afandī gewesen sei, der die Leitung des Ordens übernommen habe. Ibrāhīm Afandī hatte

nis ist dabei keine Garantie dafür, dass al-Baiṭārs Darstellung korrekt ist, zumal sich später zeigen wird, dass al-Baiṭār die Tradition der Sa'dīya zum Teil anders wiedergab als die Sa'dī-Meister selbst. Vgl. dazu S. 185-193 dieser Arbeit.

¹¹²Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 12-13.

¹¹³Zur Lage des Ordenszentrums vgl. Schatkowski Schilcher (1985), Karte nach S. 12, Planquadrat H/2.

¹¹⁴Vgl. aš-Šaṭṭī (1947), S. 219.

¹¹⁵Vgl. aš-Šaṭṭī (1947), S. 219.

das Amt laut aš-Šaṭṭī bis zu seinem Tod im Jahr 1343/1924-25 inne. Danach ging es an seinen Sohn Badr ad-Dīn Afandī, der im Jahr 1363/1943-44 starb.¹¹⁶

1.3.4 Der Orden der Sa'dīya-Wafā'īya

Eine dritte Linie der Familie as-Sa'dī tritt im 12./18. Jahrhundert mit Ibrāhīm Abū l-Wafā' aš-Šaḡūrī auf. Sein Name leitet sich vom Damaszener Stadtviertel aš-Šaḡūr her, in dem sein Ordenszentrum stand.¹¹⁷ Al-Murādī gibt keine Lebensdaten für Abū l-Wafā'. Bei al-Budairī wird als Todesjahr 1170/1756-57 genannt. Demgegenüber gibt al-Ḥarīrī an, dass der Meister um 1140/1727-28 verstorben sei.¹¹⁸ Aufgrund der größeren zeitlichen Nähe al-Budairīs zu Abū l-Wafā' mag hier die Angabe al-Budairīs die wahrscheinlichere sein.

Die Genealogie Abū l-Wafā's gibt al-Murādī als Ibrāhīm b. Yūsuf b. 'Abd al-Bāqī b. Abū Bakr b. Badr ad-Dīn b. Ḥusain b. Muḥammad b. Sa'īd b. Abū Bakr b. Ibrāhīm b. 'Alī al-Akḥal b. Sa'd ad-Dīn, wobei letzterer der Ordensstifter sein soll. Eine in einzelnen Positionen abweichende Genealogie findet sich bei al-Ḥarīrī, der die von ihm genannte Linie explizit als Tradition der Wafā'īya anführt, die er als Zweig der Sa'dīya darstellt. Seinen Angaben zufolge lautet die Genealogie Abū l-Wafā' Ibrāhīm b. Yūsuf b. 'Abd al-Bāqī b. Abū Bakr b. Badr ad-Dīn b. Ḥasan al-Ġibāwī b. Muḥammad al-Ġibāwī b. Sa'īd b. Abū Bakr b. Ibrāhīm al-Kabīr b. 'Alī al-Akḥal b. Sa'd ad-Dīn. Eine Ernennungsurkunde (*iğāza*) der Sa'dīya aus dem Jahre 1197/1783 gibt eine weitere abweichende Genealogie Abū l-Wafā's, wobei innerhalb der Urkunde aber an keiner Stelle vom Orden der Wafā'īya, sondern ausschließlich vom Orden der Sa'dīya die Rede ist. Die Genealogie wird gegeben als Ibrāhīm Abū l-Wafā' b. Yūsuf b. 'Abd al-Bāqī b. Abū Bakr b. Badr ad-Dīn b. Ḥasan al-Ġibāwī b. Muḥammad b. Sa'd ad-Dīn II. b. Abū Bakr al-Kabīr b. Ibrāhīm al-Kabīr b. Muḥammad b. 'Alī al-Aḡrad b. Muḥammad Šams ad-Dīn b. 'Alī al-Akḥal b. Sa'd ad-Dīn.¹¹⁹

Das verwandtschaftliche Verhältnis der Wafā'īya zur in al-Qubaibāt ansässigen Familie as-Sa'dī wird anhand der Damaszener biographischen Quellen nicht deut-

¹¹⁶Vgl. aš-Šaṭṭī (1947), S. 219-220.

¹¹⁷Zur Lage des Ordenszentrums vgl. Schatkowski Schilcher (1985), Karte nach S. 12, Planquadrat F/7.

¹¹⁸Vgl. al-Budairī (1959), S. 192; al-Ḥarīrī, fol. 131a; al-Murādī (1301h.), S. 41-42.

¹¹⁹Vgl. Seif (1930), S. 29-30, 34-35, 45-46. Der syrische Orden der Sa'dīya-Wafā'īya ist nicht mit dem ägyptischen Orden der Wafā'īya, bei dem es sich um einen Zweig der Šādīlīya handelt, zu verwechseln! Vgl. Winter (1992), S. 144-146; Geoffroy (1995), S. 209.

lich. Ausgehend von den drei Wafā'-Genealogien kann nur vermutet werden, dass die familiäre Beziehung auf den 910/1504 o. 914/1508 verstorbenen Ḥasan al-Ġibāwī zurückgeht, sofern es sich mit dem bei al-Ḥarīrī und in der *igāza* angeführten Ḥasan um den ersten Damaszener Ordensmeister von al-Qubaibāt handelt. Dieser müsste dann neben seinem Sohn Ḥusain (gest. 926/1520) noch einen Sohn namens Badr ad-Dīn gehabt haben. In der von al-Murādī gegebenen Genealogie erscheint Ḥasan allerdings nicht. An seiner Stelle wird dort ein Ḥusain genannt. Weder zum in allen drei Ketten erwähnten Badr ad-Dīn noch zu den folgenden Generationen von Meistern finden sich – abgesehen von Ibrāhīm Abū l-Wafā' – Informationen in den Damaszener biographischen Quellen.

Die Person Ibrāhīm Abū l-Wafā's ist besonders deshalb bedeutend, weil er der erste Sa'dī-Meister ist, über den die Biographen berichten, dass er im Osmanischen Reich Ordenszentren außerhalb der syrischen Provinz einrichtete. Al-Murādī zufolge unterhielt er ein Zentrum in Istanbul und hatte dort Stellvertreter (*ḥulafā'*) sowie zahlreiche Schüler (*talāmīd*). Nicht nur die breiten Massen, sondern auch die Elite, ja selbst der Sultan hätten Abū l-Wafā' anerkannt.¹²⁰ Abū l-Wafā' war ab 1143/1731 als Verwalter (*mutawallī*) der Moschee Karīm ad-Dīn tätig.¹²¹ Al-Murādī zufolge war er zudem für die Ernennung des Verwalters der Stiftung der Umayyadenmoschee zuständig (*tawallā tauliyata waqfi l-ġāmi'i aš-šarīfi l-umawī*). Allerdings berichtet der Biograph, dass Abū l-Wafā' Verwalter ernannt habe, die sich persönlich bereicherten, ohne dass der Meister etwas davon bemerkt habe. Überhaupt erscheint der Meister bei al-Murādī als weltabgewandt (*kāna yaġlibu 'alaihi l-ġadbu*). Das gemeine Volk habe ihn verspottet, weil er achtlos in wertvollen Gewändern im Suq herumgesessen habe. Davon abgesehen wird Abū l-Wafā' von al-Murādī jedoch als einer der großen gläubigen Meister gelobt (*min kibārī l-mašāyihī l-mu'taqidīna*).¹²²

1.3.5 Der Orden der Taġlibīya-Šaibānīya

Mit der Taġlibīya erscheint im 12./18. Jahrhundert in den Damaszener Quellen ein weiterer Orden, der der Sa'dīya nahesteht. Al-Murādī erwähnt einen 'Abd al-Qādir b. 'Umar b. 'Abd al-Qādir b. 'Umar b. Sālīm at-Taġlibī aš-Šaibānī, der im Jahr 1052/1642-43 geboren und im Jahr 1135/1722-23 verstorben sei. 'Abd al-

¹²⁰Vgl. al-Murādī (1301h.), Bd. 1, S. 41.

¹²¹Vgl. Marino (1997), S. 335.

¹²²Vgl. al-Murādī (1301h.), Bd. 1, S. 41-42.

Qādir wird als großer hanbalitischer Rechtsgelehrter dargestellt, der Unterricht an der Umaiyyadenmoschee erteilt habe. Mit den politischen Machthabern (*hukkām*) habe er nicht verkehrt.¹²³ Sowohl die Damaszener Elite als auch das einfache Volk hätten den Meister anerkannt und ihn um seine Segenskraft ersucht (*yatabarrakūna bihi*). Als besonderes Merkmal 'Abd al-Qādir wird erwähnt, dass er für Kranke Amulette (*tamā'im*, Sg. *tamīma*) geschrieben habe, mittels derer Gott den Kranken geholfen habe (*yanfa'uhumu llāhu bi-dālika*).¹²⁴

Die Verbindung zwischen der Taglibīya und der Sa'dīya wird in der Biographie des Sohnes 'Abd al-Qādir, 'Umar at-Taglibī, bei al-Baiṭār deutlich. Der Biograph gibt für 'Umar die Kette 'Umar b. 'Abd al-Qādir b. 'Umar b. 'Alī b. Sa'd ad-Dīn b. Muḥammad. Auffällig ist, dass diese Genealogie in den früheren Generationen von der abweicht, die al-Murādī für 'Umars Vater 'Abd al-Qādir gibt. Interessant ist jedoch, dass die Kette zurück bis zu einem gewissen Hilāl b. Yūnus al-Kabīr geführt wird, den al-Baiṭār als den Bruder des in Ġibā begrabenen Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī identifiziert.¹²⁵ Aš-Šaṭṭī, der al-Baiṭār nahezu wörtlich zitiert, gibt für Yūnus zusätzlich den *nasab* aš-Šaibānī und bezeichnet den Orden als Taglibīya-Šaibānīya.¹²⁶ 'Umar b. 'Abd al-Qādir wurde al-Baiṭār zufolge im Jahr 1110/1601-02 in Damaskus geboren. Er habe das Amt des Ordensmeisters der Taglibīya innegehabt. Ihm seien Gnadenwunder (*karāmāt*) und Enthüllungen (*mukāšafāt*) zuteil geworden. Gestorben ist der Meister al-Baiṭār zufolge im Jahr 1215/1800-01. Aš-Šaṭṭī nennt – al-Baiṭār zitierend – dasselbe Jahr, fügt aber hinzu, dass ihm ein Nachkomme 'Umars mitgeteilt habe, dass der Meister im Alter von 104 Mondjahren erst im Jahr 1220/1805-06 gestorben sei.¹²⁷

'Umar b. 'Umar b. 'Abd al-Qādir hat al-Baiṭār zufolge das Amt des Meisters der Taglibīya nach dem Tode seines Vaters übernommen. Der Biograph berichtet, dass 'Umar b. 'Umar im Jahr 1279/1862-63 gestorben sei.¹²⁸ Aš-Šaṭṭī gibt Informationen zu den dann folgenden Generationen. Nach 'Umar b. 'Umars Tod habe dessen Sohn Yūnus den Orden in seinem Haus im Stadtviertel al-'Amāra bis

¹²³Die Frage, ob ein Sufimeister sich von Machthabern fernhalten sollte, um sich nicht korrumpieren zu lassen, oder ob er seinen Einfluss für die Bevölkerung einsetzen sollte, war umstritten. Vgl. Geoffroy (1995), S. 121-123. Dazu auch Mayeur-Jaouen (2000), S. 103-114.

¹²⁴Vgl. al-Murādī (1301h.), Bd. 3, S. 58-59.

¹²⁵Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 2, S. 1135.

¹²⁶Vgl. aš-Šaṭṭī (1947), S. 191.

¹²⁷Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), S. 1135-1136; aš-Šaṭṭī (1947), S. 191.

¹²⁸Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 3, S. 1136.

zu seinem Tod im Jahr 1295/1878 geleitet.¹²⁹ Yūnus hinterließ aš-Šaṭṭī zufolge drei Söhne, nämlich Muḥammad Afandī und 'Alī Afandī – beide nach 1363/1943 gestorben – sowie den 1340/1921-22 gestorbenen 'Umar Afandī.¹³⁰

Daneben scheint sich nach 'Umar b. 'Umar b. 'Abd al-Qādir's Tod noch eine zweite Linie von Taḡlibī-Meistern etabliert zu haben, die sich auf andere Vorfahren zurückführt. Aš-Šaṭṭī nennt hier Meister Muḥsin at-Taḡlibī, der im Jahr 1361/1942 gestorben sei. Ihm folgte sein Sohn Ḥasan Afandī.¹³¹

1.3.6 Glaube, Lehre und Praxis der Sa'dīya

Zu Glaube, Lehre und Praxis der Sa'dīya enthalten die historisch-biographischen Quellen nur wenige Informationen. So erfährt der Leser, dass die Meister der Sa'dīya der schafiitischen Rechtsschule angehörten.¹³² Zudem wurde anhand der Biographien der Sa'dī-Meister deutlich, dass das Amt des Ordensmeisters wie in zahlreichen anderen Orden patrilinear, also vom Vater auf den Sohn beziehungsweise im Ausnahmefall auf den Bruder, Neffen oder Cousin weitergegeben wurde. Darüber hinaus haben wir gesehen, dass der Orden schon im 10./16. Jahrhundert regelmäßig Übungen zum Gottesgedenken (*dīkr*) und Musikhören (*samā'*) abhielt, und zwar nicht nur im Ordenszentrum, sondern freitags auch in der Umayyadenmoschee. Zu den Sufizirkeln selbst haben wir jedoch lediglich erfahren, dass zur Zeit Meister Aḥmads (gest. 963/1556) nichts am Ablauf der Sitzungen auszusetzen gewesen sei und bartlose Jünglinge keinen Zutritt gehabt hätten. Konkretere Informationen zu einem Ausschnitt aus der Ordenspraxis der Sa'dīya bietet indessen al-Būrīnī. Denn der Biograph gibt eine interessante Beschreibung des Rituals zur Aufnahme neuer Ordensmitglieder:¹³³

Zu ihrem Weg (ṭarīqa) gehört, dass, wenn einer sich reuig Gott zuwenden will, er bei ihrem Meister – und zwar direkt vor ihm – erscheint. Er (der Meister) lässt ihn vor sich sitzen, schneidet ihm eine

¹²⁹Die genaue Lage des Ordenszentrums ist mir nicht bekannt. Zur Lage des Stadtviertels al-'Amāra vgl. die Karte bei Marino (1997), S. 355.

¹³⁰Vgl. aš-Šaṭṭī (1947), S. 265.

¹³¹Vgl. aš-Šaṭṭī (1947), S. 192. Bei Ḥasan dürfte es sich um den Meister handeln, von dem de Jong (1986), S. 213 mitteilt, dass er im Jahr 1945 verstorben sei.

¹³²Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 1, S. 175; Bd. 3, S. 56; al-Ġazzī (1981-1982), Bd. 1, S. 57; al-Muḥibbī (1966), Bd. 4, S. 160. Bemerkenswerterweise gehörten die Meister der Taḡlibīya der hanbalitischen Rechtsschule an. Vgl. S. 24-25 dieser Arbeit.

¹³³Vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 40-41.

Locke vom Kopfhaar ab und sagt zu ihm: "Ich erlege dir die Verpflichtung ('ahd) Gottes, des Erhabenden, darüber auf, dass du ein 'Armer' (faqīr)¹³⁴ des Meisters Sa'd ad-Dīn, Gott heilige seinen Geist, bist, gemäß der Religion und der Stärke; indessen Gott, der Erhabene, den (die Verpflichtung) Verratenden ebenfalls verrät." Und der Novize sagt: "Ja." Dann, fürwahr, verhält sich der Novize extatisch (yatawāḡadu) und fällt, nachdem er sich extatisch verhalten hat, wie ein Stück Holz zu Boden. Zwei Führer kommen zu ihm und sagen zu ihm: "Steh auf gemäß der Segenskräfte des Meisters Sa'd ad-Dīn, Gott heilige seinen Geist!" Und er (der Novize) bittet Gott, den Erhabenen, um Verzeihung und steht auf. Und so verfährt jeder Novize dieser Gruppe, wenn er (zu Boden) fällt und sich extatisch verhält.

Im weitesten Sinne zur Praxis der Sa'dīya gehören auch die Heilkräfte, die die Meister den Quellen zufolge bereits im 10./16. Jahrhundert demonstrierten. Wir haben gesehen, dass Meister Ḥasan (gest. 910/1504 o. 914/1508) in dem Ruf stand, Menschen zu heilen, die von Ğinnen besessen wurden. Glaubt man der Darstellung al-Ġazzīs, al-Muḥibbīs und al-Būrīnīs, eignete diese Fähigkeit den Sa'dī-Meistern generell, wobei die Biographen Wert darauf legen, dass die Meister die Ğinnenaustreibungen mit Erlaubnis Gottes (*bi-idni llāhi*) praktizierten. Um die Heilung zu erreichen, schrieben die Meister geheimnisvolle Zeichen auf Papier, das dann in Wasser gelöst und vom Kranken getrunken werden musste.¹³⁵ Die erfolgreichen Heilungen galten als Gnadenwunder der Meister, nämlich als Folge und Ausdruck der Segenskraft, die Gott seinerzeit dem Ordensstifter und durch ihn den späteren Meistern des Ordens verliehen hat.¹³⁶ Das große Ansehen, in dem die Sa'dī-Meister als Freunde Gottes (*awliyā' allāh*) standen, zeigt sich schließlich auch darin, dass den Biographen zufolge die Menschen die Sa'dī-Meister besuchten, um von deren Segenskraft zu profitieren.

¹³⁴Der Terminus *faqīr* bedeutet zwar grundsätzlich *arm* oder *ein Armer*, bezeichnet im sufi-schen Kontext jedoch im weitesten Sinne einen Sufi und ist nicht als synonym zu *miskīn* im Sinne eines *bedürftigen Armen* zu verstehen. Der sufische *faqīr* ist nicht einfach ein Mensch, der nichts besitzt, sondern vielmehr ein Mensch, der in seiner Hinwendung zu Gott keines Besitzes, sondern ausschließlich Gottes bedarf und auf diesseitige Güter freiwillig verzichtet. Vgl. Nizami (*EI* ²), Art. *Fakīr*, Bd. 2, S. 757b-758a; auch Hartmann (1914), S. 110-113. Eine schöne Erläuterung zum Terminus gibt al-Ġazzālī. Vgl. dazu Gramlich (1984), S. 404.

¹³⁵Vgl. al-Ġazzālī (1981-1982), Bd. 1, S. 174; al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 41. Al-Ġazzālī Darstellung zitiert al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 34; bei al-Ḥarīrī, fol. 129a.

¹³⁶Zu dieser Segenskraft des Ordens vgl. S. 161-185 dieser Arbeit.

Bemerkenswert ist, dass die Praxis der *dausa*, die in europäischen Quellen immer wieder als Besonderheit der Sa'dīya hervorgehoben wird, in keiner der früheren syrischen Quellen Erwähnung findet. Weder bei al-Ġazzī noch bei al-Muḥibbī, al-Būrīnī oder an-Nu'aimī erscheinen Hinweise auf dieses Ritual, im Rahmen dessen der Ordensmeister zu Pferde über die sich vor ihm in langer Reihe niederlegenden Ordensmitglieder reitet, ohne auch nur einen der Männer zu verletzen.¹³⁷ Dass die frühen Quellen diese außergewöhnliche Zeremonie nicht erwähnen, deutet womöglich darauf hin, dass die *dausa* im 10./16. Jahrhundert noch nicht zur Praxis der Sa'dīya gehörte. Erst al-Budairī berichtet, dass Meister Ibrāhīm aš-Šaġūrī (gest. 1170/1756) das Ritual im Jahr 1160/1747 durchgeführt haben soll. Interessant ist dabei, dass al-Budairī die *dausa* nur benennt, ihren Ablauf jedoch nicht erläutert. Das mag darauf hindeuten, dass das Ritual zu diesem Zeitpunkt bereits ein bekannter Bestandteil der Ordenspraxis in Damaskus war.¹³⁸

Auch die weiteren Informationen, die heute zur Praxis der Sa'dīya vorliegen, stammen erst aus neuerer Zeit. Lane schildert das Auftreten des Ordens im Ägypten des 19. Jahrhunderts mit grünem Banner und grünen oder fast schwarzen Turbanen und beschreibt neben dem Ritual der *dausa* weitere spektakulär anmutende Fähigkeiten der Ordensmitglieder. Insbesondere durch den Umgang mit giftigen Schlangen und Skorpionen scheinen die Mitglieder der Sa'dīya zu Lanes Zeit in Ägypten bekannt gewesen zu sein. Zahlreiche Ordensangehörige verdienten der Darstellung zufolge ihren Lebensunterhalt, indem sie Schlangen, die sich in Häusern eingenistet hatten, aufspürten. Lane berichtet, dass einige Sa'dīs gar lebende Schlangen gegessen hätten.¹³⁹

De Jong schließlich gibt Informationen zur syrischen Sa'dīya des 20. Jahrhunderts. In Damaskus ist de Jong auf regelmäßig abgehaltene Sufizirkel nur noch im Ordenszentrum in al-Qaimarīya gestoßen.¹⁴⁰ Diese wurden jedoch zur Zeit

¹³⁷Zur *dausa* vgl. Macdonald (*EI* ²), Art. *Dawsa*, Bd. 2, S. 181b-182a; Schlegell (*EI* ²), Art. *Sa'diyya*, Bd. 8, S. 730b-731a. Ausführliche Beschreibung des Rituals der Sa'dīya, wie es im Ägypten des 19. Jahrhunderts durchgeführt wurde, bei Lane (2003), S. 451-453 u. S. 468-470. Die *dausa* wurde in Syrien noch Anfang des 20. Jahrhunderts praktiziert. Vgl. dazu de Jong (1986), S. 213.

¹³⁸Vgl. al-Budairī (1959), S. 91.

¹³⁹Vgl. Lane (2003), S. 243, S. 383-384 u. S. 454.

¹⁴⁰Die Beobachtungen de Jongs decken sich mit den Informationen, die ich selbst im Jahr 2000 in Damaskus erhalten habe. Die Aktivitäten der Sa'dīya scheinen nahezu zum Erliegen gekommen zu sein. Das machte sich bereits bei der Suche nach dem Ordenszentrum im alten Stadtkern bemerkbar. Selbst in der unmittelbaren Nachbarschaft in al-Qaimarīya traf ich auf Damasze-

seiner Recherchen nur noch in den Monaten Raġab, Ša'bān und Ramaḍān durchgeführt.¹⁴¹ Zudem berichtet de Jong, dass während der Feierlichkeiten anlässlich der Nacht der Himmelsreise des Propheten (*mi'rāġ*) eine Prozession von der Um-aiyadenmoschee zum Ordenszentrum in al-Qaimariya ziehe. Dort präsentiere der Orden innerhalb der Zeremonie ein Haar des Propheten, durch das die Anwesenden Segenskraft erlangen könnten.¹⁴²

Die Vertreter der Sa'dīya in der syrischen Provinz scheinen in der Gegenwart noch aktiver als die Damaszener Sa'dīya zu sein. Ordenszentren fand de Jong in Aleppo, Hamā, Homs, in Ṭafas (Ḥaurān) und Dar'a und nicht zuletzt in Ġibā, wo sich laut de Jong der Großteil der Bevölkerung bis in die Gegenwart als direkte Nachkommen des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn betrachtet. Zur Praxis der Sa'dīya in Syrien zählen de Jong zufolge Sufizirkel, begleitet von Musik und wunderbar anmutenden Ritualen. Insbesondere das so genannte *ḍarb as-silāḥ*, das Durchbohren des Körpers mit Nadeln oder Säbeln, ohne dass Verletzungen erkennbar wären, hebt de Jong hier hervor.¹⁴³

1.3.7 Die gesellschaftliche Stellung der Sa'dīya

Anhand der Biographien der Ordensmeister zeigt sich, dass es der Familie as-Sa'dī offenbar binnen weniger Jahrzehnte nach der Ankunft Ḥasan al-Ġibāwīs in Damaskus gelungen ist, sich fest innerhalb der Damaszener Notablenfamilien zu etablieren, ja sogar eine führende gesellschaftliche Rolle zu übernehmen. Wir

ner, die mit dem Ordensnamen nichts anfangen konnten. Die Familie as-Sa'dī in al-Qaimariya teilte mir schließlich mit, dass in den drei Damaszener Zentren keine Novizen mehr aufgenommen würden. Es gebe jedoch noch einige aktive Ordensmitglieder, die sich in al-Qaimariya treffen. Die kleine Moschee des Ordenszentrums im Miḍān-Viertel, das frühere Ordenszentrum al-Qubaibāt, wurde zur Zeit meines Besuchs gerade renoviert. Nach der Fertigstellung sollten auch hier wieder Übungen zum Gottesgedenken stattfinden. Konkrete Informationen zur Zahl der Anhänger des Ordens in Damaskus und zu den Aktivitäten im Einzelnen wollte mir allerdings niemand geben. Der Zweig der Sa'dīya-Wafā'iya existiert de Jong zufolge heute in Damaskus gar nicht mehr. Ein weiterer Zweig der Sa'dīya, die Salāmiya, hat sich bereits im 19. Jahrhundert aufgelöst. Lediglich die Taġlibīya veranstaltete zur Zeit der Recherchen de Jongs noch wöchentliche Sufizirkel. Vgl. de Jong (1986), S. 213.

¹⁴¹Zur besonderen Bedeutung der drei Monate vgl. Kister (*EI* ²), Art. *Radjab*, Bd. 8, S. 374b-375a.

¹⁴²Vgl. de Jong (1986), S. 212.

¹⁴³Vgl. de Jong (1986), S. 213. Für den gegenwärtigen Orden in Aleppo vgl. auch Gonnella (1995), S. 84. Gonnella (1995), S. 270-271 betont allerdings, dass der Orden heute in Aleppo nicht mehr sonderlich einflussreich sei.

haben gesehen, dass Ḥasan al-Ğibāwī (gest. 910/1504 o. 914/1508) zwar noch Anstoß unter den Damaszener Gelehrten erregte. Die ablehnende Haltung al-Fāsīs und die süffisante Darstellung der Popularität Ḥasans durch an-Nu'aimī sprechen hier für sich. Das waren aber offenbar nur Anfangsschwierigkeiten der Sa'dīya in Damaskus. Denn die Quellen betonen nicht nur, dass der Orden großen Zulauf aus dem einfachen Volk hatte, sondern erwähnen wiederholt das hohe Ansehen, das die Ordensmeister innerhalb der Damaszener Elite genossen. Das zeigt sich bereits bei der Beerdigung des Enkels Ḥasans, Meister Aḥmads (gest. 963/1556), die den Biographen zufolge eine Unzahl von Teilnehmern anzog, und setzt sich fort in der Beschreibung des Einflusses, den Meister Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 und 987/1579) besaß. Ganz besonders deutlich wird die herausragende Stellung der Meister der Sa'dīya jedoch anhand der Informationen, die zu Muḥammad Šams ad-Dīn (gest. 1020/1611-1612) und seinem Bruder Ibrāhīm (gest. 1008/1599-1600) vorliegen.

Alles was Rang und Namen hatte, ließ sich offenbar gern und oft im Ordenszentrum der Sa'dīya bewirten. Dabei scheint das Verhältnis der Meister der Sa'dīya zu den osmanischen Gouverneuren und selbst zu den Sultanen hervorragend gewesen zu sein. Wir haben gesehen, dass Sultan Selīm (gest. 926/1520) das Einkommen der Ordensmeister durch eine fromme Stiftung sicherte. Sultan Selīm II. (regierte 974-982/1566-1574) unterstützte das Wirken Meister Muḥammad Sa'd ad-Dīns durch einen Erlass zugunsten der Sa'dīya. Auch spätere osmanische Herrscher zeigten sich dem Orden gegenüber spendabel. So renovierten und vergrößerten die Sultane Maḥmūd I. (regierte 1143-1168/1730-1754), 'Abd al-Mağīd (regierte 1255-1277/1839-1861) und 'Abd al-Ḥāmid II. (regierte 1876-1909) das Ordenszentrum in Ğibā.¹⁴⁴

Neben dem Prestige wuchs auch der Reichtum der Meister der Sa'dīya. Wenngleich die Angaben der Biographen hinsichtlich des Vermögens der Familie unscharf sind, wird deutlich, dass die Ordensmeister spätestens Ende des 10./16. Jahrhunderts – während der Amtszeit der Brüder Muḥammad und Ibrāhīm – über außergewöhnliche Reichtümer verfügten. Immer wieder betonen die Biographen, dass die Familie Grundstücke, Gebäude und Geschäfte besaß. Daneben zeigen auch die kostspieligen Aktivitäten der einzelnen Meister, dass sie über entsprechende Mittel verfügt haben müssen. Der prunkvolle Ausbau des Ordenszentrums in al-Qubaibāt und die großzügige Bewirtung von Gästen aller Gesell-

¹⁴⁴Vgl. de Jong (1986), S. 212.

schaftsschichten deuten beispielsweise darauf hin. Bestätigt werden die Angaben der Biographen in den Damaszener Grundbüchern. Diese belegen, dass der Besitz der Familie im 11./17. Jahrhundert ausgedehnten Grundbesitz, diverse Häuser, Geschäfte und Bäder in Damaskus einschloss.¹⁴⁵

Im Reichtum der Familie as-Sa'dī deutet sich ein durchaus diesseitsbezogener Geschäftssinn der Nachfahren Sa'd ad-Dīns an – wenngleich die Biographen nicht müde werden, die Frömmigkeit und Weltabgewandtheit der Meister herauszustellen. Die Diskrepanz zwischen dem Ideal des nur Gott zugewandten Meisters und den doch sehr menschlichen Eigenschaften der Ordensführer zeigt sich auch im Streit um die Leitung des Ordens, den Sa'd ad-Dīn (gest. 1036/1627) und Kamāl ad-Dīn (gest. nach 1022/1613) austrugen. Die beiden Meister schreckten dabei nicht davor zurück, den Damaszener Gouverneur zu bestechen. Solches von persönlichen Schwächen geprägte Verhalten haben die Biographen aber anscheinend nicht als Widerspruch zum Ideal des Gottesfreundes empfunden.

¹⁴⁵Vgl. dazu Marino (1997), S. 335-337.

Kapitel 2

Die vier Manuskripte zur Selbstdarstellung der Sa‘dīya

2.1 Das Manuskript aus al-Qaimarīya (Text 1)

Beim ersten Manuskript, das ich als Text 1a bezeichne, handelt es sich um eine 91-seitige Handschrift, die sich in Besitz der im Damaszener Stadtviertel al-Qaimarīya ansässigen Familie as-Sa‘dī befindet.¹ Eine Fotokopie derselben Handschrift, die um eine Randbemerkung auf der Titelseite erweitert wurde, befindet sich in Besitz des im Damaszener Mīdān-Viertel (al-Qubaibāt) ansässigen Zweiges der Familie as-Sa‘dī. Da diese Fotokopie vom Original an einzelnen Stellen abweicht, bezeichne ich diese Fotokopie als Text 1b.

Die Titelblätter beider Texte enthalten vier Titelzeilen, die den Namen der Schrift und den Verfasser nennen. Darunter befindet sich ein von einem anderen Autor stammendes Vorwort zum Text, gefolgt von einer nachträglich – in anderer Handschrift – ergänzten Randbemerkung. Darüber hinaus befindet sich auf Text 1b links neben dem Vorwort eine zweite Randbemerkung, die in Text 1a, also im eigentlichen Manuskript, nicht erscheint. Diese Bemerkung wurde demzufolge erst auf Text 1b, also auf der Fotokopie des handschriftlichen Originals, ergänzt. Auf beiden Titelblättern befindet sich in der linken oberen Ecke ein kreisförmiger und zum Teil unleserlicher Stempel. Nur auf Text 1b, also auf der im Mīdān-Viertel aufbewahrten Fotokopie der Handschrift, befindet sich unterhalb des Textes auch noch ein rechteckiger Stempel, der ganz verwischt ist.²

¹Der Text ist nicht über Bibliotheken zugänglich, aber in Anhang B dieser Arbeit angefügt.

²Zum Unterschied zwischen den Titelblättern vgl. Anhang B dieser Arbeit.

Der einzige weitere Unterschied zwischen beiden Texten besteht in der Seitenzählung. Text 1b enthält – jeweils zentriert oberhalb des Textes – eine Seitennumerierung, die in Text 1a, also im Manuskript, nicht vorhanden ist. Auf beiden Texten zu erkennen ist aber die ursprüngliche Seitenzählung, die schon im Manuskript auf jeder Seite oberhalb des Textes links- beziehungsweise rechtsbündig verzeichnet ist. Die neuerliche Zählung von Text 1b weicht allerdings von der älteren Zählung ab und gerät durcheinander.³ Da die korrekte Zählung des Originals sowohl auf Text 1a als auch auf Text 1b lesbar ist, werde ich mich beim Zitieren auf diese Seitenzählung beziehen und nicht wie bei Handschriften eigentlich üblich noch zusätzlich eine Blattzählung ergänzen. Da dem Titelblatt keine Seitenzahl zugewiesen wurde, werde ich mich darauf als Seite 0 beziehen.

Da abgesehen von den genannten Abweichungen die Texte 1a und 1b gleich sind, werde ich mich – um Verwirrung zu vermeiden – künftig auf beide Texte mit dem Vermerk Text 1 beziehen. Nur dort, wo sich Unterschiede ergeben, werde ich diese durch Hinweise auf Text 1a beziehungsweise Text 1b kenntlich machen.

Titel, Verfasser, historische Einordnung

Den Titel des Textes und den Namen seines Verfassers erfährt der Leser schon auf dem Titelblatt in 0.1-0.4:⁴

*Die von Muḥammad stammende Abhandlung zur Verteidigung der Sa‘dī-Herren. Von seiner Ehrwürdigkeit, unserem Patron, dem Imam der Erkennenden, dem Meister Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa‘dī al-Ḥalabī. Gott heilige sein erhabenes Geheimnis.*⁵

Da unser Text keine Angaben zur Entstehungszeit enthält, muss der Weg zur historischen Einordnung über die Identifizierung des Autors und die im Text hergestellten Bezüge auf historische Ereignisse führen. Einen Hinweis auf die Identität unseres Autors, Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa‘dī al-Ḥalabī, erhalten wir durch einen Verweis auf seinen Vater, den er selbst in 4.16-4.17 namentlich als Meister

³Seite 19 ist in Text 1b falsch eingelegt. Ganz falsch wird die neue Zählung nach Seite 50 (alte Zählung)/51 (neue Zählung), denn die Seitenzahl 52 wird bei der neuen Zählung einfach übersprungen.

⁴Mit der Angabe 0.1-0.4 beziehe ich mich auf Seite 0 (Titelblatt), Zeilen 1 bis 4. Analog werde ich auch im Folgenden auf Textstellen im Manuskript verweisen.

⁵Den gleichen Titel benennt der Autor noch einmal in seiner Vorrede in 2.8. Zum genauen arabischen Wortlaut des Titels und der im Folgenden vorgestellten, einzelnen Kapitelüberschriften vgl. die tabellarische Übersicht auf S. 54-57 dieser Arbeit.

‘Umar Zain ad-Dīn erwähnt. Zudem weist der *nasab* des Autors, *as-Sa'dī*, möglicherweise auf ein verwandtschaftliches Verhältnis – sei es im familiären, sei es im geistigen Sinne – zu den Damaszener Ordensmeistern hin. Der zweite *nasab* des Autors, *al-Ḥalabī*, deutet auf Aleppo (*Ḥalab*) als Herkunftsort.

Bestätigung finden diese Vermutungen später im Text, da der Autor in 21.4-21.10 berichtet, dass er sich im Jahr 963h. aus seinem Heimatort Aleppo zu einem Kondolenzbesuch nach Damaskus aufgemacht habe. Als Anlass der Reise nennt er den Tod des Damaszener Meisters Aḥmad, wobei von diesem das Amt des Ordensmeisters der Sa'dīya an Meister Sa'd ad-Dīn übergegangen sei. Diesen Sa'd ad-Dīn bezeichnet unser Autor als den zur Zeit der Abfassung seines Textes amtierenden Ordensmeister (*ṣaiḥu 'aṣrinā l-āna*). Deutlich wird, dass es sich bei Meister Sa'd ad-Dīn um den jüngeren Bruder Meister Aḥmads handeln muss, der zwischen 985/1577 und 987/1579 starb.⁶ Damit lässt sich die Zeitspanne, in der unser Text entstanden ist, nach unten durch das Jahr 963/1556 und nach oben durch das Jahr 987/1579 eingrenzen.

Ein weiterer Hinweis auf die Entstehungszeit unseres Textes findet sich in 21.6. Dort erwähnt der Autor einen Damaszener Meister Aḥmad al-Aidūnī, dem er das Attribut *der Verstorbenen* (*al-marḥūm*) beifügt. Den Quellen zufolge starb al-Aidūnī im Jahre 978/1570-71.⁷ Sofern nicht ein Kopist das Attribut *al-marḥūm* nachträglich ergänzt hat, wäre unser Text also frühestens im Jahr 978/1570-71, nach dem Tode al-Aidūnīs, verfasst worden.

Für die zeitliche Einordnung ist zudem ein Hinweis des Kopisten in 67.16-67.21 interessant. Dort datiert der Schreiber seine Textvorlage, von der er unsere Handschrift als korrekt übernommen angibt. Allerdings benennt er überraschenderweise das Jahr 917/1511-12, das er in Ziffern (٩١٧) gibt. Dieses Jahr widerspricht der oben aus dem Textinhalt ermittelten Zeitspanne, die zuverlässiger erscheint.

Vergleicht man die im Text gegebenen Daten zu unserem Autor mit den Quellen zur Aleppiner und Damaszener Stadtgeschichte, so findet sich ein Aleppiner Meister ‘Umar b. Aḥmad b. Muḥammad, bekannt als Ibn Ḥalīfa, der als Begründer eines Ordenszentrums der Sa'dīya in der Nähe des Qauwās-Bades in Aleppo, außerhalb von Bāb an-Naṣr, bezeichnet wird. Meister ‘Umar soll im Jahr 946/1539-40 gestorben und im Ordenszentrum begraben worden sein.⁸

⁶Zu den beiden Meistern vgl. S. 9-12 dieser Arbeit.

⁷Zur Person vgl. S. 235, insbesondere Anm. 135 dieser Arbeit.

⁸Vgl. dazu aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926), Bd. 5, S. 520-521. Zur Lage des Ordenszentrums vgl.

Daneben erscheint ein Abū l-Wafā' b. Muḥammad b. 'Umar as-Sa'dī al-Ḥalabī aš-Šāfi'ī in den Quellen, dessen Großvater als Ibn Ḥalīfa bekannt gewesen sei. Abū l-Wafā' kann damit als Enkel des Meisters 'Umar identifiziert werden. Interessant aber ist die Erwähnung Muḥammads, der als Sohn 'Umars, als Vater Abū l-Wafā's und zudem als Ordensmeister der Aleppiner Sa'dīya genannt wird. Tatsächlich wird sein Name noch genauer als Muḥammad Šams ad-Dīn gegeben. Zu Meister Muḥammad finden sich zwar keine Lebensdaten, jedoch wird erwähnt, dass Abū l-Wafā' nach dem Tode seines Vaters im Ordenszentrum residierte und im Jahr 1010/1601-02 starb.⁹ Nach seinem Tode hatte sein Bruder, Meister Aḥmad, das Amt bis zu seinem Tode im Jahr 1034/1624-25 inne.¹⁰

Erwähnenswert ist, dass die Aleppiner Ordensmeister offenbar in Abhängigkeit vom Damaszener Mutterhaus agierten. Das deutet sich im Bericht über einen Streit des Aleppiner Meisters Abū l-Wafā' (gest. 1010/1601-02) mit einem Aleppiner Sufimeister namens 'Abd ar-Raḥīm an.¹¹ Den Biographen zufolge wurde Abū l-Wafā' ungehöriger Umgang mit Frauen nachgesagt. Daraufhin habe ihm der Damaszener Meister Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 u. 987/1579) die Leitung des Aleppiner Ordens aberkannt und das Amt besagtem 'Abd ar-Raḥīm übertragen. Abū l-Wafā' habe jedoch Widerspruch eingelegt. Er habe seine Meisterwürde nicht vom Damaszener Ordensmeister, sondern von seinem Vater 'Umar ar Zain ad-Dīn erhalten, soll Abū l-Wafā' auf die Unabhängigkeit der Aleppiner Sa'dīya gepocht haben. Den Quellen zufolge war es dann aber doch der Damaszener Meister Sa'd ad-Dīn, der gemeinsam mit seinem Sohn Muḥammad (gest. 1020/1611-12) den Streit schlichtete. Die Biographen berichten, dass danach zwei Ordenszentren der Sa'dīya in Aleppo existierten. Eines habe unter Leitung Abū l-Wafā's, das andere unter Leitung 'Abd ar-Raḥīms gestanden.¹²

Doch kommen wir zurück zu Muḥammad Šams ad-Dīn, so ergibt sich aus den To-

Gonnella (1995), S. 246.

⁹Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 152-154; an-Nabhānī (1962), Bd. 1, S. 325; aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926), Bd. 6, S. 174-177.

¹⁰Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 298-299; aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926), Bd. 6, S. 177 u. S. 226.

¹¹Zu 'Abd ar-Raḥīm finden sich in den Quellen keine näheren Informationen.

¹²Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 153-154 u. S. 298-299; aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926), Bd. 6, S. 175-176. Trimingham (1971), S. 73, Anm. 2, identifiziert den erwähnten Sa'd ad-Dīn nicht als den zwischen 985/1577 und 987/1579 verstorbenen Damaszener Ordensmeister, sondern als dessen gleichnamigen Sohn, der erst 1036/1627 starb. Diese Identifizierung erweist sich jedoch als unwahrscheinlich. Abū l-Wafā' ist bereits 1010/1601-02 verstorben, Sa'd ad-Dīn übernahm jedoch das Amt des Ordensmeisters erst im Jahr 1020/1611-12, nach dem Tode seines älteren Bruders Muḥammad, den Trimingham falsch als den Vater Sa'd ad-Dīns identifiziert.

desdaten seines Vaters 'Umar (gest. 946/1539-40) und seiner Söhne Abū l-Wafā' (gest. 1010/1601-02) und Aḥmad (gest. 1034/1624-25), dass die Lebensdaten Muḥammads in den ermittelten Entstehungszeitraum des Textes fallen dürften. Zudem sind Verweise der Biographen auf das literarische Schaffen des Aleppiner Meisters Muḥammad Šams ad-Dīn interessant. Denn aṭ-Ṭabbāḥ benennt aus der Fülle der Texte, die Muḥammad verfasst habe, das Werk *Ar-risāla as-sa'dīya fī r-radd 'an as-sāda as-sa'dīya*.¹³ Außerdem verweist er wie auch al-Muḥibbī auf eine Schrift Muḥammads, deren Titel er als *Muḥammadīya* benennt. Dieser Titel dürfte vom Namen des Verfassers abgeleitet sein. Denn die Biographen benennen auch eine Schrift des Vaters 'Umar Zain ad-Dīn, die analog als *'Umarīya* bezeichnet wird.¹⁴ Die Ähnlichkeit der Titel der für Muḥammad Šams ad-Dīn angeführten Schriften und des Titels unseres Textes, *Ar-risāla al-muḥammadīya fī r-radd 'an as-sāda as-sa'dīya*, ist auffällig.

Festzuhalten ist also, dass es sich bei unserem Autor, Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī, um den Aleppiner Meister der Sa'dīya, der dieses Amt ab 946/1539-40 innehatte, handeln dürfte. Seinen Text hat Muḥammad zwischen 963/1556 und 987/1579, höchstwahrscheinlich aber nach 978/1570, verfasst.

Wann die uns mit Text 1 vorliegende Abschrift erstellt wurde, geht leider nicht explizit aus der Handschrift hervor. Allerdings finden sich auf dem Titelblatt des Manuskriptes doch einige Hinweise, die helfen, die Kopie ungefähr zu datieren. Zunächst ist hierzu das unterhalb der vier Titelzeilen gesetzte Vorwort in 0.5-0.18 aufschlussreich. Der Schreiber führt es ein mit den Worten:

Die Abschrift dessen, was mein Gott erkennender Herr, der Herr Muṣṭafā al-Bakrī aṣ-Šiddīqī auf der Rückseite einer Abschrift dieser edlen Abhandlung geschrieben hat.

Das folgende Vorwort, in dem Muṣṭafā al-Bakrī (gest. 1162/1749) die Sa'dīya lobt, befand sich damit bereits auf dem Manuskript, dass unserem Kopisten als Textvorlage diente. Datiert ist das Vorwort al-Bakrīs als im Monat Dū l-Qa'da 1160/1747 verfasst.¹⁵ Damit ist die uns vorliegende Abschrift offenbar erst nach 1160/1747 angefertigt worden.

¹³Vgl. aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926), Bd. 6, S. 178.

¹⁴Vgl. aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926), Bd. 6, S. 175; al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 153.

¹⁵Beim Verfasser des Vorwortes, dessen Großvater in 0.12 noch als 'Alī Afandī benannt wird, dürfte es sich um Muṣṭafā b. Kamāl ad-Dīn b. 'Alī b. Kamāl ad-Dīn b. 'Abd al-Qādir Muḥyī d-Dīn aṣ-Šiddīqī al-Ḥanafī ad-Dimašqī al-Bakrī, den bekannten aus Syrien stammenden Meister

Noch etwas genauer lässt sich das Manuskript anhand eines Textanhangs, der sich auf den Seiten 69 bis 73 befindet, einordnen. Denn dieser Anhang enthält einen Stammbaum des Ordens, der – der Handschrift nach zu urteilen – vom gleichen Schreiber niedergeschrieben wurde wie der Text selbst. Der Stammbaum allerdings kann zumindest nicht in seinem vollen Umfang auf den Autor unseres Textes zurückgehen, denn er verzeichnet auch Meister, die mehrere Generationen nach unserem Autor lebten. Abgeschlossen wird der Stammbaum mit den Enkeln eines Meisters Muḥammad, dessen Todesjahr mit 1285h. angegeben wird. Bei diesem Meister handelt es sich demnach um Meister Muḥammad b. Amīn (gest. 1285/1868-69), der das Ordenszentrum in al-Qaimarīya begründete. Zugleich befindet sich in genau diesem Ordenszentrum bis heute ja das handschriftliche Original unseres Textes 1.¹⁶ Ausgehend davon, dass Meister Muḥammads Todesjahr im Manuskript erscheint, dürfte der Kopist das Manuskript oder wenigstens den Stammbaum frühesten 1285/1868-69 fertiggestellt haben.

Zu diesen Daten passen auch die Angaben, die sich in der nachträglich ergänzten Randbemerkung auf der Titelseite unterhalb des von Muṣṭafā al-Bakrī verfassten Vorwortes in Text 1a und in Text 1b finden. Der Bemerkung zufolge hat ein Meister Ibrāhīm Afandī as-Sa'dī al-Ġibāwī die vorliegende Handschrift im Jahr 1312/1894-95 den in al-Qaimarīya ansässigen Sa'dīs als fromme Stiftung (*waqf*) vermacht. Dieser Meister kann als der Sohn Meister Muḥammad b. Amīns, der nach dem Tod seines Vaters die Leitung des Qaimarī-Zentrums übernahm und bis zu seinem eigenen Tod im Jahr 1343/1924-25 innehatte, identifiziert werden. Bei dem links oben auf dem Manuskript erkennbaren kreisförmigen Stempel dürfte es sich um das Siegel eben jenes Meisters Ibrāhīm handeln. Denn im Zentrum des Stempels ist die Zahl 1323 lesbar, bei der es sich vermutlich um eine Jahreszahl handelt. Oberhalb der Zahl ist mit den Wörtern *As-saiyid Ibrāhīm Sa'd ad-Dīn* der Verweis auf *den Herrn Ibrāhīm Sa'd ad-Dīn* erkennbar. Die kreisförmig um

des Sufiordens der Ḥalwatīya, handeln. Er starb, nachdem er während seines Lebens zahlreiche Reisen, unter anderem nach Jerusalem, Aleppo, Bagdad, Istanbul und Mekka, unternommen hatte, 1162/1749 in Kairo. Zu seinen Lehrern gehörte der ebenfalls der Sa'dīya zugetane 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī (gest. 1143/1731). Vgl. al-Murādī (1301h.), Bd. 2, Teil 4, S. 190-200. Zur Zeit, als al-Bakrī das Vorwort auf unserem Text verfasst haben soll, hielt er sich im Raum Jerusalem auf. Vgl. al-Murādī (1301h.), Bd. 2, Teil 4, S. 194. Zur Person vgl. Chih (2000), S. 140-141; Brockelmann (*EI* ²), Art. *Al-Bakrī, Muṣṭafā b. Kamāl ad-Dīn*, Bd. 1, S. 965b; de Jong (1987), S. 235. Al-Bakrī gilt als Erneuerer der ägyptischen Ḥalwatīya. Eine kritische Untersuchung zu dieser Annahme nimmt de Jong (1987), S. 235-246, vor.

¹⁶Zu Meister Muḥammad und seinem Ordenszentrum vgl. S. 22-23 dieser Arbeit.

das Zentrum des Stempels angeordnete Schrift ist unleserlich. Was im Jahr 1323h. mit der Handschrift geschah, bleibt leider unklar. Unabhängig davon aber wird mit den Angaben Meister Ibrāhīm Afandīs deutlich, dass das Manuskript spätestens vor seiner Stiftung im Jahre 1312/1894-95 fertiggestellt wurde.

Die zweite Randbemerkung, die sich lediglich in Text 1b, also auf der Fotokopie aus al-Qubaibāt, links neben dem Vorwort befindet, ist schließlich hinsichtlich der Bedeutung, die dem Text in der Gegenwart beigemessen wird, interessant. Datiert ist die Randbemerkung im Jahr 1416/1995-96. In besagtem Jahr, so geht aus der leider zum Teil unleserlichen Bemerkung hervor, erhielten die Damaszener Sa'dīya – nämlich die Familie in al-Qubaibāt – besagte Fotokopie von ihren palästinensischen Brüdern zur Aufbewahrung.¹⁷ Interessanterweise hat diese Fotokopie, deren handschriftliches Original ja unweit vom Qubaibāt-Viertel im Qaimarī-Ordenszentrum liegt, also den Weg über Palästina zurück nach Damaskus, zur in al-Qubaibāt ansässigen Familie Sa'dī, genommen.

Die Gliederung des Manuskriptes

Angaben über den Inhalt mit Nennung der einzelnen Kapitel macht unser Autor in 2.6-2.20 im Rahmen der Vorrede. Allerdings weicht der tatsächliche Aufbau des Textes zum Teil von dieser zuvor gegebenen Inhaltsangabe ab.¹⁸

Kapitel 1: In der Vorrede des Textes wird als Titel angekündigt: *Das erste Kapitel: Die Anführung der Überliefererkette (silsila) des Weges (ṭarīq) und das, was in ihm hinsichtlich der "Stütze" (sanad) und der "genauen Prüfung" (tadqīq) vorkommt.*¹⁹ Der das erste Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 2.20-2.21 stimmt mit dem in der Vorrede gegebenen wörtlich überein. Das erste Kapitel beginnt in 2.20 und endet in 7.6.

Dem ersten Kapitel folgt in 7.7-12.8 ein Nachwort, das der Verfasser in der Vorrede nicht angekündigt hat. Es wird in 7.7-7.8 betitelt mit: *Ein Nachwort: Die Rede Gottes, er ist erhaben: *Und (damals) als dein Gebieter aus den Rücken der Söhne Adams deren Nachkommenschaft nahm*.*

Kapitel 2: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das zweite Kapitel: Die*

¹⁷ *Uṭṭiyat hādihī n-nuṣṣatu l-mubārakatu li-aulādi s-sādati s-sa'dīyati l-qāṭinīna fī Dimašqa min ihwāninā l-filastīnīyīna fa-'alaihimī l-muḥāfazatu 'alaihā.*

¹⁸ Im Rahmen der folgenden Übersicht über die Gliederung des Textes werde ich keine Untersuchung der in den Titeln verwendeten sufischen Termini vornehmen. Diesbezüglich möchte ich auf die später folgende Analyse des Textes verweisen.

¹⁹ Zum genauen arabischen Wortlaut dieser und der folgenden Kapitelüberschriften vgl. die tabellarische Übersicht auf S. 54-57 dieser Arbeit.

Anführung eines kurzen Abschnittes über die spirituellen Zuständen (aḥwāl) unserer edlen Meister, und die spirituellen Zustände, die ihnen geschehen sind, und die von ihnen ausgehend unter den Menschen bekannt geworden sind. Der das zweite Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 12.9-12.10 lautet abweichend: *Das zweite Kapitel: Die Anführung der Gnadenwunder (karāmāt) der edlen Freunde Gottes (auliyā' allāh) und die Anführung eines Abschnittes über die Gnadenwunder unserer Meister, der Inhaber der "Wegstation" (maqām).* Das zweite Kapitel beginnt in 12.9 und endet in 17.4.

Dem zweiten Kapitel folgt in 17.4-30.4 ein Nachwort, das der Verfasser in der Vorrede nicht angekündigt hat. Das Nachwort wird in 17.4-17.6 betitelt mit: *Ein Nachwort: Die Anführung eines kurzen Abschnittes über die Gnadenwunder unseres großen Meisters Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī al-Ġunānī.*

Kapitel 3: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das dritte Kapitel: Die Anführung der Extase (waḡd) und der spirituellen Zustände, die sich von der Emanation Gottes (faīd allāh) her bei seinen Freunden, die von Gottes Fürsorge und seinen Wohltaten umgeben sind, einstellen.* Der das dritte Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 30.5-30.6 lautet abweichend: *Das dritte Kapitel: Die Anführung der Extase und der spirituellen Zustände, die sich in den Herzen der Lieben Gottes und seiner Freunde, die von Gottes Fürsorge und seinen Wohltaten umgeben sind, einstellen.* Das dritte Kapitel beginnt in 30.5 und endet in 45.6.

Kapitel 4: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das vierte Kapitel: Die Erläuterung des Gottesgedenkens (dīkr) und in wie viele (Arten) vom offenbaren und verborgenen (Gottesgedenken) es sich aufteilt. So halte geraden Kurs!* Der das vierte Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 45.6-45.7 stimmt mit dem in der Vorrede gegebenen überein. Das Kapitel beginnt in 45.6 und endet in 55.7.

Kapitel 5: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das fünfte Kapitel: Die Erläuterung der Anführung dessen, was an Rechtsgutachten (fatāwā) der islamischen Gelehrten bezüglich des Gottesgedenkens ergangen ist, (nämlich) wenn es mit der zugehörigen Intention (nīya) geschieht, und wenn in ihm (hochsprachliche) Wörter zu Wörtern verändert werden, die aus der Umgangssprache stammen.* Der das fünfte Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 55.8 lautet abweichend: *Das fünfte Kapitel: Die Erläuterung der Anführung dessen, was an Rechtsgutachten der islamischen Gelehrten ergangen ist.* Das fünfte Kapitel beginnt in 55.8 und endet in 59.11.

Nachwort: In der Vorrede wird der Titel wie folgt gegeben: *Das Nachwort: Die Erläuterung der Schönheit der Glaubensüberzeugung (i'tiqād), und das, was darin*

hinsichtlich der Entmutigung der Herzen durch den (Selbst-)Tadel vorkommt. Der das Nachwort zum Text tatsächlich einleitende Titel in 59.12-59.13 lautet abweichend: Ein Nachwort: Die Anführung eines kurzen Abschnittes über die gute Sitte (adab) des Novizen und das, was er dem Weg an Entgelt schuldet. Das Nachwort beginnt in 59.12 und endet in 67.14.

Schluss: In 67.15-67.21 markiert der Schreiber das Ende des Textes.

Tatsächlich ist der Text der Handschrift damit noch nicht beendet. Es folgen mehrere Textanhänge, die in der Vorrede nicht angekündigt wurden. Aus den Textanhängen geht nicht hervor, ob diese noch auf derselben Textvorlage beruhen, von der der Schreiber den Text selbst übernommen hat.

Anhang 1: In 68.1-68.20 findet sich ein nicht betitelter Abschnitt zur Genealogie des Ordensstifters. Der Handschrift nach zu urteilen, wurde der Anhang vom selben Schreiber angefügt, der die Kopie des Textes angefertigt hat.

Anhang 2: In 69-73 findet sich ein Stammbaum der Sa'dīya, beginnend mit dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn. Der Handschrift nach zu urteilen, wurde dieser Anhang ebenfalls vom selben Schreiber angefügt, der die Kopie des Textes angefertigt hat. Inhaltlich zeigt sich, dass die Darstellung zumindest nicht im vollen Umfang auf den Autor unseres Textes zurückgehen kann. Denn während der Verfasser Muḥammad Šams ad-Dīn im 10./16. Jahrhundert lebte, sind im Stammbaum noch die Ordensmeister bis ins 13./19. Jahrhundert verzeichnet.

Anhang 3: In 74-82 finden sich Gedichte, die dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn zugeschrieben werden. In 74.1-77.3 dürfte es sich noch um den Schreiber handeln, der auch den Text selbst kopiert hat. In 77.4-82.9 sind weitere Gedichte von anderer Hand hinzugefügt worden.

Anhang 4: In 83-84 wird ein Meister Muḥammad Afandī zitiert, der als Mufti (Rechtsgutachter) im Distrikt des Ḥaurān, leider ohne Datierung, vorgestellt wird. Geboten wird dem Leser erneut die Genealogie des Ordensstifters. Der Handschrift nach zu urteilen, wurde dieser Abschnitt vom selben Schreiber angefügt, der schon den zweiten Teil von Anhang 3 notiert hat.

Anhang 5: In 85-91 findet sich ein Abschnitt, der erneut die Genealogie des Ordensstifters enthält. Die einzelnen Namen sind in kreisförmige Rahmen gesetzt. Möglicherweise handelt es sich um die Handschrift eines dritten Schreibers, möglicherweise auch um die des Schreibers der Anhänge 3 und 4.

2.2 Das Manuskript “Landsberg 684” (Text 2)

Dieses Manuskript befindet sich heute in der Berliner Staatsbibliothek (Landsberg 684).²⁰ Die Handschrift, die ich als Text 2 bezeichne, besteht aus 57 Blättern. Beim Zitieren werde ich mich an die vorgegebene Blattzählung halten. Die Schrift ist groß und deutlich. Der Text ist unvokalisiert. Pro Seite finden sich in der Regel 15 Textzeilen, abgesehen vom Titelblatt 1a mit 9 Textzeilen und von der letzten Seite 57b mit 14 Textzeilen.

Titel, Verfasser, historische Einordnung

Auf dem Titelblatt notiert der Schreiber zentriert in den neun Textzeilen den Titel des Werkes:

*Diese Schrift ist von gewaltiger Bedeutung, reich an Segenskräften (barakāt) und an Beweis. Sie heißt: Die von Muḥammad stammende Abhandlung zur Verteidigung der Sa'dīya. Möge Gott uns durch sie (die Vertreter der Sa'dīya) nützen.*²¹

Der hier genannte Titel gleicht nahezu dem Titel von Text 1, in dem lediglich anstelle der Verteidigung der Sa'dīya (*fī r-raddi 'ani s-sa'dīyati*) die Verteidigung der Sa'dī-Herren (*fī r-raddi 'ani s-sādati s-sa'dīyati*) genannt wird. Im Vorwort von Text 2, in 1b.8-1b.9 wird aber noch einmal ein Titel der Schrift genannt, der dort tatsächlich wörtlich mit dem von Text 1 übereinstimmt.

Der Name des Autors von Text 2 erscheint im Manuskript nicht explizit. Denkbar ist, dass auch bei diesem Text die Bezeichnung der Schrift als *Muḥammadīya* auf den Verfasser hinweist. Aufgrund der Datierung von Text 2 ist es möglich, dass dieser Text wie Text 1 auf Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī (gest. vermutlich nach 978/1570) zurück geht. Denn der Schreiber von Text 2 gibt am Ende der Schrift in 57b.1-57b.3 an, dass der Verfasser sein Werk zu Beginn des Jahres 976/1568 vollendet habe. Zudem erwähnt der Schreiber, der seinen Namen nicht nennt, in 57b.7-57b.9, dass er die vorliegende Abschrift im Jahr 1285/1869 angefertigt habe.

Die Gliederung des Manuskriptes

Informationen zum Inhalt der Schrift gibt der Autor in Text 2 im Rahmen der

²⁰Vgl. Ahlwardt (1887-1899), Bd. 3, S. 224, Nr. 3365.

²¹Zum genauen arabischen Wortlaut des Titels und der im Folgenden vorgestellten, einzelnen Kapitelüberschriften vgl. die tabellarische Übersicht auf S. 54-57 dieser Arbeit.

Vorrede, in 1b.10-2a.4. Allerdings weicht auch in Text 2 der tatsächliche Aufbau des Textes zum Teil von der in der Vorrede gegebenen Inhaltsübersicht ab.

Kapitel 1: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das erste Kapitel: Die Überliefererkette des Weges*. Der das erste Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 2a.7-2a.9 lautet abweichend: *Das erste Kapitel: Die Überliefererkette des Weges und das, was in ihr hinsichtlich der "Stütze" (sanad) und der "genauen Prüfung" (tadqīq) vorkommt*. Das erste Kapitel beginnt in 2a.7 und endet in 6a.4.

Dem ersten Kapitel folgt in 6a.5-19b.8 ein Nachwort, das der Verfasser in der Vorrede nicht angekündigt hat. Es wird in 6a.5-6a.6 betitelt mit: *Ein Nachwort: Die Rede Gottes, er ist erhaben: *Und (damals) als dein Gebieter aus den Rücken der Söhne Adams deren Nachkommenschaften nahm**.

Kapitel 2: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das zweite Kapitel: Die Anführung eines Abschnittes über die spirituellen Zustände der Meister*. Der das zweite Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 19b.9-19b.10 lautet abweichend: *Das zweite Kapitel: Die Anführung der Gnadenwunder der Gottesfreunde*. Das Kapitel beginnt in 19b.9 und endet in 22a.4.

Dem zweiten Kapitel folgt in 22a.5-29a.2 ein Nachwort, das der Verfasser in der Vorrede nicht angekündigt hat. Es wird in 22a.5-22a.7 betitelt mit: *Ein Nachwort: Die Anführung eines kurzen Abschnittes über die Gnadenwunder des Meisters unserer Meister, des Meisters Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī*.

Kapitel 3: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das dritte Kapitel: Die Anführung der Extase und der spirituellen Zustände*. Der das dritte Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 29a.3-29a.4 stimmt mit dem in der Vorrede gegebenen wörtlich überein. Das Kapitel beginnt in 29a.3 und endet in 34b.11.

Kapitel 4: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das vierte Kapitel: Die Aufteilung (sic!)*. Der das vierte Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 34b.12-34b.13 lautet abweichend: *Das vierte Kapitel: Das Gottesgedenken und in wie viele (Arten) vom offenbaren und verborgenen (Gottesgedenken) es sich aufteilt*. Ausgehend davon dürfte sich auch die in der Vorrede nicht erläuterte *Aufteilung* (taqsīm) auf die Aufteilung des Gottesgedenkens in verschiedene Arten beziehen. Das Kapitel beginnt in 34b.12 und endet in 38a.9.

Kapitel 5: Der Titel des fünften Kapitels wird in der Vorrede nicht genannt. Allerdings ist zu vermuten, dass der Text in 2a.1-2a.2 nicht in Ordnung ist. Denn tatsächlich enthält das Manuskript in 38a.9 bis 53b.6 ein fünftes Kapitel. Der einleitende Titel in 38a.9-38a.11 lautet: *Das fünfte Kapitel: Die Rechtsgutachten der Koryphäen unter den Gelehrten der vier Rechtsschulen*. Ausgehend davon zeigt

sich, dass in der Vorrede durchaus ein Hinweis auf dieses Kapitel vorhanden ist. Eingerückt in 2a.1-2a.2 ist zu lesen: *Fī dīkri mā waqa‘a minā l-fatāwā fī d-dīkri wa-ahlihi*. Offenbar wurde hier der Hinweis *Das fünfte Kapitel (al-bābu l-ḥāmisu)* ausgelassen. Zu verstehen wären die Textzeilen in der Vorrede entsprechend als: (*Das fünfte Kapitel:*) *Die Anführung dessen, was an Rechtsgutachten bezüglich des Gottesgedenkens und derer, die es ausüben, ergangen ist.*

Nachwort: In der Vorrede wird als Titel des Nachwortes gegeben: *Das Nachwort: Die Schönheit der Glaubensüberzeugung, wobei diesbezüglich Gott die Stütze ist.* Der das Nachwort tatsächlich einleitende Titel in 53b.7-53b.9 lautet abweichend: *Das Nachwort: Eine kurze Anführung über die guten Sitten (ādāb) des Novizen und das, was er dem Weg an Entgelt schuldet.* Das Nachwort beginnt in 53b.7 und endet in 57b.1.

Schluss: In 57b.1-57b.14 markiert der Schreiber das Ende des Textes.

2.3 Das Manuskript “Landsberg 580” (Text 3)

Dieses Manuskript befindet sich heute in der Berliner Staatsbibliothek (Landsberg 580).²² Die Handschrift, die ich als Text 3 bezeichne, besteht aus 78 Blättern. Beim Zitieren werde ich mich an die vorgegebene Blattzählung halten. Die Schrift ist groß und deutlich. Der Text ist vollständig vokalisiert. Pro Seite finden sich in der Regel 11 Textzeilen.

Titel, Verfasser, historische Einordnung

Ein Titelblatt ist nicht vorhanden. Der Text beginnt in 1b.1 mit der Vorrede des Verfassers, die sich bis 2a.6 erstreckt. In der Vorrede erscheint in 2a.1-2a.2 auch der Titel der Handschrift:

Ich habe sie (die Schrift) benannt mit: Die von Muḥammad stammende Schrift über den Weg der Sa‘dī-Herren²³

Der Titel von Text 3 weicht also von den Texten 1 und 2 ab. Allerdings gibt der Verfasser im Vorwort in 1b.8-1b.9 Informationen, die den Text doch als Verteidigungsschrift charakterisieren. Der Text sei als Bericht über den Ursprung (*asṣl*)

²²Vgl. Ahlwardt (1887-1899), Bd. 2, S. 488, Nr. 2184.

²³Zum genauen arabischen Wortlaut des Titels und der im Folgenden vorgestellten, einzelnen Kapitelüberschriften vgl. die tabellarische Übersicht auf S. 54-57 dieser Arbeit.

des Weges der Sa'dīya und zu dessen Verteidigung (*radd*) gedacht, wobei der Verfasser überzeugende Beweise (*adilla qat'īya*) zugunsten des Ordens ankündigt. Der Name des Autors erscheint nicht explizit im Text. Aber auch hier mag der Titel *Muḥammadīya* auf einen Autor namens Muḥammad verweisen. Hinweise zur Biographie des Verfassers finden sich im Text nicht. Jedoch werden auf den letzten beiden Blättern Informationen zur vorliegenden Abschrift gegeben. In einer Randbemerkung in 77b wird die Kopie auf das Jahr 1207/1792-93 datiert. Als Kopist wird ein Muḥammad b. Aḥmad genannt. Interessant ist fol. 78a. Denn hier verzeichnet der Kopist eine Genealogie, die nicht auf den Stifter der Sa'dīya zurückgeht, sondern über dessen Bruder Hilāl auf Yūnus al-Kabīr, den Vater Sa'd ad-Dīns. Zudem wird der Name des gegenwärtigen Ordensmeisters als 'Umar b. 'Abd al-Qādir at-Taḡlibī gegeben, bei dem es sich entsprechend um den im Jahre 1215/1800-01 oder 1220/1805-06 verstorbenen Meister der Damaszener Taḡlibīya handelt.²⁴ Das Manuskript dürfte also in Besitz der Taḡlibīya gewesen sein, die sich selbst als Verwandte, aber nicht als Nachkommen Sa'd ad-Dīns betrachteten.

Die Gliederung des Manuskriptes

Informationen zum Inhalt des Textes gibt der Autor in der Vorrede, in 2a.2-2a.7. Der tatsächliche Aufbau des Textes entspricht aber auch in Text 3 nicht immer der in der Vorrede angekündigten Gliederung.

Kapitel 1: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das erste Kapitel: Die Überliefererkette des Weges*. Der das erste Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 2a.7-2a.8 lautet abweichend: *Das erste Kapitel: Die Überliefererkette des Weges und das, was in ihm hinsichtlich der "Stütze" und des "Erfolges" (taufiq) vorkommt*. Das erste Kapitel beginnt in 2a.7 und endet in 5a.2.

Dem ersten Kapitel folgt in 5a.3-16a.5 ein Nachwort, das der Verfasser in der Vorrede nicht angekündigt hat. Es wird in 5a.3-5a.4 betitelt mit: *Ein Nachwort: Seine (Gottes) – gepriesen sei er und er ist erhaben – Rede: *Und (damals) als dein Gebieter aus den Rücken der Söhne Adams deren Nachkommenschaften nahm**.

Kapitel 2: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das zweite Kapitel: Eine kurze Anführung über die spirituellen Zustände unserer edlen und vorzüglichen Meister*. Der das zweite Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 16a.5 lautet abweichend: *Das zweite Kapitel: Die Anführung der Gnadenwunder der Gottesfreunde*. Das zweite Kapitel beginnt in 16a.5 und endet in 17b.11.

²⁴Zu 'Umar b. 'Abd al-Qādir vgl. S. 25 dieser Arbeit.

Dem zweiten Kapitel folgt in 17b.11-22b.9 ein Nachwort, das der Verfasser in der Vorrede nicht angekündigt hat. Es wird in 17b.11-18a.1 betitelt mit: *Ein Nachwort: Wir führen einen kurzen Abschnitt über die Gnadenwunder des Meisters unserer Meister, des Meisters Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī, an.*

Kapitel 3: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das dritte Kapitel: Die Anführung der Phasen (auḡuh) der spirituellen Zustände.* Der das dritte Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 22b.9-22b.10 lautet abweichend: *Das dritte Kapitel: Die Anführung der Erscheinungsarten (wuḡūh) und der spirituellen Zustände.*²⁵ Das Kapitel beginnt in 22b.9. Das Ende des Kapitels ist aus dem Text heraus nicht eindeutig auszumachen. Die folgende, prinzipiell das dritte Kapitel beendende, Kapitelüberschrift findet sich in 24b.7. Diese Überschrift weist jedoch bereits auf das fünfte Kapitel hin. Der Hinweis auf ein viertes Kapitel im Text fehlt, obwohl es in der Vorrede angekündigt wird.²⁶ Es scheinen in diesem Text, der von einer Seite zur anderen inhaltlich fortlaufend ist, keine Blätter zu fehlen. Der Vergleich mit Text 2 macht jedoch die Problematik deutlich. Denn es zeigt sich, dass der erste Abschnitt des dritten Kapitels in Text 3, und zwar in 22b.9-24b.3, nahezu wörtlich mit dem Anfang des dritten Kapitels in Text 2, der in 29a.3-31b.14 gegeben wird, übereinstimmt. Die in Text 2 auf den folgenden Seiten ab 31b.14 gegebenen Ausführungen, die das dritte Kapitel dort in 34b.11 zum Abschluss führen, fehlen dagegen in Text 3. Offenbar bricht in Text 3 das dritte Kapitel also mitten im Text ab. Gleichzeitig finden sich die Zeilen 24b.4-24b.7, die in Text 3 scheinbar das dritte Kapitel zu Ende führen – in 24b.8 beginnt in Text 3 dann Kapitel 5 – auch in Text 2, allerdings erst in 38a.2-38a.9. In Text 2 aber bilden diese Zeilen den Schluss von Kapitel 4, dem dann folgerichtig das fünfte Kapitel nachgeordnet ist. Offenbar fehlen also in Text 3 prinzipiell keine Textblätter. Trotzdem ist der Text verglichen mit Text 2 inhaltlich unvollständig. Ob der Schreiber hier – absichtlich oder unabsichtlich – mehrere Seiten einer vollständigeren Vorlage übergangen hat, oder ob bereits seine Vorlage nicht vollständig war, lässt sich nicht beantworten.

Kapitel 4: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das vierte Kapitel: Die*

²⁵Der Text ist hier nicht in Ordnung. Zunächst vokalisiert der Schreiber falsch *Al-bābu t-tālītu dīkri l-wuḡūhi*. Vermutlich ist die Präposition *fī* vor *dīkr* ausgefallen. Zudem dürfte sowohl in der Vorrede der Terminus *auḡuh* als auch in der eigentlichen Kapitelüberschrift der Terminus *wuḡūh* falsch sein. Ausgehend von den Texten 1 und 2 ist anzunehmen, dass auch in Text 3 anstelle der Wurzel *w-ḡ-h* (وجه) die Wurzel *w-ḡ-d* (وجد) zugrunde lag.

²⁶Vgl. dazu die folgenden Ausführungen zu Kapitel 4 dieses Manuskriptes.

Erläuterung des Gottesgedenkens und in wie viele (Arten) es sich aufteilt. Die Überschrift zum vierten Kapitel erscheint im Text nicht.²⁷

Kapitel 5: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das fünfte Kapitel: Die Erläuterung der Anführung dessen, was an Rechtsgutachten bezüglich des Gottesgedenkens und derer, die es ausüben, ergangen ist.* Der das fünfte Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 24b.8 lautet abweichend: *Das fünfte Kapitel: Die Rechtsgutachten der Gelehrten der vier Rechtsschulen.* Das fünfte Kapitel beginnt in 24b.8 und endet in 30b.5.

Nachwort: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das Nachwort: Die Erläuterung der Schönheit der Glaubensüberzeugung.* Der das Nachwort tatsächlich einleitende Titel in 30b.5-30b.6 lautet abweichend: *Ein Nachwort: Die Anführung eines Abschnittes über die gute Sitte des Novizen und das, was ihm obliegt.* Das Nachwort beginnt in 30b.5. Auch im Nachwort scheint Text 3 nicht in Ordnung zu sein. In 31b.5 bricht der Text unvermittelt ab. Es folgt ein Abschnitt, der wohl als Textanhang zu betrachten ist.²⁸

Schluss: Den Schluss des Textes markiert der Schreiber in 50b.10-50b.13. Tatsächlich endet das Nachwort zu Kapitel 5 wohl, wie oben angemerkt, in 31b.4. Die ab 31b.4 folgenden Textanhänge werden in der Vorrede nicht angekündigt. Aus den Anhängen geht nicht hervor, ob sie auf derselben Vorlage beruhen, von der der Schreiber den Text kopiert hat. Sämtliche Anhänge wurden vom selben Kopisten notiert, der auch den Haupttext niedergeschrieben hat.

Anhang 1: In 31b.5-36a.4 findet sich ein Abschnitt zur Rechtfertigung einzelner Praktiken der Sa'dīya. Der Anhang wird nicht als selbstständiger Textanhang kenntlich gemacht. Der Vergleich mit Text 4 zeigt jedoch, dass es sich um einen Auszug aus einem Gutachten handelt, das Muḥammad Abū l-Ḥasan al-Bakrī aṣ-Ṣiddīqī (gest. 952/1545-46) zugunsten der Sa'dīya verfasst hat.²⁹

Anhang 2: In 36a.4-39a.10 finden sich Gedichte, die dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn zugeschrieben werden. Nur eines der hier zitierten Gedichte, nämlich das in 37b.6-38a.10 angeführte, findet sich auch in Text 1, und zwar in Anhang 4, in 78.1-78.9. In beiden Texten sind in diesem Gedicht jedoch auch Verse enthalten, die im jeweils anderen Text nicht erscheinen. Zudem weicht der Wortlaut der zitierten Verse zum Teil voneinander ab. Der Anhang ist nicht durch optische Hervorhebungen als neuer Abschnitt gekennzeichnet.

²⁷Vgl. dazu die Ausführungen zu Kapitel 3.

²⁸Vgl. dazu die folgenden Bemerkungen zu Anhang 1 des Textes 3.

²⁹Vgl. die Anmerkungen zu Anhang 2 des Textes 4, S. 53-54 dieser Arbeit.

Anhang 3: In 39a.11-43a.11 finden sich prophetische Traditionen, die der Schreiber in 39b.1-39b.3 mit den Worten einleitet: *Dies sind nützliche Hinweise, ausgewählt aus den Ḥadīthen des auserwählten Propheten, nämlich die kurze Darstellung der Formeln zum Bittgebet (da‘awāt) und zum Gottesgedenken (adkār), die sowohl tags als auch nachts empfehlenswert sind.* Die Traditionen enthalten kurze Gebetsformeln, die der Gläubige zu bestimmten Tageszeiten sprechen oder auch mehrfach wiederholen soll, um dafür im Diesseits und im Jenseits von Gott belohnt zu werden. Im letzten Teil dieses Anhangs, in 43a.1-43a.11 finden sich kurze Hinweise zur Heilung von Zahnschmerzen, giftigen Schlangenbissen und Skorpionstichen, die nicht in prophetische Traditionen eingebettet sind.

Anhang 4: In 43b.1-46a.3 findet sich ein Abschnitt, der mit *Die Fragen des Abū Ḥāzim (Masā’il Abī Ḥāzim)* überschrieben ist. Geschildert wird eine Begegnung Abū Ḥāzims, zu dem keine Informationen gegeben werden, mit ‘Alī (Zain al-‘Ābidīn) b. Ḥusain b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, dem zwischen 94/712 und 95/714 verstorbenen Urenkel des Propheten. Abū Ḥāzim beantwortet Fragen ‘Alīs, unter anderem zum Glauben (*īmān*), zum Pflichtgebet (*ṣalāt*) und den religiösen Pflichten (*farā’id*).³⁰ Die *Masā’il* werden im Text nicht weiter kommentiert.

Anhang 5: In 46a.4-48b.5 wird eine Tradition gegeben, die dem Gotteslob (*tasbiḥ*) gewidmet ist. Auf wessen Autorität die Tradition überliefert wurde, bleibt offen. Nachdem in 46a.4-46a.6 der Lohn, der dem Gott lobenden Menschen zuteil wird, beschrieben wurde, folgt ein Bericht darüber, wie Gott vor der Erschaffung des Diesseits die Lichter (*anwār*) der Propheten erschaffen hat, und wie diese das Licht (*nūr*) des Propheten Muḥammad eine Million Jahre umkreisten und dabei Gott priesen. Dann schuf Gott den Thron (*al-‘arṣ*), den Schemel (*al-kursī*), die wohlverwahrte Tafel (*al-lauh*) und das Schreibrohr (*al-qalam*), das er den Namen Muḥammads und das islamische Glaubensbekenntnis lehrte; er schuf Himmel, Erde, Berge, Engel und das Paradies. Erst nachdem sich das Licht Muḥammads Gott preisend 80000 Jahre unterhalb des Gottesthrones und je weitere 50000 Jahre in jedem (der sieben) Himmel aufgehalten hatte, schuf Gott Adam, den Ahn der menschlichen Geschöpfe. Abgeschlossen wird dieser Anhang in 48a.3-48b.5 mit einem in Reimprosa verfassten Lob, das wohl dem Propheten gewidmet ist. Die Tradition wird im Text nicht kommentiert.

³⁰Sezgin ordnet diese *Masā’il Abī Ḥāzim* der Sammlung von *Masā’il* zu, die dem um 140/757 verstorbenen Abū Ḥāzim Salama b. Dīnār al-Maḥzūmī beigelegt wird. Bekannt ist Abū Ḥāzim für seine Antworten, die er auf die Fragen des Umayyadenkalifen Sulaimān b. ‘Abd al-Malik (gest. 99/717) gegeben habe. Vgl. GAS, Bd. 1, S. 634-635.

Anhang 6: In 48b.6-50b.9 findet sich eine Tradition, die al-Ḥasan al-Baṣrī (21-110/642-728) persönlich von ‘Alī b. Abī Ṭālib (gest. 40/661), dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad, übernommen haben soll.³¹ Die Wundergeschichte schildert eine Begegnung des Propheten, der sich gerade mit seinen Truppen auf der Expedition nach Tabūk befindet,³² mit einem Mann, der sich selbst als einen von *den gewalttätigen Leuten* (*al-qaum al-ḡabbārūna*) bezeichnet, von denen im Koranvers V, 22 im Zusammenhang mit dem Propheten Mose die Rede ist. Der Mann gibt sein Alter mit 10150 Jahren an. Er sei durch den Propheten Yūša‘ b. Nūn (Joschua) zum Islam bekehrt worden, und habe dann auf den Propheten Muḥammad gewartet, bis Gott ihm durch einen Baum, der vom Propheten Muḥammad und seiner Gemeinde Kunde gab, ein Zeichen übermittelte. Der Prophet will daraufhin diesen Baum sehen und steigt mit einigen Gefährten, darunter die späteren rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān, auf einen Berg und ruft den Baum. Dieser kommt mit Gottes Erlaubnis herbei und wirft sich vor dem Propheten nieder. Auf die Frage Muḥammads berichtet der Baum, dass er aus einer Träne des Propheten Adam erschaffen worden und erstarkt sei, nachdem Adam ihm den Namen Muḥammads und die Namen seiner Tochter Fāṭima, seines Schwiegersohnes ‘Alī b. Abī Ṭālib sowie seiner Enkel Ḥasan und Ḥusain genannt habe. Hier scheint schiitisches Gedankengut anzuklingen, wobei zu bemerken ist, dass keine der kanonischen Ḥadīṣsammlungen diese Tradition enthält. Die Tradition wird im Text nicht weiter kommentiert.

Anhang 7: In 51a.1-60a.2 wird die berühmte *Qaṣīdat al-burda* des Šaraf ad-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Sa‘īd al-Būṣīrī (gest. zwischen 694/1294 u. 696/1297) angeführt. Die Namen des bekannten Dichters werden als ad-Dalāšīrī – ein Kompositum aus den Heimatorten seiner Eltern, Dalāš und Būṣīr – und al-Abūṣīrī (sic!) – das wohl für al-Būṣīrī steht – angesetzt. In 51a.1-52a.11 ist dem Gedicht die bekannte Legende vorangestellt, derzufolge al-Būṣīrī, nachdem er diese Qaṣīda verfasst hatte, von einer Lähmung geheilt wurde und im Traum den Propheten sah, der ihm seinen Umhang (*burda*) überwarf. Der Legende nach entwickelt das Gedicht heilsame Kräfte, wenn man es auf erkrankte Körperteile legt.³³ Die Legende und die Qaṣīda werden im Text nicht weiter kommentiert.

³¹Zu al-Ḥasan vgl. S. 171 dieser Arbeit; zu ‘Alī vgl. Veccia Vaglieri (*EI* ²), Art. ‘*Alī b. Abī Ṭālib*, Bd. 1, S. 381b-386a. Zur Zweifelhafteit der Traditionen, die al-Ḥasan auf Autorität von ‘Alī weitergegeben haben soll, vgl. Massignon (1954), S. 179.

³²Die Expedition gegen Tabūk fand im Jahr 9/630 statt. Vgl. Noth (1987), S. 55.

³³Zum Text der Qaṣīda vgl. al-Būṣīrī (1955), S. 190-200. Zur Legende vgl. ebd., S. 234-244.

Anhang 8: In 60a.3-63b.10 findet sich ein nicht betitelter Abschnitt mit Bittgebeten um Gottes Liebe und Fürsorge im Diesseits und im Jenseits.

Anhang 9: In 63b.11-74b.10 wird eine Tradition angeführt, die Ibn 'Abbās (gest. 68/686-688) überliefert haben soll.³⁴ Dargestellt wird eine Begegnung Muḥam-mads mit dem Teufel (*aš-šaitān*), dem Gott befohlen hat, dem Propheten alle seine Fragen zu beantworten. Herausgestellt wird dabei die herausragende Position des Propheten, der vier rechtgeleiteten Kalifen und der Prophetenfamilie, die dem Teufel am meisten verhasst seien. Daneben werden die Pflichten des rituellen Gebetes (*ṣalāt*), des Almosengebens (*ṣadaqa*), der Pilgerreise (*ḥaǧǧ*) und des Fastens (*ṣaum*) als den Einfluss des Teufels abwehrend dargestellt. Die reuevolle Umkehr zu Gott (*tauba*), das Gedenken Gottes (*dīkr allāh*) und das Rezitieren des Koran (*qirā'at al-qur'ān*) halten den Teufel ebenfalls zurück. Der Teufel berichtet zudem, wie er die Menschen verführt, indem er Lügen über den Propheten und seine Gefährten verbreitet. Seiner Erläuterung nach lässt sich nur ein kleiner Teil der Menschen nicht verführen. Die Tradition, die nicht in den kanonischen Ḥadītsammlungen enthalten ist, wird im Text nicht weiter kommentiert.

Anhang 10: In 74b.11-77b.12 folgt noch ein nicht betitelter Abschnitt, in dem Bittgebete um Gottes Fürsorge im Diesseits und im Jenseits, verbunden mit Gottes- und Prophetenlob, angeführt werden.

Anhang 11: In 78a-78b findet sich schließlich eine Übersicht zur Genealogie des Ordens der Taǧlibīya.

2.4 Das Manuskript "Taṣauwuf 2376" (Text 4)

Dieses Manuskript wird heute in der Kairiner "Dār al-Kutub al-Miṣrīya" aufbewahrt, und zwar unter der Signatur *Taṣauwuf* 2376.³⁵ Die Handschrift, die ich als Text 4 bezeichne, besteht aus 36 nachträglich durchnumerierten Blättern. Ein Titelblatt ist nicht vorhanden. Zudem fehlen diverse Seiten, die offenbar bereits bei der Verfilmung des Textes durch die Kairiner Bibliothek nicht mehr vorhanden

Für eine Übersicht zu al-Būṣīrī und seinem Werk vgl. Ed. (*EI* ²), Art. *Al-Būṣīrī*, Bd. 12 (Suppl.), S. 158b-159a; Basset (*EI* ²), Art. *Burda*, Bd. 1, S. 1314a-1315a; GAL, Bd. 1, S. 308-314; Suppl. 1, S. 467-472.

³⁴Abdallāh b. al-'Abbās gilt als einer der größten frühen Korankommentatoren. Unzählige prophetische Traditionen werden auf ihn als Tradenten zurückgeführt. Zur Person vgl. Veccia Vaglieri (*EI* ²), Art. *'Abdallāh b. al-'Abbās*, Bd. 1, S. 40b-41b.

³⁵Vgl. Gril (1994), S. 119, Nr. 19.

waren. Denn die Blattnumerierung wird an keiner Stelle unterbrochen. Mindestens das erste Blatt des Textes fehlt jedoch. Denn in 1a befinden wir uns schon mitten im laufenden Text. Zudem fehlen etliche Blätter zwischen 19b und 20a. Dem Vermerk des Schreibers unterhalb des Textes in 19b zufolge müsste das erste Wort in 20a *al-bāṭin* lauten. Tatsächlich setzt der Text in 20a.1 aber mit *mā tad'ūhum ilaihi* ein. Zudem ist kein sinnvoller Zusammenhang zwischen 19b und 20a herstellbar. Der Text ist unvokalisiert. Pro Seite finden sich 19 Textzeilen.

Titel, Verfasser, historische Einordnung

Trotz des Fehlens des Titelblattes geht der Titel des Textes aus der Vorrede des Verfassers, deren zweite Hälfte in 1a.1-1b.2 erscheint, hervor. Der Autor erklärt in 1a.6-1a.8:

*Ich habe sie (die Schrift), als ich sie ausgearbeitet hatte, betitelt mit:
Die von Muḥammad stammende Abhandlung zur Verteidigung der
Sa'dī-Herren.*³⁶

Auskunft über das Jahr, in dem der Text verfasst wurde, erhält der Leser am Ende des Textes. Die Darstellung ist aber fehlerhaft. In 32a.2-32a.4 ist das Jahr, in dem der Text fertiggestellt worden sei, in Zahlworten ausgeschrieben. Ich lese hier 797h. (سنة سبعة (هكذا!) وتسعين وسبعائة). Inhaltlich ist diese Datierung jedoch unmöglich, bezieht der Autor sich im Text doch auf Ereignisse, die in das 10./16. Jahrhundert fallen. So wird in 13a.6-13a.11 wie schon in Text 1 das Jahr 963/1556 als Todesjahr des Damaszener Meisters Aḥmad benannt. Darüber hinaus bezeichnet der Verfasser in 13a.4-13a.5 den Nachfolger Aḥmads, Meister Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 und 987/1579), als seinen gegenwärtigen Meister (*ṣaiḥu 'aṣrinā l-āna*). Auch der im Jahr 978/1570-71 verstorbene Meister Aḥmad al-Aidūnī findet in 13a.6-13a.8 – ebenfalls wie in Text 1 – als bereits verstorben (*marḥūm*) Erwähnung. Ursache für die falsche Datierung des Textes könnte die Ähnlichkeit der Schriftbilder der Zahlen 7 (سبع) und 9 (تسع) sein, die in Handschriften bei nachlässiger Punktierung schwer zu unterscheiden sind. Ursprünglich kann somit durchaus 977/1569-70 (سبعة وسبعين وتسعمائة) oder auch 979/1571-72 (تسعة وسبعين وتسعمائة) zugrundegelegt haben, wobei letztere Jah-

³⁶Zum genauen arabischen Wortlaut des Titels und der im Folgenden vorgestellten, einzelnen Kapitelüberschriften vgl. die tabellarische Übersicht auf S. 54-57 dieser Arbeit.

reszahl tatsächlich in die Zeit nach dem Tod Aḥmad al-Aidūnīs fallen würde.³⁷ Der Name des Verfassers von Text 4 wird in 1a.3 als Meister Šams ad-Dīn as-Sa'dī gegeben. Auch hier erscheint wieder mit dem Titel *al-Muḥammadīya* ein Hinweis darauf, dass der Autor möglicherweise Muḥammad hieß. Darüber hinaus benennt der Autor in 2b.6-2b.7 seinen Vater als Meister 'Umar Zain ad-Dīn. Zudem erklärt er in 13a.6-13a.11, dass er selbst aus Aleppo stamme und sich 963/1556 zum Kondolenzbesuch anlässlich des Todes Meister Aḥmads nach Damaskus aufgemacht habe. Im Falle von Text 4 handelt es sich also sicher um denselben Verfasser, auf den auch Text 1 zurückgeht.

Wann die uns vorliegende Abschrift entstanden ist, ist nicht im Manuskript vermerkt. Der Name des Kopisten wird in 32.7 als Abū Bakr b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Abdallāh al-Ḥalabī as-Sa'dī gegeben. In den Quellen zur Damaszener und Aleppiner Stadtgeschichte ist dieser Vertreter der Sa'dīya nicht auffindbar.

Die Gliederung des Manuskriptes

Informationen zur Gliederung des Manuskriptes gibt unser Verfasser in der Vorrede zu Text 4, in 1a.5-1b.2. Der tatsächliche Aufbau des Manuskriptes weicht jedoch von der in der Vorrede angekündigten Gliederung ab.

Kapitel 1: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das erste Kapitel: Die Anführung der Überliefererkette des Weges und das, was in ihm hinsichtlich der "Stütze" und der "genauen Prüfung" vorkommt.* Der das erste Kapitel tatsächlich einleitende Titel in 1b.2-1b.4 stimmt mit dem in der Vorrede gegebenen wörtlich überein. Das erste Kapitel beginnt in 1b.2 und endet in 3b.16.

Dem ersten Kapitel folgt in 3b.16-7a.12 ein Nachwort, das der Verfasser in der Vorrede nicht angekündigt hat. Es wird in 3b.16-3b.17 betitelt mit: *Ein Nachwort: Die Rede Gottes, er ist erhaben: *Und (damals) als dein Gebieter aus den Rücken der Söhne Adams deren Nachkommenschaft nahm*.*

Kapitel 2: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das zweite Kapitel: Die Anführung kurzer Wege (sic!) von den spirituellen Zuständen unserer edlen Meister und (die Anführung) der spirituellen Zustände, die ihnen geschehen sind, und die von ihnen ausgehend unter den Menschen bekannt geworden sind.*³⁸ Der

³⁷Gril (1994), S. 119 liest 997h. Dieses Jahr erscheint aber, wie auch das Jahr 999h., unwahrscheinlich, da Sa'd ad-Dīn, der gegenwärtige Meister des Verfassers, bereits zwischen 985/1577 und 987/1579 verstorben ist.

³⁸Hier ist höchstwahrscheinlich der Text nicht in Ordnung. Gemeint ist sicher nicht *kurze Wege* (طرق يسيرة), sondern *ein kurzer Abschnitt* (طرف يسير) über die spirituellen Zustände.

das zweite Kapitel einleitende Titel in 7a.12-7a.14 lautet abweichend: *Das zweite Kapitel: Die Anführung der Gnadenwunder der edlen Freunde Gottes und die Anführung von Wegen (sic!) von den Gnadenwundern unserer Meister, der Inhaber der "Wegstation" (maqām).* Das Kapitel beginnt in 7a.12 und endet in 10a.14. Dem zweiten Kapitel folgt in 10a.14-19a.19 ein Nachwort, das der Verfasser in der Vorrede nicht angekündigt hat. Es wird in 10a.14-10a.16 betitelt mit: *Ein Nachwort: Die Anführung eines kurzen Abschnittes über die Gnadenwunder unseres großen Meisters Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī al-Ġunānī.*

Kapitel 3: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das dritte Kapitel: Die Anführung der Extase und der spirituellen Zustände, die sich von der Emanation Gottes her bei seinen Freunden, die von Gottes Fürsorge und seinen Wohltaten umgeben sind, einstellen.* Beim das dritte Kapitel tatsächlich einleitenden Titel in 19a.19-19b.2 ist dem Schreiber ein Fehler unterlaufen. Er bezeichnet dieses Kapitel als: *Das erste (sic!) Kapitel: Die Anführung der Extase und der spirituellen Zustände, die sich in den Herzen der Lieben Gottes und seiner Freunde, die von Gottes, des Erhabenen, Fürsorge umgeben sind, einstellen.* Das dritte Kapitel beginnt in 19a.19. Das Kapitel bricht dann aber im laufenden Text ab. Das Ende des dritten Kapitels dürfte sich auf einer der zwischen 19b und 20a fehlenden Seiten befinden. Dort muss auch der erste Teil des vierten Kapitels beginnen. Der Vergleich mit Text 1 macht deutlich, dass der in Text 4, 19a.19-19b.19 gegebene Text nahezu wörtlich mit dem ersten Teil des dritten Kapitels in Text 1, 30.5-30.20 übereinstimmt. Der nachfolgende Teil des dritten Kapitels in Text 1, 30.20-45.6 fehlt in Text 4. In Text 4 bricht demzufolge das dritte Kapitel mit 19b.19 ab. Auch der in Text 1 in 45.6-49.17 verzeichnete erste Teil des vierten Kapitels ist in Text 4 nicht vorhanden. Erst der in Text 1 in 49.17 beginnende zweite Teil des vierten Kapitels findet sich wieder in Text 4, und zwar in 20a.1-23b.13. Text 4 setzt also in 20a.1 mitten im vierten Kapitel ein.

Kapitel 4: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das vierte Kapitel: Die Erläuterung des Gottesgedenkens und in wie viele (Arten) vom offenbaren und verborgenen (Gottesgedenken) es sich aufteilt. So halte geraden Kurs!* Eine, dem in der Vorrede gegebenen Titel, vergleichbare Kapitelüberschrift findet sich im Text nicht, da der Text unvollständig ist.³⁹ Das, was von Kapitel 4 vorhanden ist, beginnt in 20a.1 und endet in 23b.13.

Kapitel 5: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das fünfte Kapitel: Die*

Vgl. auch die Überschriften des zweiten Kapitels in Text 1 u. Text 2, S. 55 dieser Arbeit.

³⁹Vgl. dazu die vorangegangenen Ausführungen zu Kapitel 3 dieses Manuskriptes.

Erläuterung der Anführung dessen, was an Rechtsgutachten der Gelehrten unter den Koryphäen (sic!)⁴⁰ bezüglich des Gottesgedenkens ergangen ist, (nämlich) wenn es mit einer Intention (nīya) geschieht, und wenn in ihm (hochsprachliche) Wörter zu Wörtern verändert werden, die aus der Umgangssprache stammen. Der das fünfte Kapitel einleitende Titel in 23b.14 lautet abweichend: *Das fünfte Kapitel: Die Erläuterung der Anführung dessen, was an Rechtsgutachten der islamischen (!) Gelehrten bezüglich des Gottesgedenkens ergangen ist, (nämlich) wenn es mit aufrichtiger Intention geschieht, und wenn in ihm (hochsprachliche) Wörter zu Wörtern verändert werden, die aus der Hoch- und der Umgangssprache stammen.* Das fünfte Kapitel beginnt in 23b.14 und endet in 26b.10.

Nachwort: In der Vorrede wird als Titel angekündigt: *Das Nachwort: Die Erläuterung der Schönheit der Glaubensüberzeugung, und das, was darin hinsichtlich der Entmutigung der Herzen durch den (Selbst-)Tadel vorkommt.* Der das Nachwort einleitende Titel in 26b.10-26b.12 lautet abweichend: *Ein Nachwort: Die Anführung eines kurzen Abschnittes über die gute Sitte des Novizen und das, was er dem Weg an Entgelt schuldet.* Das Nachwort beginnt in 26b.10 und endet in 31b.15.

Schluss: In 31b.15 markiert der Schreiber das Ende des Textes. In 31b.15-32a.15 folgen Anmerkungen zur Datierung des Textes.

Der Text enthält zwei Anhänge, die in der Vorrede nicht angekündigt werden. Aus den Anhängen geht nicht hervor, ob sie noch auf derselben Vorlage beruhen, von der der Schreiber den Haupttext übernommen hat. Die Anhänge wurden vom selben Kopisten notiert, der auch den Haupttext niedergeschrieben hat.

Anhang 1: In 32a.15-32b.8 findet sich ein Gedicht über den Zustand des Gott liebenden Sufis.

Anhang 2: In 32b.8-36b.20 wird ein Auszug aus der Schrift *Der auf Gott bezügliche Beistand für die Gruppe der Sa'dīya* (*An-nuṣra al-ilāhīya li-ṭ-ṭā'ifa as-sa'dīya*) angeführt, bei der es sich um ein Gutachten zur Verteidigung einzelner Praktiken der Sa'dīya handelt. Als Verfasser wird in 32b.13-32b.15 ein Muḥammad b. 'Abd ar-Raḥmān al-Bakrī aṣ-Ṣiddīq al-Aṣ'arī aṣ-Ṣāfi'ī al-Miṣrī genannt. Gemeint sein muss Muḥammad Abū l-Ḥasan al-Bakrī aṣ-Ṣiddīqī (gest. 952/1545-46), der tatsächlich eine Schrift mit diesem Titel verfasst hat.⁴¹

⁴⁰Der Schreiber setzt (علماء الاعلام). Gemeint waren ursprünglich vermutlich nicht die *Gelehrten unter den Koryphäen* ('ulamā' al-a'lām), sondern die *Gelehrten des Islam* ('ulamā' al-islām) (علماء الاسلام). Vgl. auch die Überschrift zu Kapitel 5 in Text 1, S. 56 dieser Arbeit.

⁴¹Zur Schrift vgl. Geoffroy (1995), S. 72 u. S. 519. Zur Person Abū l-Ḥasan al-Bakrīs vgl.

2.5 Die vier Manuskripte im Vergleich

In einer vergleichenden Übersicht aller vier Manuskripte ergibt sich nach Titel, Verfasser und zeitlicher Einordnung der Texte folgendes Bild:

Text 1	Text 2	Text 3	Text 4
Titel des Textes laut Titelblatt			
<i>Ar-risālatu l-mu-ḥammadīyatu fī r-raddi 'ani s-sādati s-sa'dīyati</i>	<i>Ar-risālatu l-mu-ḥammadīyatu fī r-raddi 'ani s-sa'dīyati</i>	Ein Titelblatt ist nicht vorhanden	Ein Titelblatt ist nicht vorhanden
Titel des Textes laut Vorrede			
<i>Ar-risālatu l-mu-ḥammadīyatu fī r-raddi 'ani s-sādati s-sa'dīyati</i>	<i>Ar-risālatu l-mu-ḥammadīyatu fī r-raddi 'ani s-sādati s-sa'dīyati</i>	<i>Ar-risālatu l-mu-ḥammadīyatu fī ṭarīqi s-sādati s-sa'dīyati</i>	<i>Ar-risālatu l-mu-ḥammadīyatu fī r-raddi 'ani s-sādati s-sa'dīyati</i>
Verfasser des Textes			
Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī	Muḥammad (?)	Muḥammad (?)	Muḥammad (?) Šams ad-Dīn as-Sa'dī aus Aleppo
Genanntes Entstehungsjahr des Textes			
917/1511-12 (fragwürdig)	976/1568	keine Angabe	797/1394 (fragwürdig)
Aufgrund des Inhaltes ermittelter wahrscheinlicher Entstehungszeitraum			
963-987/1556-1579; evtl. nach 978/1570	keine Hinweise	keine Hinweise	963-987/1556-1579; evtl. 977/1569-70 o. 979/1571-72; evtl. nach 978/1570
Entstehungszeitraum der vorliegenden Abschrift des Textes			
um 1300/ Ende des 19. Jh.	1285/1869	1207/1792-93	keine Hinweise

S. 252-253 dieser Arbeit. Das gleiche Gutachten findet sich auch in Text 2, 45b.15-53b.6 und auszugsweise in Text 3, 31b.4-36a.4. In Text 2 erscheint das Gutachten jedoch im 5. Kapitel, eingereiht in die Gutachten anderer Gelehrter zugunsten der Sa'dīya. Zum Gutachten in Text 3 vgl. die Hinweise zum Anhang 1 von Text 3, S. 46 dieser Arbeit.

Im Vergleich der vier Manuskripte unter dem Gesichtspunkt der inhaltlichen Gliederung ergibt sich folgendes Bild:

Text 1	Text 2	Text 3	Text 4
Titel von Kapitel 1 laut Vorrede			
<i>Al-bābu l-auwalu fī dikri silsilati t-ṭarīqi wa-mā fīhi mina s-sanadi wa-t-tadqīqi</i>	<i>Al-bābu l-auwalu fī silsilati t-ṭarīqi</i>	<i>Al-bābu l-auwalu fī silsilati t-ṭarīqi</i>	<i>Al-bābu l-auwalu fī dikri silsilati t-ṭarīqi wa-mā fīhi mina s-sanadi wa-t-tadqīqi</i>
Tatsächlicher Titel von Kapitel 1			
<i>Al-bābu l-auwalu fī dikri silsilati t-ṭarīqi wa-mā fīhi mina s-sanadi wa-t-tadqīqi</i>	<i>Al-bābu l-auwalu fī silsilati t-ṭarīqi wa-mā fihā mina s-sanadi wa-t-tadqīqi</i>	<i>Al-bābu l-auwalu. Silsilatu t-ṭarīqi wa-mā fīhi mina s-sanadi wa-t-taufīqi</i>	<i>Al-bābu l-auwalu fī dikri silsilati t-ṭarīqi wa-mā fīhi mina s-sanadi wa-t-tadqīqi</i>
Titel des Nachwortes zu Kapitel 1 laut Vorrede			
nicht angekündigt	nicht angekündigt	nicht angekündigt	nicht angekündigt
Titel des tatsächlich vorhandenen Nachwortes zu Kapitel 1			
<i>Hātimatun fī qauli llāhi ta‘ālā *Wa-id aḥaḍa rabbu- ka min banī Ādama min zuhūrihim durriyātahum*</i>	<i>Hātimatun fī qaulihi ta‘ālā *Wa-id aḥaḍa rabbu- ka min banī Ādama min zuhūrihim durriyātihim*</i>	<i>Hātimatun fī qaulihi subḥānahu wa-ta‘ālā *Wa-id aḥaḍa rabbu- ka min banī Ādama min zuhūrihim durriyātihim*</i>	<i>Hātimatun fī qauli llāhi ta‘ālā *Wa-id aḥaḍa rabbu- ka min banī Ādama min zuhūrihim durriyātahum*</i>
Titel von Kapitel 2 laut Vorrede			
<i>Al-bābu t-tānī fī dikri ṭarafīn yasīrin min aḥwālī ašyāḥinā l-kirāmi wa-mā waqa‘a lahum mina l-aḥwālī l-mašhūrati ‘anhum fī l-anāmi</i>	<i>Al-bābu t-tānī fī dikri ṭarafīn min aḥwālī l-mašāyihī</i>	<i>Al-bābu t-tānī fī dikrin yasīrin min aḥwālī mašāyihinā l-kirāmi l-aḥyāri</i>	<i>Al-bābu t-tānī fī dikri ṭuruqin (sic!) yasīratin min aḥwālī ašyāḥinā l-kirāmi wa-mā waqa‘a lahum mina l-aḥwālī l-mašhūrati ‘anhum fī l-anāmi</i>
Tatsächlicher Titel von Kapitel 2			
<i>Al-bābu t-tānī fī dikri karāmāti au- liyā‘i llāhi l-kirāmi wa-dikri ṭarafīn min karāmāti ašyāḥinā aḥābi l-maqāmi</i>	<i>Al-bābu t-tānī fī dikri karāmāti l-auliyā‘i</i>	<i>Al-bābu t-tānī fī dikri karāmāti l-auliyā‘i</i>	<i>Al-bābu t-tānī fī dikri karāmāti au- liyā‘i llāhi l-kirāmi wa-dikri ṭuruqin (sic!) min karāmāti ašyāḥinā aḥābi l-maqāmi</i>
Titel des Nachwortes zu Kapitel 2 laut Vorrede			
nicht angekündigt	nicht angekündigt	nicht angekündigt	nicht angekündigt

Titel des tatsächlich vorhandenen Nachwortes zu Kapitel 2			
<i>Hātimatun fī dīkri nubḍatin yasīratin min karāmāti šaihi-nā l-kabīri š-šaihi Sa‘di d-Dīni l-Ġibā-wīyi l-Ġunānīyi</i>	<i>Hātimatun fī dīkri nubḍatin yasīratin min karāmāti šaihi mašāyihīnā š-šaihi Sa‘di d-Dīni l-Ġibāwīyi</i>	<i>Hātimatun fa-nad-kuru nubḍatan yasī-ratan fī karāmāti šaihi mašāyihīnā š-šaihi Sa‘di d-Dīni l-Ġibāwīyi</i>	<i>Hātimatun fī dīkri nubḍatin yasīratin min karāmāti šaihi-nā l-kabīri š-šaihi Sa‘di d-Dīni l-Ġibā-wīyi l-Ġunānīyi</i>
Titel von Kapitel 3 laut Vorrede			
<i>Al-bābu t-tālītu fī dīkri l-waġdi wa-l-aḥwālī l-wāridati min faidi llāhi ‘alā auliyā’ihi l-maḥ-fūfina bi-‘ināyati llāhi wa-ālā’ihi</i>	<i>Al-bābu tālītu fī dīkri l-waġdi wa-l-aḥwālī</i>	<i>Al-bābu t-tālītu fī dīkri auġuhi (sic!) l-aḥwālī</i>	<i>Al-bābu t-tālītu fī dīkri l-waġdi wa-l-aḥwālī l-wāridati min faidi llāhi ‘alā auliyā’ihi l-maḥ-fūfina bi-‘ināyati llāhi wa-ālā’ihi</i>
Tatsächlicher Titel von Kapitel 3			
<i>Al-bābu t-tālītu fī dīkri l-waġdi wa-l-aḥwālī l-wāridati ‘alā qulūbi aḥibbā’i llāhi wa-auliyā’ihi l-maḥfūfina bi-‘ināyati llāhi wa-ālā’ihi</i>	<i>Al-bābu tālītu fī dīkri l-waġdi wa-l-aḥwālī</i>	<i>Al-bābu t-tālītu. Dīkru l-wuġūhi (sic!) wa-l-aḥwālī</i>	<i>Al-bābu l-auwalu (sic!) fī dīkri l-waġdi wa-l-aḥwālī l-wāridati ‘alā qulūbi aḥibbā’i llāhi wa-auliyā’ihi l-maḥfūfina bi-‘ināyati llāhi ta‘ālā</i>
Titel von Kapitel 4 laut Vorrede			
<i>Al-bābu r-rābi‘u fī bayāni d-dīkri wa-ilā kam yanqasimu ilā ġalīyin wa-ḥafīyin fa-staqim</i>	<i>Al-bābu r-rābi‘u fī t-taqsimi</i>	<i>Al-bābu r-rābi‘u fī bayāni d-dīkri wa-ilā kam yanqasimu</i>	<i>Al-bābu r-rābi‘u fī bayāni d-dīkri wa-ilā kam yanqasimu ilā ġalīyin wa-ḥafīyin fa-staqim</i>
Tatsächlicher Titel von Kapitel 4			
<i>Al-bābu r-rābi‘u fī bayāni d-dīkri wa-ilā kam yanqasimu ilā ġalīyin wa-ḥafīyin fa-staqim</i>	<i>Al-bābu r-rābi‘u fī d-dīkri wa-ilā kam yanqasimu ġalīyin wa-ḥafīyin (sic!)</i>	Text nicht in Ordnung, Kapitelüberschrift fehlt	Text nicht in Ordnung, Kapitelüberschrift fehlt
Titel von Kapitel 5 laut Vorrede			
<i>Al-bābu l-ḥāmisu fī bayāni dīkri mā waqa‘a min fatāwā ‘ulamā’i l-islāmi fī d-dīkri idā kāna bi-nīyatīhi wa-in waqa‘a fīhi tagaiyuru alfāzin mina l-‘āmmi</i>	<i>Fī dīkri (sic!) mā waqa‘a mina l-fatāwā fī d-dīkri wa-ahlihi</i>	<i>Al-bābu l-ḥāmisu fī dīkri mā waqa‘a mina l-fatāwā fī d-dīkri wa-ahlihi</i>	<i>Al-bābu l-ḥāmisu fī bayāni dīkri mā waqa‘a min fatāwā ‘ulamā’i l-a‘lāmi fī d-dīkri idā kāna bi-nīyatīn wa-in waqa‘a fīhi tagaiyuru alfāzin mina l-‘awāmmi</i>

Tatsächlicher Titel von Kapitel 5			
<i>Al-bābu l-ḥāmisu fī bayāni ḍikri mā waqa‘a min fatāwā ‘ulamā’i l-islāmi</i>	<i>Al-bābu l-ḥāmisu fī fatāwā l-‘ulamā’i l-a‘lāmi mina l-maḍāhibi l-arba‘ati</i>	<i>Al-bābu l-ḥāmisu fī fatāwā l-‘ulamā’i mina l-maḍāhibi l-arba‘ati</i>	<i>Al-bābu l-ḥāmisu fī bayāni ḍikri mā waqa‘a min fatāwā ‘ulamā’i l-islāmi idā kānat (sic!) bi-nīyatīn ḥālīṣatin wa-in waqa‘a fīhi taḡaiyyurun mina l-ḥāṣṣi wa-l-‘āmmi</i>
Titel des Nachwortes zum Text laut Vorrede			
<i>Al-ḥātimatu fī bayāni ḥusni l-i‘tiqādi wa-mā fīhi min kasri l-qulūbi bi-l-intiqādi</i>	<i>Al-ḥātimatu fī ḥusni l-i‘tiqādi wa-‘alā llāhi fī dālīka l-i‘timādu</i>	<i>Al-ḥātimatu fī bayāni ḥusni l-i‘tiqādi</i>	<i>Al-ḥātimatu fī bayāni ḥusni l-i‘tiqādi wa-mā fīhi min kasri l-qulūbi bi-l-intiqādi</i>
Tatsächlicher Titel des Nachwortes			
<i>Ḥātimatun fī ḍikri ṭarafīn yasīrin min adabi l-murādi wa-mā ‘alaihi min ḥaqqi ṭ-ṭarīqi mina t-tasḍīdi</i>	<i>Al-ḥātimatu fī ḍikrin yasīrin min ādābi l-murādi wa-mā yaḡību ‘alaihi min ḥaqqi ṭ-ṭarīqi</i>	<i>Ḥātimatun fī ḍikri ṭarafīn min adabi l-murādi wa-mā yaḡību ‘alaihi</i>	<i>Ḥātimatun fī ḍikri ṭarafīn yasīrin min adabi l-murādi wa-mā yaḡību ‘alaihi min ḥaqqi ṭ-ṭarīqi mina t-tasḍīdi</i>

Vergleicht man die Gliederung, so zeigt sich, dass sich alle vier Texte in gleicher Reihenfolge und mit einander sehr ähnlichen Kapitelüberschriften den grundlegenden Fragen der islamischen Ordensmystik zuwenden. Die zentralen Themen der einzelnen Kapitel sind die Überliefererkette des Ordens (*silsila*) (Kapitel 1), die spirituellen Zustände (*aḥwāl*) beziehungsweise die Gnadenwunder (*karāmāt*) der Meister des Ordens (Kapitel 2), die Extase (*waḡd*) (Kapitel 3), das Gottesgedenken (*ḍikr*) (Kapitel 4), Rechtsgutachten (*fatāwā*) islamischer Gelehrter bezüglich des Ordens (Kapitel 5) und schließlich das richtige Betragen der Novizen (*adab al-murād*) (Nachwort des Textes).

Bemerkenswert ist dabei, dass Inkonsistenzen des Verfassers beim Textaufbau in allen vier Texten gleichermaßen zu beobachten sind. So wird in allen Texten in der Vorrede ein Nachwort zur Schönheit der Glaubensüberzeugung angekündigt, das dann nirgends erscheint. Als Schwerpunktthema des zweiten Kapitels werden in den Vorreden aller Texte die spirituellen Zustände der Meister genannt, die das Kapitel einleitenden Überschriften weisen dann aber auf die Gnadenwunder der Gottesfreunde beziehungsweise der Ordensmeister hin. Die Nachworte zu Kapitel

1, Kapitel 2 und Kapitel 5 werden in keiner Vorrede angekündigt, sind dann aber in allen vier Texten – mit sehr ähnlichen Titeln – vorhanden.

Auf der anderen Seite weisen die vier Texte auch Unterschiede auf. Das zeigt sich bereits anhand der Titel der Texte, die bei aller Ähnlichkeit doch im Detail voneinander abweichen. Das Gleiche gilt für die Kapitelüberschriften, die trotz ihrer Ähnlichkeit im Wortlaut nur vereinzelt übereinstimmen. Auffällig ist dabei, dass die Kapitelüberschriften in Text 2 und Text 3 gegenüber denen in Text 1 und Text 4 gekürzt erscheinen. Während in den Texten 1 und 4 die Kapitelüberschriften fast immer aus zwei aufeinander reimenden Teilen bestehen,⁴² ist der zweite Teil dieser Überschriften in Text 2 und Text 3 häufig nicht vorhanden. Unterschiedlich sind die Texte zudem hinsichtlich der Textanhänge. Während in Text 2 überhaupt kein Anhang vorhanden ist, weichen die Textanhänge von Text 1, Text 3 und Text 4 grundsätzlich voneinander ab.

Vergleicht man nun die Korpora von Text 1 und Text 4 genauer miteinander, so zeigt sich, dass diese beiden Texte nicht nur hinsichtlich der Kapitelüberschriften nahezu gleich sind. Abgesehen von den fehlenden Seiten in Text 4 stimmen die beiden Texte einschließlich des Nachwortes fast wörtlich miteinander überein. Wo Unterschiede auftreten, beschränken sich diese meist auf einzelne Wörter, die zudem im arabischen Schriftbild sehr ähnlich aussehen und aus diesem Grund leicht verschrieben werden können. Nur vereinzelt weichen die beiden Texte in ganzen Wortgruppen oder Sätzen voneinander ab. Erst die Anhänge der beiden Texte sind verschieden, wobei nicht deutlich wird, ob die Schreiber die jeweiligen Appendices von der ihren Texten jeweils zugrundeliegenden Vorlage übernommen haben oder nicht. Grundsätzlich zeigt der Vergleich der Textkorpora von Text 1 und Text 4, dass sie abgesehen von den Textanhängen auf einen gemeinsamen Ursprungstext zurückgehen. Dazu passen auch die Angaben, die in beiden Texten zum Verfasser Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī (gest. vermutlich nach 978/1570) gegeben werden.

Schwieriger gestaltet sich der Vergleich von Text 1 und Text 2.⁴³ Zunächst sind beide Texte in großen Teilen sprachlich und inhaltlich sehr ähnlich. Die Art der

⁴²Die Reime sind in der oben von mir gegebenen Umschrift der Kapitelüberschriften häufig nicht wahrnehmbar, da ich alle Kasusendungen wiedergebe. Diese müssten zugunsten des Reimes am Ende der Prosaverse weggelassen werden.

⁴³Um die Darstellung übersichtlich zu gestalten, beziehe ich mich beim Vergleich nur auf Text 1 und Text 2. Text 1 steht dabei aufgrund der großen Ähnlichkeit zugleich für Text 4.

Argumente und auch die Reihenfolge ihrer Anführung sind meist gleich. Es gibt allerdings kaum längere Passagen, in denen Text 1 und Text 2 tatsächlich wörtlich übereinstimmen. Zu beobachten ist immer wieder, dass Textpassagen in Text 2 gegenüber Text 1 gekürzt werden, indem zwischenzeitlich einzelne Argumente oder auch ganze Passagen ausgelassen beziehungsweise Sätze gekürzt werden.⁴⁴ Dennoch ist Text 2 nicht einfach eine Zusammenfassung von Text 1. Denn es kommt durchaus vor, dass Text 2 Themen ausführlich darstellt, die wiederum in Text 1 kürzer dargestellt werden.⁴⁵ Allerdings sind diese Fälle selten.

Trotz der Unterschiede zwischen beiden Texten können die zahlreichen thematischen und wörtlichen Übereinstimmungen kein Zufall sein. Vielmehr weist die Ähnlichkeit der Texte auf einen gemeinsamen Ursprungstext oder wenigstens einen gemeinsamen Verfasser hin. Denkbar wäre, dass es sich bei mindestens einem der beiden Texte um die Bearbeitung eines beiden Texten zugrunde liegenden Urtextes handelt, der dann – für eine andere Vermutung fehlen die Anhaltspunkte – auf unseren Aleppiner Meister Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī zurückgehen dürfte. Die Angaben zu Verfasser und Entstehungsjahr von Text 2 – als Autor vermuten wir ja einen gewissen Muḥammad, als Entstehungsjahr der Schrift wird 976/1568 gegeben – passen zumindest zu dieser Überlegung.

Auch der verbliebene Text 3 ist den Texten 1 und 2 sehr ähnlich. Das zeigt sich wieder auf der sprachlichen und auf der thematischen Ebene. In Text 3 finden sich prinzipiell die gleichen Argumente in der gleichen Reihenfolge, wie in den Texten 1 und 2. Davon abgesehen sind im Vergleich zwischen Text 1 und Text 3 Unterschiede der gleichen Art erkennbar, wie sie zwischen Text 1 und Text 2 festgestellt werden können. Auffällig ist dabei, dass vielfach – allerdings nicht immer – Text 3 in genau den Passagen von Text 1 abweicht, in denen auch Unterschiede zwischen Text 1 und Text 2 beobachtet werden können. Im Rahmen solcher Abweichungen von Text 1 ist der Wortlaut von Text 2 und Text 3 dabei ebenfalls fast immer sehr ähnlich oder sogar gleich.⁴⁶ Insgesamt sind die zahlreichen Übereinstimmungen zwischen Text 2 und Text 3 auffällig und deuten klar darauf hin, dass beide Manuskripte auf denselben Ursprungstext zurückgehen. Ausge-

⁴⁴Vgl. dazu zum Beispiel im Nachwort zu Kapitel 1 unserer Manuskripte: Text 1, 7.7-10.3. Der Abschnitt findet sich im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 3b.16-5b.9. Text 2, 6a.5-8b.12 und Text 3, 5a.3-7a.10 bieten eine kürzere Variante, insgesamt aber inhaltlich ähnliche Informationen, in gleicher Reihenfolge und zum Teil im gleichen Wortlaut.

⁴⁵Beispiele unter anderem auf S. 107-109 dieser Arbeit.

⁴⁶Vgl. dazu die zuvor gegebenen Beispiele zum Vergleich zwischen Text 1 und Text 2.

hend von unseren vorangegangenen Überlegungen zum Verhältnis von Text 2 zu Text 1 kommt damit auch für Text 3 als Verfasser wieder unser Aleppiner Meister Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī in Frage.

Welcher der vier Texte der vermuteten, allen Texten gemeinsamen – schriftlich oder mündlich tradierten –, Urfassung am nächsten ist, lässt sich ausgehend von den Texten nicht beantworten. Offen bleibt, wann und durch wen in welchem Text welche Veränderungen vorgenommen wurden.

2.6 Die Vorgehensweise zur Analyse der Texte

Die Feststellung, dass die vier Texte deutliche Gemeinsamkeiten, aber auch zahlreiche Unterschiede aufweisen, bestimmt die Vorgehensweise bei der Bearbeitung des Materials. Eine Edition anzufertigen, scheidet aufgrund der Unterschiede zwischen den Handschriften aus. Für eine inhaltliche Analyse, die Lehre und Praxis der Sa'dīya beleuchtet, sind die Texte aber geeignet. Die häufige wörtliche Übereinstimmung der Manuskripte hilft, wenn unleserliche oder unrichtige Textstellen zu klären sind. Die im Wortlaut abweichenden Passagen können zur Analyse schwieriger Stellen einander ergänzend herangezogen werden. Passagen, die nicht in allen Manuskripten erscheinen, können Informationen zur Sa'dīya enthalten, die ausgehend von vier gleichen Texten verborgen geblieben wären.

Aufgrund der Ähnlichkeit der Manuskripte erscheint es sinnvoll, einen der Texte als Grundlage für die Analyse zu nehmen und davon ausgehend die anderen drei Texte auf Abweichungen und zusätzliche inhaltliche Komponenten zu untersuchen. Dabei sprechen zwei Gründe dafür, Text 1 als ersten Bezugstext zu wählen. Zunächst erscheint Text 1 interessant, weil ich dieses Manuskript tatsächlich von der Familie as-Sa'dī in Damaskus erhalten habe, wobei mir auch versichert wurde, dass diese Handschrift bis in die Gegenwart als grundlegend für den Orden gelte. Die anderen drei Manuskripte liegen demgegenüber heute in Bibliotheken. Vor allem aber ist Text 1 hinsichtlich der Themenentfaltung vollständiger und ausführlicher als die anderen Handschriften. Die Texte 3 und 4 scheiden dabei aus, weil in diesen Manuskripten zahlreiche Seiten fehlen. In Text 2 ist die Argumentation weniger detailliert als Text 1.

Ausgehend vom Genre, dem unser Autor sein Werk zuordnet, ist ein Text mit argumentativer Themenentfaltung zu erwarten. Denn eine Verteidigungsschrift *radd* bezeichnet in der klassischen islamischen Literatur einen Text, mit dem

die Schrift eines Gegners beantwortet und seine Kritik entkräftet werden soll.⁴⁷ Vorauszuschicken ist allerdings, dass unsere Manuskripte die typische Form der Verteidigungsschrift, im Rahmen derer die Argumente des Gegners nacheinander angeführt und widerlegt werden, nicht aufweisen. Zudem wird nicht ein einziger Kritiker des Ordens genannt. Auf die Frage, gegen wen die Meister der Sa'dīya sich zur Wehr setzen wollten oder mussten, geben auch die Damaszener und Aleppiner Quellen keine Antwort. Vielmehr erscheint das Damaszener Mutterhaus der Sa'dīya – wie wir gesehen haben – zur Zeit unseres Autors Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī gut etabliert. Der einzige greifbare Konflikt ist der zwischen Meister Ḥasan (gest. 910/1504 o. 914/1508) und dem Šādīlī-Meister 'Alī b. Maimūn al-Fāsī (gest. 917/1511). Doch dieser Konflikt lag zur Zeit unseres Autors schon Jahrzehnte zurück und soll zudem noch zu Lebzeiten Ḥasans bereinigt worden sein.⁴⁸ Die kleineren und größeren Skandale, in die spätere Sa'dī-Meister verstrickt waren, fallen hingegen erst in die Zeit nach dem Tod unseres Autors (gest. vermutlich nach 978/1570). Das gilt unter anderem für den Streit zwischen Meister Muḥammad (gest. 1020/1611-12) und seinem Bruder Ibrāhīm (gest. 1008/1599-1600)⁴⁹ und für das Gerangel um die Leitung des Ordens, durch das Meister Sa'd ad-Dīn (gest. 1034/1627) und sein Neffe Kamāl ad-Dīn auffielen.⁵⁰ Auch in den Quellen zum Aleppiner Zweig des Ordens finden sich keine Hinweise darauf, dass die Ordensmeister angegriffen wurden. Unser Verfasser Muḥammad Šams ad-Dīn und sein Vater 'Umar Zain ad-Dīn werden als vorbildliche und gottesfürchtige Männer gelobt. Der Konflikt im Aleppiner Ordenszentrum, der offenbar das Ansehen des Meisters Abū l-Wafā' (gest. 1010/1601-02) schmälerte, ereignete sich erst nach dem Tod unseres Autors.⁵¹

Dennoch ist die apologetische Funktion der Texte deutlich erkennbar. So ist der Autor bemüht, die Lehre und Praxis der Sa'dīya "theoretisch" abgesichert darzulegen. Ausgehend vom Koran und der *sunna* des Propheten entwickelt er eine Lehre mit Hilfe derer sich die Rituale des Ordens und die Ansprüche der Ordensmeister rechtfertigen lassen. Er bietet dem Leser eine Hagiologie, also eine Lehre von der Gottesfreundschaft (*walāya*), und versucht damit zu zeigen, welche

⁴⁷Vgl. dazu D. Gimaret (*EI* ²), Art. *Radd*, Bd. 8, S. 362b-363b. Beispiele zur Textsorte in GAS, Bd. 1, S. 903-904; Bd. 8, S. 369 u. Bd. 9, S. 378-379.

⁴⁸Vgl. S. 8 dieser Arbeit.

⁴⁹Vgl. S. 14 dieser Arbeit.

⁵⁰Vgl. S. 16 dieser Arbeit.

⁵¹Vgl. S. 35 dieser Arbeit.

Wesensmerkmale einen Gottesfreund (*walī*, Pl. *auliyā'*) auszeichnen. Wichtig ist ihm, wie der Mensch zum Gottesfreund wird und welcher Hilfe durch Gott beziehungsweise durch andere Gottesfreunde er dabei bedarf. Daraus ergeben sich auch Antworten auf die Frage, welchen Anspruch auf religiöse Führerschaft der Gottesfreund erheben kann oder sogar muss. Vor dem Hintergrund dieser Diskussion präsentiert unser Autor schließlich die Tradition der Sa'dīya, wobei die Hagiographie des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn – ergänzt durch hagiographische Informationen zu den späteren Meistern der Sa'dīya – wesentlicher Bestandteil der Argumentation ist. Es geht um den Nachweis der engen Freundschaft der Ordensmeister mit Gott, die Absicherung der korrekten Weitergabe der vom Ordensstifter initiierten Lehrmethode der Sa'dīya über die Tradentenkette (*silsila*) des Ordens bis in die Gegenwart unseres Autors, um die Gnadenwunder (*karāmāt*, Sg. *karāma*) und die guten Eigenschaften, die dem Stifter sowie späteren Meistern des Ordens zugeschrieben werden. Mit Rechtsgutachten (*fatāwā*, Sg. *fatwā*), die namhafte Gelehrte und Sufis zugunsten des Ordens abgegeben haben, belegt der Autor die Rechtmäßigkeit seines Weges, wobei hier auch interessante Einblicke in die Praxis der Sa'dīya gegeben werden.

Anhand der Themen, die unser Autor setzt, zeigt sich, dass er den Ordensstifter, die späteren Meister sowie die Lehre und die Praxis seines Ordens als lobenswertes Beispiel herausstellen will. Wenngleich hagiographische Elemente, namentlich die Informationen zur *silsila* und den Gnadenwundern der Meister, nur einen Teil unserer Texte ausmachen, sind die Manuskripte insgesamt der sufischen *manāqib*-Literatur (Sg. *manqaba*) zuzuordnen. Bei *manāqib*-Werken handelt es sich um biographische Texte, die das Lob der portraitierten Person zum Ziel haben. Pellat stellt fest: "[...] in short, *manāqib* would signify almost simultaneously both 'traits of character' and 'acts and deeds', and its use to introduce a biography centred not only on the actions, but also on the moral qualities of an individual, would be entirely legitimate".⁵² Im Lauf der Zeit wurden dabei zunehmend hagiographische Werke als *manāqib* bezeichnet.⁵³

In der Forschung ist darauf hingewiesen worden, dass die sufischen *manāqib*-Werke nicht allein Hagiographien, also Berichte über die Manifestation der Got-

⁵²Pellat (*EI* ²), Art. *Manāqib*, Bd. 6, S. 349b.

⁵³Zur Entwicklung des Terminus und zu den inhaltlichen und formalen Unterschieden zwischen den Werken, die im Laufe der Zeit als *manāqib* bezeichnet wurden, vgl. Pellat (*EI* ²), Art. *Manāqib*, Bd. 6, S. 349a-357b.

tesfreundschaft im Diesseits, enthalten. Vielmehr ist in diesen Texten häufig eine Vermischung mit hagiologischen Elementen im Sinne einer auf dem Koran und der *sunna* des Propheten basierenden Auseinandersetzung mit der Lehre von der Gottesfreundschaft zu beobachten.⁵⁴ Die Unterscheidung von Hagiologie und Hagiographie korrespondiert dabei mit zwei Aspekten der sufischen Vorstellung von der Freundschaft eines Menschen mit Gott (*walāya*). Cornell hat vorgeschlagen, den metaphysischen Kern der intimen Beziehung zwischen Gott und seinem Freund (*walī*) mit dem Terminus *walāya* zu fassen, und davon die im Diesseits "sichtbaren" Auswirkungen dieser Beziehung durch den Terminus *wilāya* abzugrenzen.⁵⁵ McGregor hält dem entgegen, dass der Terminus *wilāya* im üblichen Sprachgebrauch auf Macht im politischen Kontext, nämlich auf die zeitlich begrenzte diesseitige Herrschergewalt bezogen verwendet wird, von der sich die Manifestation der Gottesfreundschaft im Diesseits unterscheidet. Er schlägt deshalb vor, den Terminus *walāya* als Gottesfreundschaft im Sinne einer intimen Beziehung eines Menschen zu Gott zu verstehen, die sowohl den metaphysischen Kern dieser Freundschaft mit Gott als auch ihre Manifestation im Diesseits beinhaltet.⁵⁶

Ausgehend von den zwei Aspekten der Gottesfreundschaft, die beide Autoren sehen, lässt sich die Hagiologie als Lehre vom metaphysischen Kern der Beziehung zwischen Gott und seinem Freund fassen, während die Hagiographie die Manifestation der Gottesfreundschaft im Diesseits beschreibt.⁵⁷ Dabei zeigt sich, dass der Gottesfreund selbst die Schnittstelle zwischen beidem darstellt. Als in den *manāqib*-Werken portraitierte Persönlichkeit verkörpert er die Manifestation der Gottesfreundschaft im Diesseits und ist zugleich die Person, der sich der metaphysische Kern der intimen Beziehung zwischen Gott und seinen Freunden erschließt. Gril hebt hervor, dass die Sufis selbst die von ihnen vertretene Lehre vielfach nicht sauber vom praktizierten Weg trennen: "[...] les maîtres ne cessent de répéter que leur science ne s'acquiert pas par la lecture des livres et l'étude ordinaire, mais par tout ce que la Voie exige de pratiques [...]".⁵⁸ Zudem weist Gril darauf hin, dass sich die sufischen Autoren – ebenso wie die von ihnen portraitierten Got-

⁵⁴Vgl. Geoffroy (1995), S. 29-38; Gril (1996a), S. 104-120 u. ders. (1996b), S. 121-138; dazu auch die verschiedenen Aufsätze in Chih & Gril (2000).

⁵⁵Vgl. Cornell, *Realm of the saint. Power and authority in Moroccan sufism*, Austin 1998, *Introduction* u. S. 273. Zitiert nach McGregor (2000), S. 34.

⁵⁶McGregor (2000), S. 34-35.

⁵⁷Vgl. dazu auch Geoffroy (1995), S. 38.

⁵⁸Gril (1996b), S. 121.

tesfreunde – einer vieldeutigen Ausdrucksweise bedienen, die durch ein spezifisch sufisches Vokabular, sprachliche Bilder und Symbole gekennzeichnet ist. Der Leser läuft dabei Gefahr, das Symbol als Ausdruck eines Glaubens für bare Münze zu nehmen, ohne die sich dahinter verbergende Lehre zu erkennen: “Il n’est pas rare [...] que l’on prenne pour croyance populaire se qui n’est que l’expression anecdotique ou mythique d’une doctrine initiatique”.⁵⁹ Geoffroys Überlegungen gehen in die gleiche Richtung. Er macht darauf aufmerksam, dass selbst die auf mündlicher Tradition beruhenden Wundererzählungen, die aus der sufischen hagiographischen Literatur nicht wegzudenken sind, nicht ohne weiteres als rein populäre Literatur betrachtet werden können. Denn die Möglichkeit der Gnadenwunder (*karāmāt*) der Gottesfreunde ist innerhalb der sufischen Glaubensdoktrin verankert und selbst innerhalb der sunnitischen Orthodoxie akzeptiert.⁶⁰

Die hagiographischen Informationen zu einem spezifischen Gottesfreund im Rahmen der *manāqib*-Werke können nicht losgelöst von der sufischen Lehre der Gottesfreundschaft betrachtet werden. Das zeigt sich innerhalb der Quellen auch dadurch, dass die Autoren die spezifischen – aus ihrer Sicht biographischen – Informationen zum jeweils portraitierten Gottesfreund oft durch Ausführungen zur allgemeinen Lehre von der Gottesfreundschaft ergänzen.⁶¹ Geoffroy betont die Bedeutung dieser hagiologischen Elemente für die Hagiographie des Gottesfreundes: “L’apport doctrinal a son importance, car il vise à authentifier le degré spirituel du cheikh et à objectiver les signes de son élection divine [...]”.⁶² Umgekehrt sieht Geoffroy als eine Funktion der Wunderberichte die Verteidigung und Illustrierung der Lehre von der Gottesfreundschaft.⁶³ Ausgehend von diesen komplexen Beziehungen zwischen den Bestandteilen der *manāqib*-Werke, die mehr als aneinander gereihte Wundererzählungen enthalten, fasst Geoffroy die *manāqib*-Literatur nicht primär als Verschriftlichung mündlicher Traditionen, sondern als inhaltlich und formal vielfältiges, vollwertiges Genre des Schrifttums auf. Dabei stellt er heraus, dass die Verfasser dieser Werke häufig nicht nur dem sufischen Milieu angehörten, sondern sich zugleich als anerkannte Autoritäten in den Kreisen der islamischen Gelehrten (*‘ulamā’*) bewegten.⁶⁴

⁵⁹Gril (1996b), S. 121-122; dazu auch ebd., S. 136-138.

⁶⁰Vgl. Geoffroy (1995), S. 30.

⁶¹Vgl. Geoffroy (1995), S. 32-35; Gril (1996a), S. 119-120. Vgl. dazu auch die einzelnen Aufsätze in Chih & Gril (1996).

⁶²Geoffroy (1995), S. 35.

⁶³Vgl. Geoffroy (1994), S. 29-31. Dazu auch Gril (2000), insbesondere S. 81-82.

⁶⁴Vgl. Geoffroy (1995), S. 30-31 u. S. 38. Dazu auch Gril (1996b), S. 136-137.

Um der inhaltlichen und formalen Vielfalt des Genres gerecht zu werden, schlägt McGregor vor, die *manāqib*-Werke ihrer Funktion nach zu fassen. Diese erkennt er in der Absicht der Autoren, die Gottesfreundschaft eines einzelnen Menschen oder einer Gruppe von Menschen zu belegen, und zwar vor dem Hintergrund, dass im Islam keine Institution existiert, die die Gottesfreundschaft eines Menschen offiziell feststellt.⁶⁵ Ausgehend davon betrachtet McGregor die *manāqib*-Werke “as signs indicating or arguing for an unseen presence, which is *walāya*”.⁶⁶

Diese Überlegungen zu Hagiographie und Hagiologie sowie die von McGregor vorgeschlagene Betrachtungsweise der *manāqib*-Werke erweisen sich für die Untersuchung unserer Manuskripte als praktikable Ansatzpunkte. Denn unser Autor trennt klar das, was er – im Sinne der Hagiologie – als sufische Lehre versteht, von den Hagiographien, die er für ausgewählte Meister der Sa'dīya anführt. So gibt er im Nachwort zum ersten Kapitel, im zweiten, dritten und vierten Kapitel sowie im Nachwort zum fünften Kapitel vorwiegend hagiologische Informationen, während er im ersten Kapitel und im Nachwort zum zweiten Kapitel konkret aus der Hagiographie seiner Meister berichtet.

Ausgehend von dieser Trennung hagiologischer und hagiographischer Elemente in unserem Text untersuche ich im ersten Teil meiner Analyse die von unserem Autor dargestellte allgemeine sufische Lehre. Erst danach wende ich mich den Textabschnitten zu, die die Hagiographien der Meister der Sa'dīya behandeln. Im Sinne der von McGregor vorgeschlagenen Betrachtungsweise der *manāqib*-Literatur analysiere ich diese hagiographischen Informationen im Kontext der zuvor betrachteten sufischen Lehre. Dabei sind in entgegengesetzter Richtung aus den Hagiographien der Meister der Sa'dīya auch Rückschlüsse auf die vom Orden vertretene sufische Lehre zu ziehen. Ergänzt werden die Überlegungen schließlich durch die Untersuchung der Rechtsgutachten, die unser Autor zugunsten der Sa'dīya anführt. Im Rahmen der Analyse versuche ich zudem, die Ausführungen unseres Autors in ihren historischen Kontext einzuordnen. Hierzu bietet sich der Vergleich mit anderen sufischen Werken und entsprechenden Forschungsarbeiten an. Daneben ist das Bild, das unser Autor von seinem Orden und dessen Meistern entwirft, auch vor dem Hintergrund der Informationen, die wir zuvor aus den historisch-biographischen Quellen gewonnen haben, kritisch zu hinterfragen.

⁶⁵Vgl. McGregor (2000), S. 34-35.

⁶⁶McGregor (2000), S. 35.

Kapitel 3

Die Lehre: Gottesfreund, Gnadenwunder, Gotteserfahrung

3.1 Der Gottesfreund als Führer der Menschen

3.1.1 Gott, Menschen und Propheten

Die Grundlage der Argumentation unseres Autors, Muḥammad Šams ad-Dīn al-Ḥalabī, bilden seine Überlegungen zum Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, das er im Nachwort zum ersten Kapitel des Textes bespricht. Ausgehend vom Koranvers VII, 172 diskutiert er in 7.7-10.3 die Bestimmung des menschlichen Schicksals durch Gott und die Verpflichtung des Menschen gegenüber seinem Schöpfer. Dabei führt unser Autor den Koranvers an, bringt einen Kommentar zum Vers und kommt zu Schlussfolgerungen bezüglich der Forderungen, die Gott an den Menschen im Diesseits stellt.¹ Zur Orientierung übersetze ich zunächst den Koranvers. Inhaltliche Ergänzungen und alternative Lesarten zum Vers, die unser Autor in seinem Kommentar erwähnt, setze ich dabei in Klammern.²

*Und (damals) als dein Gebieter aus den Rücken der Söhne Adams
deren Nachkommenschaft (oder nach anderer Lesart: deren Nach-*

¹Der Abschnitt findet sich im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 3b.16-5b.9. Text 2, 6a.5-8b.12 und Text 3, 5a.3-7a.10 bieten eine kürzere, aber inhaltlich ähnliche und zum Teil im Wortlaut gleiche Variante.

²Zur Schwierigkeit der Übersetzung von Koranversen vgl. Paret (1993), S. 5-9.

*kommenschaften)*³ nahm (und zwar derart, dass er aus dem Rücken Adams dessen Sohn nahm und aus dessen Rücken den Enkel Adams usw., so dass letztlich die gesamte Nachkommenschaft aus dem Rücken ihres gemeinsamen Ahns Adam entnommen wurde)⁴ und er sie für sich selbst (nämlich einen für den anderen) als Zeugen anrief⁵ (Er sagte:)⁶ Bin ich nicht euer Gebieter? Sie sagten: Jawohl. (Und dann sagten sie weiter, oder die Engel sagten auf Aufforderung Gottes, oder Gott selbst sagte:)⁷ Wir bezeugen (es). Damit sie (nicht etwa) am Tag der Auferstehung sagen: (oder nach anderer Lesart: damit ihr (nicht etwa) am Tag der Auferstehung sagt:) Wir hatten diesbezüglich (nämlich bezüglich dieser Abmachung mit Gott und dieses Bekenntnisses zu Gott als unserem Gebieter) keine Ahnung.⁸

³Die Lesarten *ḡurrīyatahum* und *ḡurrīyātihim* erläutert der Autor in 9.1-9.4. Nahezu gleicher Wortlaut in Text 4, 5a.2-5a.5. Text 2 und Text 3 enthalten die Passage nicht. Zu den Lesarten vgl. auch aṭ-Ṭabarī (1954-1969), Bd. 13, S. 223.

⁴Die Passage **Wa-id aḡada rabbuka min banī Ādama** erläutert der Autor in 9.2-9.3 als: *Das heißt: aus den Rücken der Söhne Adams* und in 9.5-9.8 als: *Wahrlich, Gott, er ist erhaben, holte die Nachkommenschaft Adams heraus – einen von ihnen aus dem Rücken eines anderen – in der Art, wie die Söhne von den Vätern in der Aufeinanderfolge abstammen. Und er konnte auf die Erwähnung des Rückens Adams verzichten, weil bekannt ist, dass sie alle seine Söhne sind und aus seinem Rücken herausgeholt wurden.* Gleicher Wortlaut in Text 4, 5a.3-5a.9. Vgl. dazu die ähnliche Darstellung in al-Ġalālān (2003), Kommentar zu Vers VII, 172. Text 2 und Text 3 enthalten die Passage nicht.

⁵Die Passage **Wa-aṣḡadahum ‘alā anfusihi** paraphrasiert der Autor in 9.8-9.9 als: *Einer von ihnen wurde angerufen als Zeuge für einen anderen.* Gleicher Wortlaut in Text 4, 5a.9-5a.10. Text 2 und Text 3 enthalten die Passage nicht.

⁶Dazu, dass hier Gott spricht, vgl. die prophetischen Traditionen in 7.8-7.19 und 8.12-8.14. Die Traditionen finden sich auch in Text 2, 6a.8-6b.14 u. 7b.3-7b.6; Text 3, 5a.5-5b.7 u. 6a.8-6a.10; Text 4, 3b.17-4a.11 u. 4b.9-4b.11.

⁷Dazu erklärt der Autor in 9.10-9.13: *Es wurde gesagt: (Dies ist) eine Aussage von Gott, er ist erhaben, über sich selbst. Und es wurde gesagt: (Dies) gehört zur Rede der Engel [...] Und ein Teil von ihnen (den Korankommentatoren) sagte: Es ist eine Aussage über das Bekenntnis der Söhne Adams.* Gleicher Wortlaut in Text 4, 5a.11-5a.15. Vgl. dazu auch aṭ-Ṭabarī (1954-1969), Bd. 13, S. 249-250. Die Texte 2 u. 3 enthalten die Passage nicht.

⁸Die Lesarten erklärt der Autor in 9.9 als: *qurī’a bi-t-tā’i wa bi-l-yā’i*. Gleicher Wortlaut in Text 4, 5a.10-5a.11. Vgl. auch aṭ-Ṭabarī (1954-1969), Bd. 13, S. 251. Die Ergänzung der Verneinung innerhalb des Ausdrucks **wa-aṣḡadahum ‘alā anfusihi an yaqūlū/taqūlū** erklärt der Autor in 9.13-9.16 als: **Und er rief sie für einander als Zeugen an, dass sie sagen* heißt: “dass sie nicht (etwa) sagen”, (die Möglichkeit) “dass sie sagen” verabscheuend.* Gleicher Wortlaut in Text 4, 5a.15-5a.18. Vgl. auch aṭ-Ṭabarī (1954-1969), Bd. 13, S. 250; al-Ġalālān (2003), Kommentar zum Koranvers VII, 172. Die Texte 2 u. 3 enthalten diese Passagen nicht.

Unser Autor deutet diesen Koranvers als auf ein vorzeitliches, nämlich jenseitiges Ereignis bezogen. Gott hat die Menschen, noch ehe sie ins Diesseits hineingebo-
ren wurden, vor sich versammelt und sich von ihnen bestätigen lassen, dass er ihr
alleiniger Schöpfer und Gebieter sei.⁹ In welcher Form diese Abmachung in die
Zeitlichkeit des Diesseits hineinwirkt, verdeutlicht unser Autor mit zwei prophe-
tischen Traditionen. So zitiert er in 7.19-8.7 ein Prophetenwort, das er als von
‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (gest. 23/644) überliefert kennzeichnet:¹⁰

*Es wurde überliefert, dass ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, möge Gott Wohlgefal-
len an ihm haben, sagte: Ich hörte den Gesandten Gottes, Gott segne
ihn und schenke ihm Heil, als er danach, das heißt nach dem Koran-
vers (VII, 172), gefragt worden war. Er (der Prophet), Gott segne ihn
und schenke ihm Heil, sagte: Wahrlich, Gott, er ist mächtig und erha-
ben, schuf Adam. Dann strich er mit seiner rechten Hand über seinen
(Adams) Rücken und holte aus ihm eine Nachkommenschaft heraus.
Er sagte: “Ich schuf diese für das Paradies, und nach der Handlungs-
weise der Leute des Paradieses werden sie handeln.” Dann strich er
über seinen Rücken und holte aus ihm eine (zweite) Nachkommen-
schaft heraus. Er sagte: “Ich schuf diese für die Hölle, und nach der
Handlungsweise der Leute der Hölle werden sie handeln.”
Und ein Mann sagte: “Worin besteht die Handlungsweise, Gesand-
ter Gottes?” Er, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, antwortete:*

⁹Einen Beleg für den Zeitrahmen bietet unser Autor mit einer prophetischen Tradition in 8.14-9.1. Dort heißt es: *Als er (Gott) sie (die Geschöpfe) gezwungen hatte, sich zu seiner Einheit zu bekennen [...] brachte er sie zurück in seine (Adams) Lende. Und die Stunde (der Auferstehung) bricht nicht an, bis ein jeder, der die Abmachung mit ihm angenommen hat, geboren sein wird.* Die Tradition im gleichen Wortlaut in Text 4, 4b.11-5a.2. Text 2, 7b.6-8b.5 und Text 3, 6a.8-7a.6 enthalten eine inhaltlich ähnliche Tradition, die jedoch die oben übersetzte Aussage nicht enthält. In den kanonischen Ḥadīṭ-Sammlungen findet sich diese Tradition nicht. Vgl. Wensinck (1936-1969). Aṭ-Ṭabarī (1954-1969), Bd. 13, S. 238-239, Nr. 15363, verzeichnet eine ähnliche Tradition. Das oben übersetzte Zitat ist darin nicht enthalten. Der Hinweis auf die Vorzeitlichkeit des Ereignisses findet sich aber sinngemäß in anderen Traditionen, die aṭ-Ṭabarī anführt. Vgl. ebd., S. 237, Nr. 15360; S. 241, Nr. 15367, Nr. 16368 u. Nr. 15370. Zur Vorzeitlichkeit des Ereignisses vgl. auch Nwyia (1970), S. 46-47; Nagel (1983), S. 165-168.

¹⁰Der Prophetengefährte und spätere zweite rechtgeleitete Kalif ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb überlieferte zahlreiche prophetische Traditionen. Zur Biographie vgl. Levi Della Vida (*EI* ²), Bd. 10, Art. ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, S. 818b-821a. Tradition im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 4a.11-4b.3; leicht gekürzt in Text 2, 6b.15-7a.12; Text 3, 5b.7-6a.3. Zur Tradition vgl. auch aṭ-Ṭabarī (1954-1969), Bd. 13, S. 233-234, Nr. 15357.

“Wahrlich, bei Gott, er ist mächtig und erhaben, ist es so: Wenn er den Knecht für das Paradies erschafft, lässt er ihn gemäß der Handlungsweise der Leute des Paradieses handeln, bis er über einer der Handlungsweisen der Leute des Paradieses stirbt, so dass er (Gott) ihn (den Knecht) dadurch in das Paradies eintreten lässt. Und wenn er den Knecht für die Hölle erschafft, lässt er ihn gemäß der Handlungsweise der Leute der Hölle handeln, bis er über einer der Handlungsweisen der Leute der Hölle stirbt, so dass er ihn dadurch in die Hölle eintreten lässt.”

Diese Tradition stellt heraus, dass sich die göttliche Bestimmung auf das Schicksal des Menschen im Diesseits und im Jenseits auswirkt. Schon vor der Geburt hat Gott für jedes menschliche Geschöpf festgelegt, ob es sich durch sein diesseitiges Handeln für das Paradies (*al-ġanna*) oder die Hölle (*an-nār*) qualifizieren wird. Die Leute des Paradieses (*ahl al-ġanna*) handeln im Diesseits in einer nicht genauer definierten Weise, die sich von der Handlungsweise der Leute der Hölle (*ahl an-nār*) unterscheidet. Worin die jeweilige Handlungsweise besteht, erfährt der Leser in einer zweiten prophetischen Tradition, die unser Autor in 7.8-7.19 als von ‘Abdallāh b. al-‘Abbās (gest. 68/686-688) überliefert anführt:¹¹

Ibn ‘Abbās, möge Gott Wohlgefallen an ihnen beiden (nämlich dem Vater ‘Abbās und seinem Sohn Ibn ‘Abbās) haben, sagte: Als Gott, er ist mächtig und erhaben, Adam, Heil sei über ihn, erschaffen hatte, strich er mit der Hand über seinen (Adams) Rücken und holte seine Nachkommenschaft heraus. Er begann mit den Propheten. Und von ihnen begann er mit Muḥammad, Gott segne ihn und schenke ihm Heil. Und er (Gott) sagte zu ihm: “Muḥammad!” Er antwortete: “Ja, mein Gebieter.” Er (Gott) sagte: “Wer hat dich erschaffen?” Er antwortete: “Du, mein Gebieter.” Er (Gott) sagte: “Und wer ist dein Gebieter?” Er antwortete: “Du, mein Gebieter.” Er (Gott) sagte: “So wirf dich in Anbetung vor mir nieder, wenn du aufrichtig bist!” Er (der Überlieferer Ibn ‘Abbās) sagte: Und er fiel, sich in Anbetung vor Gott, er ist erhaben, niederwerfend, nieder. Dann sprach Gott, er ist erhaben, zu

¹¹Zu ‘Abdallāh b. al-‘Abbās vgl. S. 49, Anm. 34 dieser Arbeit. Tradition im nahezu gleichen Wortlaut in Text 2, 6a.8-6b.14; Text 3, 5a.5-5b.7; Text 4, 3b.17-4a.11. Die Tradition findet sich in keiner der kanonischen Ḥadīṭ-Sammlungen. Vgl. Wensinck (1936-1939). Aṭ-Ṭabarī (1954-1969), Bd. 13, S. 222-250, führt sie im Kommentar zu Vers VII, 172 nicht an.

*den Propheten ebenso, und sie handelten, wie er (Muḥammad) gehandelt hatte. Dann holte er (Gott) die Nachkommenschaft Adams heraus, gleich wie die Staubkörnchen. Und sie waren in seiner Hand, er ist voll Segen und erhaben, wobei er sie wendete, wie es ihm gefiel. Und er, der Erhabene, sagte: "Schar der Söhne Adams!" Sie antworteten: "Dir zu Diensten, unser Gebieter." Er sagte: "Wer hat euch erschaffen?" Sie antworteten: "Du hast uns erschaffen." Er sagte: "Wer ist euer Gebieter?" Sie antworteten: "Du bist unser Gebieter." Er sagte: "So werft euch in Anbetung vor mir nieder, wenn ihr aufrichtig seid!" Er (der Überlieferer Ibn 'Abbās) sagte: Und sie fielen, sich in Anbetung vor Gott niederwerfend, nieder – außer den Ungläubigen und den Heuchlern. Denn wahrlich, deren Rückgrate wurden (hart und steif) gleich wie die Enden der "sayāsī", das heißt, wie die (Enden der) Rinderhörner, wobei sie nicht vermochten, sich in Anbetung niederzuwerfen. Dann legte er (Gott) ihnen (den Nachkommen) die Verpflichtung ('ahd) mit seiner Rede: **"Bin ich nicht euer Gebieter?"* Sie sagten: *"Jawohl"** auf.*

Dieser Tradition zufolge hat Gott die menschlichen Geschöpfe in drei Schritten aus dem Rücken Adams herausgeholt. Deutlich wird dabei, dass die Propheten sich von den Nichtpropheten unterscheiden. Betont wird zudem die besondere Stellung des Propheten Muḥammad, der vor allen anderen Propheten aus dem Rücken Adams herausgeholt und von Gott angesprochen wurde. Die Zuordnung der drei von Ibn 'Abbās angeführten Gruppen zu den zuvor erwähnten Gruppen der Leute des Paradieses und der Hölle erschließt sich dabei aus dem Verhalten der Geschöpfe. Nachdem sie aus Adams Rücken herausgeholt wurden, haben zwar alle die von Gott gestellte Frage: **Bin ich nicht Euer Gebieter** bejaht und so ihre Verpflichtung ('ahd) Gott gegenüber verbal angenommen. Doch nur die Propheten und ein Teil der Nichtpropheten waren dabei aufrichtig (*ṣādiqūna*, Sg. *ṣādiq*). Die anderen Nichtpropheten erwiesen sich als Heuchler (*munāfiqūna*, Sg. *munāfiq*) und Ungläubige (*kuffār*, Sg. *kāfir*), wobei sich daraus eine Entsprechung zwischen den Aufrichtigen und den nicht explizit genannten Gläubigen (*mu'minūna*, Sg. *mu'min*) ableiten lässt. Dass unser Autor die aufrichtigen Gläubigen mit den Leuten des Paradieses und die ungläubigen Heuchler mit den Leuten der Hölle gleichsetzt, zeigt sich in 8.8-8.9:¹²

¹²Gleicher Wortlaut in Text 4, 4b.3-4b.5. Text 2 und Text 3 enthalten die Passage nicht.

*Einige Korankommentatoren sagten: "Wahrlich, die Glückseligen haben sich gutwillig (zu Gott) bekannt und sagten: 'Jawohl'. Die Elenden (dagegen) sagten ('Jawohl') unter Zwang und widerwillig. Und jenes ist die Bedeutung seiner (Gottes) Rede, er ist erhaben: *... wo sich doch ihm (Gott) jeder, der in den Himmeln und auf der Erde ist, (sei es) gutwillig (ṭau'an), (sei es) widerwillig (karhan), ergeben hat*.¹³*

Deutlich wird, dass unser Autor den Gegensatz der Aufrichtigen und Unaufrichtigen als äquivalent zum Gegensatz der Gutwilligen und Widerwilligen, der Glückseligen (*ahl as-sa'āda*) und Elenden (*ahl aš-šaqāwa*) und schließlich der Leute des Paradieses und der Leute der Hölle sieht.¹⁴

Dabei ergeben sich aus dem vorzeitlichen Verhalten der Menschen Hinweise darauf, wie die diesseitige Handlungsweise der Leute des Paradieses und der Hölle zu fassen sein könnte: Während der Auferlegung der Verpflichtung sind bei den Leuten des Paradieses das äußere Handeln und der Glaube im Einklang. Die Leute der Hölle hingegen bekennen sich zwar zu Gott, sind dabei aber unaufrichtig. Diese Diskrepanz zeigt sich aber, als Gott einen Beweis für die Aufrichtigkeit der Geschöpfe fordert, den die Leute der Hölle nicht zu erbringen vermögen. Die Handlungsweise der Leute des Paradieses dürfte davon ausgehend auch im Diesseits durch Aufrichtigkeit bis zum Tod geprägt sein. Die Handlungsweise der Leute der Hölle hingegen wäre im Diesseits durch Unaufrichtigkeit und Unglauben geprägt. Dabei kann der Ungläubige im Sinne seiner Unaufrichtigkeit aber Glauben vortäuschen. Möglicherweise ist in diesem Zusammenhang der Zwang, den Gott im Jenseits geltend machte, als die Ungläubigen nicht vermochten sich niederzuwerfen, richtungweisend dafür, dass die Ungläubigen ihre Heuchelei auch

¹³Koran III, 83. Vgl. dazu ferner Koran XIII, Vers 15.

¹⁴Im Koran ordnet auch Gott in den Versen XI, 103-108 die, die glücklich sind (*alladīna su'idū*), dem Paradies und die, die elend sind (*alladīna šaqū*), der Hölle zu. Vor dem Hintergrund der Beziehung, die unser Autor zwischen den zitierten Koranversen VII, 172 und III, 83 herstellt, erscheint allerdings die Tradition, die er als von Ibn 'Abbās überliefert anführt, merkwürdig. Denn die islamischen Korankommentatoren sehen einen weiteren Zusammenhang zwischen dem Koranvers III, 83 und dem Koranvers XIII, 15 (**Und vor Gott werfen sich (alle), die im Himmel und auf der Erde sind, – sei es gutwillig, sei es widerwillig – (in Anbetung) nieder ...**) sowie dem Koranvers XVI, 49 (**Vor Gott wirft sich (alles in Anbetung) nieder, was im Himmel und auf der Erde ist**). In den entsprechenden Kommentaren wird der koranischen Aussage gemäß davon ausgegangen, dass die Ungläubigen (*kuffār*) sich trotz ihres Widerwillens ebenso vor Gott niederwarfen, wie sie sich zu Gott als ihrem Gebieter bekannten. Vgl. dazu aṭ-Ṭabarī (1954-1969), Bd. 11, S. 565-568 u. Bd. 16, S. 403-405; al-Ġalālān (2003), Kommentar zum Koranvers XIII, 15.

im Diesseits nicht konsequent durchhalten können und sich in ihren Handlungen früher oder später entlarven. In jedem Falle sterben sie der Tradition ‘Umars zufolge über einer Handlung, die ihrem Unglauben entspricht – sei es, dass sie sich offen zum Unglauben bekennen oder auch nicht.

Dass die im Jenseits eingegangene Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott auch im Diesseits bindend ist, belegt unser Autor in 8.14-9.1 mit einer weiteren Tradition. Darin heißt es in 8.14-8.17:¹⁵

Es wurde überliefert, dass Gott, er ist erhaben, zu ihnen (den Menschen) als Gesamtheit gesagt hat: “Wisset, dass es keinen Gott außer mir gibt. Ich bin euer Gebieter, es gibt keinen Gebieter außer mir. Gesellt mir also keinen Teilhaber bei. (Denn) wahrlich, ich werde mich an jedem rächen, der mir Teilhaber beigesellt und nicht an mich glaubt. Und ich sende euch Gesandte, die euch an die Verpflichtung (‘ahd) mir gegenüber und die Abmachung (mūtāq) mit mir erinnern. Und ich sende auf euch eine Schrift herab.”

Gefordert ist vom Menschen im Diesseits also die Einhaltung eines strengen Monotheismus. Wer sich nicht aufrichtig zu Gott als alleinigem Schöpfer und Gebieter bekennt, muss Gottes Rache fürchten, nämlich dereinst in die Hölle eingehen. Gleichzeitig weist die Tradition aber den Weg zur Einhaltung der Verpflichtung im Diesseits. Gott sendet zur Erinnerung an die Verpflichtung Propheten und Gesandte. Aus dieser Erklärung Gottes leitet unser Autor in 9.16-9.21 weitere Schlussfolgerungen ab:¹⁶

Und wenn gesagt wird: Wie verpflichtet das Argument (dass die Menschen Gott gegenüber eine Verpflichtung eingegangen sind), einen, der sich nicht an jene Abmachung (mūtāq) erinnert? – so ist zu antworten: Die Hinweise auf seine (Gottes) Einzigartigkeit (waḥdānīya) und die Aufrichtigkeit (ṣidq) seiner Gesandten in dem, was sie verkündeten, haben jenes bereits deutlich gemacht. Wer ihn (Gott) verwirft, der widersetzt sich der Verpflichtung (‘ahd) und bricht sie, wo ihn doch

¹⁵Die Tradition im gleichen Wortlaut in Text 4, 4b.11-5a.2. Text 2, 7b.6-8b.5 und Text 3, 6a.10-7a.6 enthalten eine inhaltlich ähnliche, im Wortlaut zum Teil gleiche Tradition. Die hier übersetzte Passage findet sich im nahezu gleich in Text 2, 7b.6-7b.12 und Text 3, 6a.10-6b.3. Ähnlich auch bei at-Ṭabarī (1954-1069), Bd. 13, S. 239, Nr. 15363.

¹⁶Nahezu gleicher Wortlaut in Text 4, 5a.18-5b.3. Die Passage fehlt in Text 2 und 3.

das Argument (dass die Propheten in ihrer Verkündigung an die Verpflichtung erinnerten) verpflichtet hat. Dass sie (die Verpflichtung) vergessen und nicht eingehalten haben, bringt (also) die Argumentation nicht zu Fall, nachdem (doch) die Verkündigung des aufrichtigen Verkünders (Muḥammad), des Trägers des Prophetenwunders (mu‘ǧiza), Gott segne ihn und schenke ihm Heil, erfolgte.

Auffällig ist, dass unser Autor hier nicht behauptet, nach der Sendung der Propheten hätte jeder Mensch die Verpflichtung gegenüber Gott einhalten können. Die Frage, welche Wirkung die Sendung der Propheten angesichts des von Gott bestimmten menschlichen Schicksals erzielen kann, klammert er aus. Stattdessen stellt er lediglich fest, dass durch die Propheten jeder Mensch im Diesseits von der Verpflichtung gegenüber Gott weiß. Damit bleibt unser Autor genau in dem Rahmen, den der eingangs zitierte Koranvers VII, 172 vorgibt und demzufolge Gott die Zeugen der Abmachung im Jenseits angerufen hat, damit sich die Unaufrichtigen am Tag der Auferstehung nicht auf Unwissenheit berufen können. Von großer Bedeutung für die Argumentation ist dabei der Verweis unseres Autors auf das Prophetenwunder (*mu‘ǧiza*). Denn zum Allgemeingut des Islam gehört, dass die Aufrichtigkeit jedes Propheten in dem, was er verkündete, für die Menschen eindeutig mittels eines Beglaubigungswunders erkennbar wurde. Im Falle Muḥammads sehen die Muslime dieses Wunder im Koran, den der Prophet als göttliche Offenbarung brachte.¹⁷ Der Koran zeugt von Gottes Allmacht, Herrschaft und Schöpfung, vom Prophetentum Muḥammads und von der Verpflichtung der Menschen gegenüber Gott. Er gilt aufgrund seines Inhaltes und seiner sprachlichen Schönheit als unnachahmlich und ist selbst Beweis dafür, dass er wunderbarer, jenseitiger Herkunft sein muss. Wenn der Mensch den Koran oder die anderen darin erwähnten Prophetenwunder und damit einhergehend die Propheten leugnet, handelt er irrational und unaufrichtig.¹⁸

¹⁷Vgl. dazu Nagel (1983), S. 326-338; Bouman (1977), S. 94-97. Für eine Analyse zum Wundercharakter des Koran vgl. Gril (2000), S. 242-245. Zum Themenkreis der Prophetenwunder im Allgemeinen vgl. Gramlich (1987), S. 19-37. Eine Typologie der im Koran erwähnten Beglaubigungswunder verschiedener Propheten hat Gril (2000), S. 238-241.

¹⁸Die Frage, ob der Mensch ohne das Auftreten der Propheten von seiner Verpflichtung hätte wissen können, ignoriert unser Autor. Das Wissen um die Verpflichtung ist dem Koranvers XXX, 30 zufolge in Form der *fiṭra* in jedem Menschen als natürliche Beschaffenheit angelegt, aber der Koran gesteht auch zu, dass die meisten Menschen nichts davon wissen. Konfrontiert mit dem prophetischen Wort, wird der Mensch jedoch vor die Aufgabe gestellt, seine wahre Natur zu verwirklichen. Andernfalls wird er von Gott vernichtet. Zum Themenkreis vgl. Bouman (1977),

Die von Gott gesandten Propheten erinnern die Menschen jedoch nicht nur an ihre Abmachung mit Gott. Sie weisen auch den Weg zur Einhaltung der Verpflichtung, wie unser Autor in 10.2-10.3 hervorhebt:¹⁹

Wer den Propheten Folge leistet und sie beglaubigt, dem widerfährt die Sicherheit und der Glaube, und er ist erfolgreich in Übereinstimmung mit der vorherigen Verpflichtung. Und wer sie der Lüge bezichtigt und jenes (das sie verkünden) verwirft, der scheitert und erleidet Schaden im Diesseits und im Jenseits.

Dieser Aussage zufolge geht die Aufgabe des Menschen im Diesseits über das aufrichtig gesprochene Bekenntnis zu Gottes Einheit und Allmacht hinaus. Denn hier zeigt sich, dass die Anerkennung der Propheten als Verkünder des ihnen geoffenbarten Gotteswortes und die Befolgung dessen, was diese Offenbarung an Forderungen an den Menschen stellt, notwendig und hinreichend dafür ist, dass der Mensch seine Verpflichtung erfüllt. Die Verpflichtung gegenüber Gott wird ersetzt durch eine Verpflichtung gegenüber den Propheten. Diese fungieren durch die Verbindung ihrer Menschlichkeit mit ihrer von Gott aufgetragenen Mission als Brücke zwischen Gott und dem Menschen.

Den Beleg für die Verpflichtung des Menschen gegenüber den Propheten findet unser Autor im Koran. In 10.13-10.15 führt er daraus einen Vers an, in dem es bezogen auf Muhammad heißt:²⁰

**Diejenigen, die dir (Muḥammad) huldigen, huldigen (eigentlich nicht dir, sondern) Gott. Gottes Hand ist (bei ihrem Handschlag mit dir) über ihrer Hand. Wenn nun einer (eine Verpflichtung, die er eingegangen ist) bricht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Wenn aber einer das, wozu er sich Gott gegenüber verpflichtet hat, erfüllt, wird er (Gott) ihm (dereinst) gewaltigen Lohn geben.*²¹*

S. 189-191. Da Adam nicht nur der erste Prophet, sondern auch der erste Mensch war, ist prinzipiell das Wissen um die Abmachung mit Gott von Anbeginn im Diesseits angekommen. Zu Adam vgl. Bouman (1977), S. 12-16.

¹⁹Die Passage *Fa-man aḡāba l-anbiyā'a wa-ṣaddaqahum ḥaṣala lahu l-amnu wa-l-īmānu wa-ẓafira bi-muqtaḍā l-'ahdi* ist nachträglich am Rande ergänzt und vor dem Ausdruck *as-sābiqa* in 10.2 einzufügen. Gleicher Wortlaut in Text 4, 5b.7-5b.9. Text 2, 8b.5-8b.12 und Text 3, 7a.6-7a.10 weichen im Wortlaut von Text 1/Text 4 ab, bieten aber eine inhaltlich vergleichbare Schlussfolgerung, wobei Text 2 und Text 3 einander im Wortlaut gleichen.

²⁰Gleicher Wortlaut in Text 4, 6a.1-6a.3. Die Passage findet sich in Text 2 und Text 3 nicht.

²¹Koran XLVIII, 10.

Gott selbst erklärt hier also, dass der Mensch dem Propheten huldigen (*bāya‘a*), ihn als Oberhaupt anerkennen muss. Schließt der Mensch einen Huldigungsvertrag mit dem Propheten, kommt das einer diesseitigen Erneuerung seines im Jenseits mit Gott abgeschlossenen Vertrages gleich. Erfüllt der Mensch seine Verpflichtung gegenüber dem Propheten, erfüllt er seine Verpflichtung gegenüber Gott. Was das bedeutet, zeigt sich indirekt in unserem Text, in dem unser Autor immer wieder neben Koranversen die prophetische Tradition zur Untermauerung seiner Argumentation heranzieht. Diese gibt in der Regel nicht Gottes Wort, sondern das Wort des Propheten wieder. Dem, was Muḥammad sagt und tut, zu folgen ist damit als unverzichtbarer Bestandteil dessen erkennbar, was zur Erfüllung der Verpflichtung gegenüber Gott notwendig und hinreichend ist. In der Konsequenz werden die Handlungen Muhammads damit Bestandteil der göttlichen Offenbarung.

Mit der Aufforderung Gottes an den Menschen, dem Propheten zu folgen, wird die Handlungsweise des Propheten von der der Nichtpropheten abgegrenzt. Worin der Unterschied zwischen den beiden Handlungsweisen besteht, macht unser Autor im zweiten Kapitel seines Textes deutlich. In 12.18 erläutert er, dass die Propheten *sündlos* (*ma‘ṣūm*) sind.²² In der Konsequenz ergibt sich damit, dass das Handeln der nichtprophetischen Leute des Paradieses nicht sündlos ist. Allerdings stellt sich die Frage, wie dann der Unterschied zwischen dem Handeln der nichtprophetischen Leute des Paradieses und der Leute der Hölle zu fassen wäre. Darüber hinaus bleibt offen, welche Wirkung die Sendung der Propheten überhaupt beim Menschen erzielen kann. Denn die Erkenntnis, dass Gott einerseits das menschliche Handeln bestimmt, andererseits aber dem Menschen eine Verpflichtung auferlegt, deren Einhaltung beziehungsweise Nichteinhaltung er an Lohn und Strafe bindet, läuft auf einen Widerspruch im göttlichen Handeln hinaus, der für den

²²Die Vorstellung, dass der Prophet sündlos handeln müsse, war in Sufikreisen populär. Entsprechende Erläuterungen finden sich schon bei at-Tirmidī (1992), S. 39, der ausschließt, dass der Prophet jemals irrt (*lā yuḥṭī‘u*) oder ihm ein Irrtum auch nur in den Sinn kommt (*lā yahummu bi-ḥaṭī‘a*). Dt. Übers. Radtke (1996), S. 61/engl. Übers. Radtke/O’Kane (1996), S. 101. Al-Kalābādī zufolge wurde die Frage der Sündlosigkeit des Propheten aber durchaus kontrovers diskutiert. Vgl. Arberry (1966), S. 61-62. Zur islamischen Diskussion um die Sündlosigkeit des Propheten im Allgemeinen vgl. Madelung (*EI* ²), Art. *‘Isma*, Bd. 4, S. 182b-184a. Zur sufischen Diskussion um die Sündlosigkeit Muḥammads im Zusammenhang mit der nachträglichen Idealisierung seiner Person vgl. Nwyia (1970), S. 90-99. Zum Themenkreis auch Schimmel (1989), S. 86-91.

Menschen nicht erklärbar ist. Wenn Gott will, dass der Mensch die Verpflichtung einhält, und wenn der Mensch immer dem göttlichen Willen gemäß handelt, dürften die Leute der Hölle gar nicht existieren.²³

Erklären lässt sich die Entstehung dieses Gegensatzes der göttlichen Bestimmung des menschlichen Schicksals und der menschlichen Verantwortung für das eigene Handeln durch einen Blick in die Biographie des Propheten Muḥammad. Zunächst stieß er mit seiner göttlichen Botschaft bei einem Großteil seiner Zeitgenossen auf heftige Ablehnung. Damit aber stellte sich die Frage, warum ausgerechnet der von Gott zur Menschheit gesandte Prophet in seinem Auftrag, die Menschen zu belehren, scheitert. Zeigt sich nicht darin, dass Muḥammad nicht der Prophet eines allmächtigen Gottes sein kann, oder dass Gott gar nicht will, dass alle Menschen die Verpflichtung einhalten? Dem lässt sich nur entgegensetzen, dass der wunderbare Koran davon zeugt, dass die prophetische Mission genau so verlaufen ist, wie Gott das beabsichtigt hat. Gott hat bestimmt und gewusst, wie jeder Mensch sich verhalten würde. Und dennoch will Gott – so paradox das dem Menschen auch erscheinen mag – seinen Geschöpfen noch eine Chance im Diesseits geben, bevor er am jüngsten Tage sein Urteil über sie spricht.²⁴ Obwohl der Mensch also hinter scheinbaren Gegensätzen die Einheitlichkeit des göttlichen Plans nicht sehen kann, muss er sie gläubig annehmen. Tut er das nicht, stellt er den Koran, den Propheten und Gott in Frage. Er handelt dann vollkommen irrational: Er weiß um den Wundercharakter des Koran, das Prophetentum Muḥammads und die Allmacht Gottes und leugnet diese Wahrheiten dennoch.

Als Problem bleibt trotz dieses Dogmas, dass sich die Erwartung Gottes an den Menschen nicht ohne logische Brüche aus dem Koran herleiten lässt. Ausgehend von diesen Überlegungen wird auch deutlich, aus welchem Grund die Schlussfolgerungen unseres Autors ebenso wie die koranischen und die prophetischen Äußerungen zur Bestimmung und Beurteilung des menschlichen Handelns durch Gott oft vage bleiben. Sie müssen der göttlichen Allmacht, die in nichts vom menschlichen Handeln abhängig ist, gerecht werden und den göttlichen Willen unterstreichen.

²³Der Prophet selbst hat keine einheitliche Erklärung für das Phänomen der Zersplitterung der Menschheit in Gläubige und Ungläubige gefunden. Vgl. Bouman (1977), S. 226-228.

²⁴Laut Bouman (1977), S. 102-114, ist in der ersten Zeit der prophetischen Mission Muḥammads im Koran eine Entwicklung dahingehend festzustellen, dass der Gedanke von Belohnung und Bestrafung in Antwort auf die ungläubigen Vorwürfe der Mekkaner nach und nach konkretisiert wurde. Ob die richterliche Funktion der Natur Gottes in der Offenbarung erst in Erscheinung trat, nachdem Muḥammad auf die Ablehnung der Mekkaner gestoßen war, sei hingegen nicht zu beantworten.

chen, dass der Mensch dem göttlichen Gesetz bedingungslos folgen muss. Aber zugleich müssen sie geeignet sein, den Menschen während seines gesamten Lebens immer wieder neu zu motivieren, dem göttlichen Gesetz gemäß zu handeln.

Deutet man die Handlungsweise der Leute des Paradieses derart, dass sie von keinem Verstoß gegen das göttliche Gesetz geprägt sein darf, wird diese Deutung der göttlichen Forderung nach unbedingter Einhaltung der Verpflichtung gegenüber Gott und dem Propheten gerecht. Der Mensch ist gefordert, in jedem Augenblick seines Lebens sein Handeln am göttlichen Gesetz auszurichten. Denn schon ein einziger Verstoß gegen das Gesetz führte zum Verlust der Aussicht auf das Paradies. Allerdings verlöre im selben Moment auch das göttliche Gesetz für diesen Menschen jede Bedeutung. Er könnte sich fortan hemmungslos seinem Ungehorsam hingeben, da der Eintritt in das Paradies ja sowieso verwirkt wäre. Doch dazu kommt es nicht. Denn Gott ist nicht nur gerecht – er ist auch barmherzig und vergibt Sünden.²⁵ Die Bestimmung des menschlichen Schicksals durch Gott bleibt damit für den Menschen bis zum Tod unkalkulierbar. Denn in der prophetischen Tradition, die unser Autor zuvor als von ‘Umar überliefert angeführt hatte, hieß es, dass die Leute des Paradieses beziehungsweise der Hölle über einer für sie jeweils typischen Handlung sterben und Gott sie gemäß dieser letzten Handlung in Paradies oder Hölle eintreten lässt.²⁶ Indem der Handlungsweise, über der ein Mensch stirbt, eine besondere Bedeutung zugewiesen wird, kann der Nichtprophet, der nicht sündlos ist, zum fortwährenden Bemühen um die Einhaltung des göttlichen Gesetzes motiviert werden. Auch der Sünder kann auf die Gnade Gottes und somit doch noch auf das Paradies hoffen – sofern er in seiner letzten Handlung dem göttlichen Gesetz gerecht wird. Damit eröffnet sich für den Menschen auch die Möglichkeit, erst während seines Lebens zum Glauben und aufrichtigen Handeln zu finden. Für den Menschen beurteilbar wird das eigene Handeln dabei erst am Ende des Lebens. Deutlich wird damit auch, dass Gott, indem er den Zeitpunkt des Todes eines Menschen bestimmt, dieses Urteil gleichsam vorwegnimmt. Die letzte Handlung eines Menschen ist Ausdruck, nicht Ursache seiner Beurteilung durch Gott.

Der Mensch muss damit für jede einzelne seiner Handlungen entscheiden, ob sie dem göttlichen Gesetz entspricht. Damit steht er jedoch vor einer grundlegenden Schwierigkeit: Kann er sich in seiner Suche nach Anleitungen für eine richtige

²⁵Vgl. dazu Bouman (1977), S. 151-180.

²⁶Vgl. S. 68-69 dieser Arbeit.

Handlungsweise auf sein eigenes Urteil verlassen, wo es ihm doch schon unmöglich ist, seine grundlegenden Pflichten aus dem Koran ohne logische Brüche abzuleiten? Das islamische Dogma der Widerspruchslosigkeit und Deutlichkeit des Koran hilft ihm in dieser Frage nicht weiter.²⁷ Doch so lange der Mensch ausgehend vom Koran nur zu dem Schluss kommt, dass er dem Propheten bedingungslos folgen muss, ist es tatsächlich nicht notwendig, den Koran im Einzelnen zu verstehen.²⁸ Die Pflicht des Menschen, dem Propheten zu folgen, eröffnet sogar die Möglichkeit, dass der Mensch den Koran ohne Hilfe des Propheten gar nicht verstehen *kann*. In jedem Falle aber ist der Mensch, wenn er Muhammad folgt, hinsichtlich der Erfüllung der Verpflichtung auf der sicheren Seite. Denn der sündlose Prophet erfüllt seine Verpflichtung mit Sicherheit – mehr noch, er macht sich dabei nicht eines Verstoßes gegen das göttliche Gesetz schuldig.

3.1.2 Gottesfreunde als Erben der Propheten

Haben wir die Führung des Propheten als unabdingbar für den Menschen erkannt, stellt sich nach dem Tod Muhammads die Frage, wie es nun um die Erfüllung der Verpflichtung gegenüber Gott bestellt sein kann. Denn Muhammad gilt im Islam als letzter der von Gott gesandten Propheten.²⁹ Wenn er aber der einzige Mensch ist, dessen Aufrichtigkeit gewiss ist, wird nach seinem Tod ein gesicherter Zugang zum göttlichen Gesetz unmöglich. Der Mensch muss nun auf das Wort von Nichtpropheten vertrauen, die den Koran und die beispielhaften Handlungen und Aussprüche des Propheten weitertradierten. Unser Autor beschäftigt sich jedoch nicht – oder wenigstens nicht vordergründig – mit der Frage, ob und wie der Mensch nach dem Tod des Propheten noch Zugang zum im Koran geoffenbarten

²⁷Zum Dogma der Widerspruchslosigkeit des Koran, dessen grundsätzlicher Inhalt zudem als einfach zu begreifen und jederman zugänglich gilt, vgl. Nagel (1983), S. 331-333.

²⁸Die Bedeutung des Propheten für die Auslegung des Koran zeigt sich nicht nur anhand der prophetischen Traditionen, im Rahmen derer Muḥammad einzelne Koranverse näher erläutert, sondern auch im Prozess der Entwicklung des islamischen Rechts. Neben dem Koran, der zumindest theoretisch als wichtigste Rechtsquelle gilt, praktisch aber nur ungenügende rechtliche Bestimmungen enthält, wurde die *sunna* des Propheten als zweite wichtige Rechtsquelle erschlossen. Als weitere Quellen kamen der Analogieschluss und die Übereinstimmung (*iğmāʿ*) der Rechtsgelehrten hinzu. Zu den Rechtsquellen vgl. Nagel (1983), S. 322-325.

²⁹Im Sinne des letzten gottgesandten Propheten interpretieren die Muslime den auf Muḥammad bezogenen Ausdruck *das Siegel der Propheten* (*ḥātam an-nabīyīn*) im Koranvers XXXIII, 40. Zum Erscheinen Muḥammads als dramatischem Höhepunkt des irdischen Geschehens vgl. Nagel (1983), S. 168-171.

Gesetz erhalten kann. Kommentarlos nimmt er den Koran als gesicherte Quelle, mit der er seine eigene Argumentation untermauern kann.³⁰ Auch die Führungsleistung, die der Prophet in seinem vorbildlichen Handeln bot, hält unser Autor – zumindest zum Teil – noch für gesichert zugänglich. Denn neben dem Koran zitiert er vielfach Aussprüche des Propheten und bekennt sich damit zur überzeitlichen Bedeutung der prophetischen Tradition (*sunna*), die diese als das göttliche Gesetz ergänzende Quelle für die muslimische Gesellschaft erhalten hat.³¹ Dennoch stellt unser Autor in 10.3-10.5 fest, dass der Koran und die *sunna* des Propheten nicht ausreichen, um das Bedürfnis der Menschen nach der Führung, die ihnen der Prophet zu seinen Lebzeiten angedeihen ließ, zu stillen:³²

Dann war es so: Als die Offenbarung (waḥy) abgebrochen war und die Propheten gestorben waren, schuf Gott in jeder Gemeinschaft Wissende (‘ulamā’), die sie (die Menschen) an die Verpflichtungen gegenüber ihren Propheten erinnern (yudakkirūna) und sie zu ihnen (den Verpflichtungen) hinleiten (yuršidūnahum ilaihā).

Wenn unser Autor feststellt, dass die Menschen Wissende (‘ulamā’) benötigen, die sie an ihre Verpflichtung gegenüber den Propheten erinnern, dann begreift

³⁰Tatsächlich haben die Muslime in den ersten Jahrzehnten nach dem Tode des Propheten viel Mühe investiert, um den Text des Koran zu kodifizieren und so für die Zukunft abzusichern. Als “zuverlässige” Quellen dienten dabei die engsten Prophetengefährten, über deren Aufrichtigkeit kein Zweifel bestehen kann, so dass ihnen zugetraut wird, das Wort des Propheten und den Koran korrekt weiterzugeben. Dabei stehen die an der Koranredaktion beteiligten Prophetengefährten – die der islamischen Tradition zufolge einhellig dem am Ende vorliegenden Text zustimmten – auch dafür, dass der weitergegebene Koran die vollständige Offenbarung enthält. Zur Geschichte der Koranredaktion vgl. Nagel (1983), S. 15-34.

³¹Im Rahmen der Kodifizierung des prophetischen Handelns, deren Ergebnis in einem mehr oder weniger festen Kanon von Ḥadīṭ-Sammlungen vorliegt, wurde seit dem 2./8. Jahrhundert die Zuverlässigkeit der Tradenten und die Vollständigkeit der Tradentenkette (*isnād*) für jedes Prophetenwort geprüft. Die Tradenten wurden zu Bürgen für die inhaltliche Richtigkeit der Überlieferung. Hatte sich die Tradentenkette als “korrekt” erwiesen, galt die entsprechende Tradition als “gesund”. Die historische Forschung hat indessen gezeigt, dass die prophetischen Traditionen ursprünglich ohne *isnād* weitergegeben wurden. Erst im 2./8. Jahrhundert entstand das Bedürfnis, die Überlieferungen durch Tradentenketten abzusichern, womit zugleich ein Prozess der Vergegenwärtigung einer idealisierten Frühgeschichte einsetzte. Die ihres historischen Kontextes entkleideten Traditionen wurden dabei zur überzeitlich verpflichtenden Norm. Vgl. dazu Nagel (1988), S. 208-213.

³²Nahezu gleicher Wortlaut in Text 4, 5b.9-5b.11. Text 2, 8b.12-9a.2 und Text 3, 7a.10-7b.3 weichen im Wortlaut von Text 1/Text 4 ab, bieten aber eine inhaltlich ähnliche Aussage, wobei Text 2 und Text 3 einander im Wortlaut nahezu gleichen.

er den verstorbenen Propheten nicht nur als Verkünder des göttlichen Gesetzes und sündlos handelndes Vorbild. Er nimmt den Propheten auch als Führer wahr, der auf die individuellen Fragen und Bedürfnisse der Mitglieder seiner Gemeinde reagierte. Unser Autor zieht damit nicht in Zweifel, dass die prophetische Tradition als beispielhaft für die Anwendung des religiösen Gesetzes auf das Diesseits zu betrachten ist und sich durch Analogieschlüsse auf beliebige Kontexte übertragen lässt. Aber er geht davon aus, dass die persönliche Beziehung zwischen dem Propheten und seiner Gemeinde sich nicht ersetzen lässt, indem das Wort des Propheten weitertradiert wird. Der Mensch braucht seines Erachtens den Ansprechpartner, der ihn dann an die Verpflichtung erinnert, wenn er wankelmütig wird, ihn also gemäß seiner persönlichen Bedürfnisse im Glauben stärkt. Diese Funktion können und müssen Wissende unter den Nichtpropheten übernehmen, wie unser Autor in 10.5-10.18 zu belegen sucht.³³

*Und von daher sagte der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und schenke ihm Heil: "Die Wissenden meiner Gemeinde sind wie die Propheten der Israeliten."*³⁴

Und Ibn al-Fāriḍ sagte in seiner "Tā'īya":

Unser Wissender (‘ālim) ist einer von jenen Propheten.

*Denn wer von uns zum Wahrhaftigen (al-ḥaqq) aufruft,
der leistet, was die Gesandten leisten.*

*Unser Erkennender (‘arīf) in unserer auf Aḥmad (nämlich
Muḥammad)³⁵ rückbezüglichen Zeit gehört zu den fest
Entschlossenen, nämlich zu ihnen (den Propheten), und
ist einer, der sich an die göttliche Verordnung hält.³⁶*

³³Nahezu gleicher Wortlaut in Text 4, 5b.12-6a.5. Die Passage ist in Text 2, 7a.2-7a.7 und Text 3, 7b.3-7b.5 erheblich reduziert. Nur die beiden Traditionen zur Vergleichbarkeit der Meister und Gelehrten mit den Propheten werden angeführt.

³⁴Diese Überlieferung ist nicht in den kanonischen Ḥadīṭ-Sammlungen enthalten. Vgl. Wensinck (1936-1969). Allerdings findet sich ein inhaltlich ähnliches Prophetenwort: *Die Wissenden (‘ulamā’) sind die Erben der Propheten*. Vgl. al-Buḥārī (1981), Bd. 1, Teil 1, S. 25, *Kitāb al-‘ilm*, *Bāb* 11.

³⁵Aḥmad ist einer der Beinamen des Propheten Muḥammad. Vgl. dazu al-Buḥārī (1981), Bd. 2, Teil 4, S. 162, *Bāb mā ḡā’a fī asmā’ rasūl allāh*. Dazu Schimmel (1989), S. 97-107.

³⁶Zum sufischen Dichter Ibn al-Fāriḍ (576/1181-632/1235) vgl. Nicholson/Pedersen (*EI* ²), Art. *Ibn al-Fāriḍ*, Bd. 3, S. 763b-764a; Nicholson (1921), S. 164-266; speziell zu seinem als *Tā’īya* berühmten sufischen Gedicht vgl. ebd. S. 192-266. Zu den hier zitierten Versen vgl. Arberry (1952), S. 103, Verse 617-618; engl. Übers. Nicholson (1921), S. 254.

*Und der Meister (šaiḥ) ist unter seinen Leuten wie der Prophet in seiner Gemeinschaft.³⁷ Denn er ist der zu Gott Aufrufende, ein Führer (zu Gott) und rechtgeleitet. Er (Gott), er ist erhaben, sagt: *Wer hätte etwas Besseres zu sagen, als einer, der zu Gott aufruft, fromm handelt und sagt: "Ich gehöre zu denen, die sich (Gott) ergeben haben"?³⁸ Er (Muḥammad), Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte zu 'Alī (b. Abī Ṭālib), möge Gott Wohlgefallen an ihm haben: "Dass Gott durch dich einen einzigen Mann (den rechten Weg) führt, ist besser für dich, als das beste Weidevieh zu besitzen."³⁹*

Und wenn du (lieber Leser) sagst: Weshalb bist du im Nachwort des Kapitels auf die Annahme der Verpflichtung (zu sprechen) gekommen? So sage ich: Weil es zu den wichtigsten und dringlichsten Aufträgen gehört, die Verpflichtung einzuhalten.

*Gott, er ist erhaben, sagt: *Diejenigen, die dir (Muḥammad) huldigen, huldigen (eigentlich nicht dir, sondern) Gott. Gottes Hand ist (bei ihrem Handschlag mit dir) über ihrer Hand. Wenn nun einer (eine Verpflichtung, die er eingegangen ist) bricht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Wenn aber einer das, wozu er sich Gott gegenüber verpflichtet hat, erfüllt, wird er (Gott) ihm (dereinst) gewaltigen Lohn geben.⁴⁰*

*Er (Gott), er ist erhaben, sagt: *Ihr Gläubigen! Fürchtet Gott und haltet es mit den Aufrichtigen!⁴¹ Und er, er ist erhaben, sagt: *Ihr Gläubigen! Fürchtet Gott und sucht das Mittel (wasīla), das zu ihm führt.⁴² Und er, er ist erhaben, sagt: *Folge dem Weg derer, die sich mir (bußfertig) zuwenden!⁴³*

³⁷Auch dieses Prophetenwort findet sich nicht in den kanonischen Ḥadīṭ-Sammlungen, wird aber auch von anderen Sufis herangezogen, um die Autorität der Sufimeister (šuyūḥ/ašyāḥ, Sg. šaiḥ) zu untermauern. Vgl. z. B. eine kurze Abhandlung des 'Alā' ad-Daula Simnānī (659/1261-736/1336) in at-Tirmidī (1965), S. 488-490. Zum Ḥadīṭ vgl. auch Schimmel (1995), S. 151.

³⁸Koran LXI, 33.

³⁹Zum Prophetenwort vgl. al-Buḥārī (1981), Bd. 2, Teil 4, S. 5 u. S. 20, *Kitāb al-ḡihād*, *Bāb* 102 u. *Bāb* 143.

⁴⁰Koran XLVIII, 10.

⁴¹Koran IX, 119.

⁴²Koran V, 35. Paret (1993), S. 82 übersetzt hier: *Fürchtet Gott und trachtet danach, ihm nahezukommen*. Da es in unserem Zusammenhang jedoch um die Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen geht, erscheint die Betonung des Mittels, das zu Gott führt, von Bedeutung.

⁴³Koran XXXI, 15.

Unser Autor bringt hier koranische und prophetische Belege dafür, dass die Menschen aufgefordert sind, anderen Menschen zu folgen. Dabei findet sich mit dem Koranvers XLVIII, 10 der Beleg, der – wie wir zuvor gesehen haben – die Führerfunktion Muḥammads bestätigt. Daneben gibt unser Autor Koranverse und Ḥadīṭe, die es ermöglichen, einem weiter gefassten Kreis als dem der Propheten eine Führerfunktion zuzusprechen. Benannt werden die Aufrichtigen (*ṣādiqūna*, Sg. *ṣādiq*), die fromm Handelnden (*man ‘amila ṣāliḥan*), die zu Gott Aufrufenden (*man da‘ā ilā llāh*), diejenigen, die sich selbst als zu den Gottergebenen (*muslimūna*, Sg. *muslim*) gehörig bezeichnen – nämlich die, die sich zum Islam bekennen – und diejenigen, die sich Gott bußfertig zuwenden (*man anāba ilā llāh*). Diese Bezeichnungen können sich auch auf Nichtpropheten beziehen. Denn der Leser weiß bereits, dass es unter den Nichtpropheten Aufrichtige (*ṣādiqūna*) gibt.⁴⁴ Gott bestätigt damit die Führerfunktion, die nichtprophetische Gläubige für andere Nichtpropheten übernehmen können. Der Prophet Muḥammad bestätigt in seinen Aussprüchen zudem, dass die Beziehung zwischen nichtprophetischen Führern und den von ihnen Geführten der Beziehung zwischen dem Propheten und seiner Gemeinde ähnelt. Damit werden die nichtprophetischen Führer, die als Wissende (*‘ulamā’*, Sg. *‘ālim*) und Meister (*ṣuyūḥ/aṣyāḥ*, Sg. *ṣaiḥ*) bezeichnet werden, aus der Masse der Gläubigen herausgehoben.

Die Koranverse sind also aus Sicht unseres Autors nicht nur derart zu deuten, dass die Suche nach der Gesellschaft anderer Gläubiger eine wechselseitige Kontrolle hinsichtlich der Einhaltung der Verpflichtung zum Ziel hat. Sie sind auch derart zu verstehen, dass eine Hierarchisierung der gläubigen Nichtpropheten von Gott gewollt und gegeben ist. Sie unterteilen sich in Aufrichtige und Aufrichtigere und in der Konsequenz in Muslime und solche, die dem Islam in höherem Maß gerecht werden. Damit beruht die Unterscheidung der Nichtpropheten in Führer und Geführte möglicherweise nicht nur auf zwei, sondern auf einer Vielzahl von Gruppen, deren Aufrichtigkeit sich graduell voneinander unterscheidet. In diese Richtung weisen auch die Verse ‘Umar b. al-Fāriḍ (gest. 632/1235). Unser Autor hat sie der *Tā’iyya*, einem berühmten Gedicht dieses sufischen Dichters, entnommen und stellt sie in eine Reihe mit Koranversen und Ḥadīṭen, als sei die Autorität Ibn al-Fāriḍ der des Koran und des Propheten vergleichbar.⁴⁵ Ibn

⁴⁴Diese Information hatte der Autor mit dem von Ibn ‘Abbas überlieferten Ḥadīṭ gegeben. Vgl. S. 69-70 dieser Arbeit.

⁴⁵Ibn al-Fāriḍ wurde in mamlukischer und osmanischer Zeit verehrt. Die Anerkennung zeigte sich zum Beispiel, nachdem einige Gelehrte in Kairo um 875/1470 Ibn al-Fāriḍ beschuldigt

al-Fāriḍ zufolge hält der wissende Meister – wenigstens dann, wenn er auch ein Erkennender (‘*ārif*’) ist – sich entschlossen an die göttliche Verordnung (‘*azīma*’). Ob er damit wie der Prophet sündlos ist, bleibt offen. Das gilt auch für die Frage, wie ein Nichtprophet einen anderen Nichtpropheten als Führer anerkennen kann, wo doch aufgrund der Existenz heuchelnder Ungläubiger im Diesseits nicht einmal feststellbar ist, ob ein Mensch die Verpflichtung gegenüber Gott erfüllt. Der Zweifler findet in der Argumentation unseres Autors noch andere Angriffspunkte. Denn keines der angeführten Koranzitate und Prophetenworte ist geeignet, die privilegierte Position nichtprophetischer wissender Meister stichhaltig zu belegen. Der Prophet spricht eben nicht explizit von Nichtpropheten, die wissender sind als die anderen Gläubigen seiner Gemeinde. Er spricht lediglich von *den Wissenden meiner Gemeinde* unter Verwendung der Genitivverbindung ‘*ulamā’ ummatī*. Diese lässt jedoch offen, ob Muhammad einzelne Mitglieder oder seine gesamte Gemeinde meint. Aus der Tradition, in der der Prophet seinem Gefährten ‘Alī b. Abī Ṭālib zutraut, dass Gott durch ihn andere Menschen rechtleitet, ist ebenfalls nicht sicher zu schlussfolgern, dass anderen Gläubigen nicht die gleiche rechtleitende Funktion zugetraut wird. Zuletzt wird bei der Aussage, dass der Meister unter seinen Leuten dem Propheten in seiner Gemeinde vergleichbar sei, nicht einmal deutlich, ob es sich um ein Prophetenwort handelt. Tatsächlich führt unser Autor das Zitat nicht explizit als Ausspruch Muḥammads an und gibt damit dem Skeptiker Recht, der es vergeblich in den gängigen Ḥadīṭ-Sammlungen sucht.

Argumentationshilfen findet unser Verfasser jedoch in *Das Sendschreiben über das Sufitum* (*Ar-risāla fī ‘ilm at-taṣawwuf*). Aus diesem Werk Abū l-Qāsim al-Quṣairīs (gest. 465/1074) zitiert unser Autor wörtlich im zweiten Kaptiel seines Textes in 12.11-12.17 – allerdings ohne auf den berühmten Urheber hinzuweisen.⁴⁶

hatten, der Lehre des *ḥulūl* anzuhängen. Zu dieser gehört unter anderem die – von Muslimen abgelehnte – Vorstellung, dass Gott im Menschen Wohnung nehme. Sowohl der mamlukische Sultan als auch Gelehrte sprachen sich in der Debatte aber zugunsten Ibn al-Fāriḍs aus. Vgl. Geoffroy (1995), S. 437-443; Winter (1982), S. 160-165. Zur Popularität des Dichters in osmanischer Zeit vgl. Homerin (1993), S. 85-94. Zum *ḥulūl* vgl. Ritter (1978), S. 449-458; Massignon & Anawati (*El* ²), Art. *Ḥulūl*, Bd. 3, S. 570b-571b.

⁴⁶Die folgenden Ausführungen sind nahezu wörtlich aus al-Quṣairīs Kapitel *Bāb al-walāya* übernommen. Vgl. dazu al-Quṣairī (1998), S. 333-334/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 358-359. Text 4, 7a.14-7b.4 enthält die Passage im nahezu gleichen Wortlaut wie Text 1. Text 2, 19b.11-20a.4 und Text 3, 16a.5-16a.10 geben eine gekürzte Variante der Darstellung. Denkbar ist, dass unser Autor hier nicht explizit auf al-Quṣairī als Verfasser hinweist, um noch einen Trumpf für spätere Diskussionen im Ärmel zu behalten. Andererseits ist anzunehmen, dass der (sufisch)

Gott, er ist erhaben, sagt: **Die Freunde Gottes (auliyā' allāh) brauchen doch keine Furcht zu haben, und sie werden nicht traurig sein.*^{*47} (Das Wort) 'Freund' (walī) hat zwei Bedeutungen. Eine von beiden ist (walī als Verbaladjektiv der Form) fa'il in der Bedeutung (der Form des Passiv-Partizips) maf'ūl. Er ist der, dessen Angelegenheiten Gott sich angelegen sein lässt (yatawallā). Er (Gott), er ist erhaben, sagt (doch): **Er (Gott) hält mit den Frommen (ṣāliḥūna) Freundschaft (yatawallā).*^{*48} Er überlässt ihn keinen Augenblick sich selbst, vielmehr lässt er sich die Sorge für ihn angelegen sein (yatawallā).

Die zweite (der beiden Bedeutungen) ist (walī als Verbaladjektiv der Form) fa'il als Intensivierung (mubālaga) von (der Form des Aktiv-Partizips) fā'il. Er ist der, dessen religiöse Pflichterfüllung ('ibāda) und dessen Gehorsam (ṭā'a) Gott sich angelegen sein lässt (sic!).⁴⁹ Seine religiöse Pflichterfüllung verläuft dann ohne Unterbrechung, ohne dass ein Ungehorsam ('iṣyān) dazwischen tritt.

Und die beiden Seiten sind notwendig, damit der (Gottes)freund ein (Gottes)freund sei, (nämlich einerseits) gemäß seiner Verrichtung der Pflichten gegenüber Gott, er ist erhaben, auf Basis des tiefen Eindringens (in diese Pflichten) und der restlosen Erfüllung (dieser Pflichten), und (andererseits) gemäß dem, dass Gott ihn ununterbrochen bewahrt in Freud und Leid.

gebildete Leser al-Quṣairī bekannte Überlegungen auch ohne Nennung des Verfassers erkennen konnte. Denn al-Quṣairī fand nicht "nur" bei Sufis Anerkennung, er war auch aš'aritischer Theologe und als solcher maßgeblich daran beteiligt, das sufische Gedankengut auf eine "gemäßigte" und auch für die islamische Orthodoxie akzeptable Basis zu stellen. Vgl. Hartmann (1914), S. 1-2. Zu Biographie und Werk al-Quṣairī vgl. Gramlich (1989), S. 11-19; Halm (*EI*²), Art. *Al-Kuṣayrī*, Bd. 5, S. 526a-527a; al-Quṣairī (1998), S. 7-10 (*Tarḡamat al-imām al-Quṣairī*). Zur Wertschätzung, die das Werk al-Quṣairī zur Zeit unseres Autors genoss, vgl. Geoffroy (1995), S. 90-91.

⁴⁷Koran (X, 62).

⁴⁸Koran (VII, 196).

⁴⁹Text 1, 12.14: *Wa-huwa lladī yatawallā llāhu 'ibādatahu wa-ṭā'atahu*. Diese Aussage überrascht nicht nur inhaltlich, sondern weicht auch von der Textvorlage al-Quṣairī ab: *Wa-huwa lladī yatawallā 'ibādata llāhi wa-ṭā'atahu* (Er ist der, der sich die religiöse Pflichterfüllung und den Gehorsam gegenüber Gott angelegen sein lässt). Vgl. dazu al-Quṣairī (1998), S. 334/Gramlich (1989), S. 358. Text 2, 20a.2 u. Text 3, 16a.9 haben den gleichen Fehler wie Text 1; Text 4, 7a.18-7a.19 weicht ab von al-Quṣairī, lässt aber die Aktivität beim walī: *Wa-huwa lladī yatawallā 'ibādatahu wa-ṭā'atahu*.

Wenngleich unser Autor die Verknüpfung nicht explizit herstellt, wird deutlich, dass er die zuvor eingeführten aufrichtigen und wissenden Meister als die Freunde Gottes (*awliyāʾ allāh*, Sg. *walī allāh*) identifiziert, von denen Gott im hier angeführten Koranvers X, 62 spricht. Ausgehend von diesem Vers untersucht unser Autor die Beziehung, die zwischen Gott und dem ihm befreundeten Menschen besteht. Wichtig ist ihm dabei die Doppeldeutigkeit des Wortes *walī*. Als Verbaladjektiv der Form *faʿīl* ermöglicht es, den Menschen als Subjekt und Gott als Objekt der freundschaftlichen Handlungsweise aufzufassen. Zugleich ist die umgekehrte Betrachtung möglich, bei der der Mensch als Objekt der von Gott ausgehenden freundschaftlichen Handlungsweise zu sehen ist.⁵⁰ Aus dieser Doppeldeutigkeit leitet unser Autor die Wechselseitigkeit der Beziehung her. Sowohl Gott als auch sein *walī* müssen die freundschaftliche Beziehung wollen.

Darüber hinaus indizieren Verbaladjektive der Form *faʿīl* eine Steigerung der Qualität der Eigenschaft ihres Subjektes oder eine Steigerung der Frequenz und der Intensität, mit der ihr Subjekt seine Handlung ausführt beziehungsweise passiv einer Einwirkung ausgesetzt ist.⁵¹ Diese Intensivierung (*mubālāḡa*), auf die unser Autor hinweist, ermöglicht es, den *walī* nicht nur als Freund, sondern als *engen Freund* Gottes zu betrachten. Mit Hilfe des obigen Koranverses lässt sich so eine privilegierte Beziehung zwischen Gott und einzelnen Menschen herleiten. Wenn Gott, wie dann im Koranvers VII, 196 ausgeführt, mit den Frommen (*ṣāliḥūna*) Freundschaft hält (*yatawallā*), ist diese Freundschaft intensiver als die anderen Leuten des Paradieses gegenüber. Dabei trifft das Interesse Gottes zusammen mit der von seinen Freunden auch Gott entgegengebrachten großen Aufmerksamkeit. Die Freunde Gottes handeln ohne Unterbrechung (*ʿalā t-tawālī*) dem göttlichen Gesetz gemäß.⁵² Doch Gottes Freunde tun noch mehr. Das illustriert unser Autor

⁵⁰Dazu, dass Verbaladjektive der Form *faʿīl* eine passive oder eine aktive Bedeutung haben können, vgl. Wright (1962), Bd. 1, S. 135A-B; S. 136C.

⁵¹Vgl. dazu Wright (1962), Bd. 1, S. 136D.

⁵²Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass unser Autor – oder aber übereinstimmend die Schreiber der Texte 1, 2 und 3 – gerade hinsichtlich der Aktivität des Gottesfreundes die Ausführungen al-Quṣairī nicht vollständig nachvollzogen zu haben scheinen. Die Texte 1, 2 und 3 betonen zwar wie al-Quṣairī, dass die Aktivität des Gottesfreundes seiner Bezeichnung innewohnt, geben dann aber abweichend von al-Quṣairī eine Erläuterung für das Handeln des Gottesfreundes, die die Aktivität wieder Gott zuschreibt. Ausgehend davon, dass – wie zuvor gesehen – das Handeln des Menschen auf Gottes Bestimmung beruht, erscheint die Darstellung unseres Textes zunächst folgerichtig. Sie vernachlässigt jedoch jene Verantwortung, die der Mensch für sein Handeln trägt. Genau auf dieser Verantwortung beruhen aber die Überlegungen al-Quṣairī. Er geht davon aus, dass Gott seine Freunde nicht willkürlich vor anderen

mit einem nichtkanonischen Gotteswort (*ḥadīṭ qudsī*)⁵³, das er an anderer Stelle seines Textes, nämlich im ersten Kapitel in 4.10-4.15, anführt:⁵⁴

Wer einen meiner Freunde als Feind behandelt, der erklärt den Kampf gegen mich für erlaubt. Und der Knecht ('abd) nähert sich mir (taqarraba ilaiya) in dem Maße, das ich ihm auferlegt habe. Und der Knecht hört nicht auf, sich mir durch zusätzliche, nicht vorgeschriebene gute Werke (nawāfil) zu nähern, bis ich ihn liebe. Wenn ich ihn liebe, dann bin ich sein Gehörsinn, durch den er hört, und sein Gesichtssinn, durch den er sieht, und seine Hand, mit der er packt. Und dann zögere ich bei keiner Sache, die ich bewirke, so sehr, wie ich beim Packen des (Lebens)geistes meines gläubigen Knechtes zögere, während er den Tod hasst, und ich es hasse, ihm etwas Böses zu tun. Indessen gibt es für ihn (aber) keinen Ausweg davon.

Neben der Erfüllung seiner religiösen Pflichten erbringt der Gottesfreund also auch – zunächst nicht näher definierte – zusätzliche Leistungen (*nawāfil*), mit Hilfe derer er sich Gott anzunähern vermag. Die Nähe des Gottesfreundes zu Gott korrespondiert dabei mit der Liebe, die Gott seinem Freund entgegenbringt. Diese zeigt sich nicht nur in der Sorge, die Gott seinem Freund angedeihen lässt. Die Liebe Gottes resultiert auch darin, dass die Wahrnehmungen und Handlungen des Gottesfreundes – sein Hören, Sehen und Greifen – durch Gott erfolgen.

auszeichnet, sondern sie auswählt, weil sie ihrer Verantwortung mehr als andere Menschen gerecht werden und schreibt entsprechend: *Er (der walī im Sinne des intensivierten aktiven fā'il) ist der, der sich die religiöse Pflichterfüllung und den Gehorsam gegenüber Gott angelegen sein lässt.* Vgl. dazu auch S. 84, Anm. 49 zur Übersetzung.

⁵³Nichtkanonische Gottesworte unterscheiden sich vom im Koran geoffenbarten Wort Gottes. Sie wurden dem Propheten durch den Engel Gabriel oder durch Inspiration (*ilhām*) vermittelt. Vgl. Robson (*EI* ²), Art. *Ḥadīth qudsī*, Bd. 3, S. 28b-29a; Massignon (1954), S. 120-128. Das besagte *ḥadīṭ qudsī* ist in den Ausführungen al-Quṣairī zwischen dem Koranvers X, 62 und der Erklärung für die beiden Bedeutungen des Terminus *walī* eingefügt. Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 333-334/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 358. Varianten zu diesem oft von Sufis zitierten nichtkanonischen Gotteswort bei al-Quṣairī (1998), S. 146, S. 333-334, S. 396/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 135-136, S. 358, S. 438. Weitere Quellen bei Gramlich (1989), S. 136 u. S. 438. Vgl. ferner Schimmel (1995), S. 73, S. 194-195; Ritter (1978), S. 559.

⁵⁴In Text 4, 2a.19-2b.5 ist das nichtkanonische Gotteswort gekürzt. Die Aussage, dass Gott Gehör-, Gesichts- und Tastsinn des Gottesfreundes werde, fehlt (wie übrigens auch an der entsprechenden Stelle bei al-Quṣairī). In Text 2, 3b.9-3b.14 und Text 3, 3b.4-3b.7 fehlt darüber hinaus auch die Aussage über das Zögern Gottes zum Zeitpunkt des Todes des Gottesfreundes.

Den Bogen vom Gottesfreund zurück zum wissenden Meister als Führer der Menschen nach dem Tode des Propheten spannt unser Autor mit Hilfe eines weiteren berühmten Sufis. Nahezu wörtlich der Lehre folgend, die Abū Ḥafs ‘Umar as-Suhrawardī (gest. 632/1234) im Werk *Die Gaben der Erkenntnisse* (‘*Awārif al-ma‘ārif*) anführt, gibt unser Autor in 66.2-67.1 eine Übersicht zu den Wesensmerkmalen, die den zum Meister geeigneten Menschen auszeichnen:⁵⁵

Wisse, dass die (den Weg zu Gott) Beschreitenden (sālikūna) sich in vier Gruppen unterteilen: ein (den Weg zu Gott) Beschreitender (sālik); ein (zu Gott) Hingezogener (mağdūb); ein (den Weg zu Gott) Beschreitender, der vom Hingezogensein (zu Gott) erfasst wird (sālik mutadārak bi-l-ğadba); und ein (zu Gott) Hingezogener, der vom Beschreiten (des Weges zu Gott) erfasst wird (mağdūb mutadārak bi-s-sulūk). Der reine Beschreitende (as-sālik al-muğarrad) ist nicht für das Amt des Meisters (mašyahā) geeignet. Er erlangt es auch nicht, weil die Eigenschaften seiner Triebseele (ṣifāt nafsīhi) an ihm zurück bleiben. Er bleibt bei seinem, ihm von Gottes Barmherzigkeit her bestimmten, Schicksalsanteil hinsichtlich der Wegstation (maqām) der (religiösen) Handlung (mu‘āmala) und der (geistlichen) Übung (riyāda) stehen. Er steigt nicht auf zu einem spirituellen Zustand (ḥāl), in dem er sich von der Glut der Erduldung (mukābada) erholen kann. Dem reinen Hingezogenen (al-mağdūb al-muğarrad), der (den Weg) nicht beschreitet, zeigt der Wahrhaftige, er ist erhaben und überragend, deutlich die Zeichen der Gewissheit (yaqīn) auf und hebt ein wenig den Schleier von seinem Herzen. Er ist nicht auf den Weg der (religiösen) Handlung gestellt. Dieser ist ebenfalls nicht für das Amt des Meisters geeignet. Er bleibt bei seinem, von Gott her kommenden, Schicksalsanteil stehen, wobei er durch seine spirituellen Zustände erfrischt wird, ohne durch sie auf den Weg seiner Handlungen (a‘māl) gestellt zu sein – ausgenommen (die Handlungen, die) die religiöse Pflicht (farīda) (betreffen). Der Beschreitende, der vom Hingezogensein erfasst wird (as-sālik alladī tudūrika bi-l-ğadba), ist der, dessen Anfang der (geistliche) Kampf

⁵⁵Unser Autor zitiert aus as-Suhrawardīs Kapitel *Fī šarḥi rutbatī l-mašyahātī*, wobei er kürzt, ansonsten aber dem Wortlaut treu bleibt. Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 87-88/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 93-94. Text 4, 30a.8-30b.15 fast im gleichen Wortlaut wie Text 1. Die Texte 2 und 3 enthalten die Passage nicht.

(muğāhada), das Erdulden und die (religiöse) Handlung durch Aufrichtigkeit (ihlās), Treue (wafāʾ) und die Bedingungen (šurūt) bildete (sic!).⁵⁶ Dann wurde er aus der Glut der Erduldung heraus in den angenehmen Lufthauch (rauh) des (spirituellen) Zustandes gebracht. Nach der (bitteren) Koloquinte fand er (süßen) Honig und erholte sich durch die frischen Brisen der (göttlichen) Gnade. Und die Herzen (der Menschen) wenden sich ihm (seither) zu. Ihm werden die Lichter der sinnlich nicht erfahrbaren, verborgenen Dinge (guyūb) eröffnet. Sein Äußeres ist ausgerichtet und sein Inneres ist schauend (mušāhid). Er ist geeignet für die Zurückgezogenheit (ḥalwa) (sic!), und in seiner Zurückgezogenheit wird ihm die Enthüllung (?) zuteil.⁵⁷ Seinesgleichen ist für das Amt des Meisters geeignet.

Die vierte Gruppe – das ist der Hingezogene, der vom Beschreiten erfasst wird (al-mağdūb al-mutadārak bi-s-sulūk) – lässt der Wahrhaftige, er ist voll Segen und erhaben, mit Enthüllungen (kušūf) und den Lichtern der Gewissheit anfangen. Von seinem Herzen hebt er (Gott) die Schleier hoch. Und zu dieser (vierten) Gruppe gehörte unser, Gott den Erhabenen erkennender, Meister Saʿd ad-Dīn al-Ġibāwī al-Ġunānī. Und wahrlich, ihm wurde das Hingezogensein eröffnet. Dann strömten die Lichter seines Inneren über sein Äußeres, und über ihn flossen die Formen des (geistlichen) Kampfes und der (religiösen) Handlung, ohne dass er erdulden und sich abmühen musste. Vielmehr war es süß und bereitete ihm Wohlbefinden, bis sein Herz mit dem Licht seines Gebieters gefüllt war.⁵⁸

⁵⁶Text 1, 66.10-66.11: *Kānat bidāyatuhu l-muğāhadata wa-l-mukābadata wa-l-muʿāmalata bi-l-ihlāsi wa-l-wafāʾi wa-š-šurūti*. Die Aussage weicht von der Textvorlage as-Suhrawardīs (1983), S. 88 ab: *Huwa lladī kānat bidāyatuhu bi-l-muğāhadati wa-l-mukābadati wa-l-muʿāmalati bi-l-ihlāsi wa-l-wafāʾi bi-š-šurūti*. (Er ist der, dessen Anfang der (geistliche) Kampf, das Erdulden und die (religiöse) Handlung durch Aufrichtigkeit und die Erfüllung der (religiösen) Bedingungen bildete.) Text 4, 30a.19-30b.1 hat den gleichen Fehler.

⁵⁷Text 1, 66.14-66.15: *Wa-ṣalaḥa li-l-ḥalwati wa-ṣāra lahu fī ḥalwatihi ḡiwatun (?)* (Text: جلوه). Der Text weicht von der Vorlage as-Suhrawardīs (1983), S. 88 ab: *Wa-ṣalaḥa li-l-ḡilwati wa-ṣāra lahu fī ḡilwatihi ḥalwatun*. (Er ist geeignet, sich (als Gottesfreund anderen Menschen) zu zeigen. Aber während er sich zeigt, befindet er sich doch in Zurückgezogenheit.) Text 4, 30b.5 ist ebenfalls fehlerhaft: *Wa-ṣalaḥa li-l-ḥalwati wa-ṣāra lahu fī ḥalwatihi ḥalwatun*. (Er ist geeignet für die Zurückgezogenheit, und in seiner Zurückgezogenheit wird ihm Zurückgezogenheit zuteil.)

⁵⁸An dieser Stelle hat unser Autor den Text abgewandelt. Im Original as-Suhrawardīs heißt es: *Dann strömt von seinem Inneren etwas auf sein Äußeres über und über ihn fließt die Form des*

Die Terminologie as-Suhrawardī weicht von der al-Quṣairī ab. Die Verbindung zwischen beiden Lehren, die unser Autor hergestellt sehen will, ist jedoch erkennbar. As-Suhrawardī betont, dass die Beziehung zwischen Gott und den beiden für das Amt des Meisters geeigneten Gruppen auf Gegenseitigkeit beruht. Im Sinne al-Quṣairī sind diese Meister als Gottesfreunde identifizierbar. Das aktive Beschreiten (*sulūk*) des Weges zu Gott ist as-Suhrawardī zufolge damit verbunden, dass sich der Beschreitende (*sālik*) einer religiöse Handlungsweise (*mu‘āmalā*) und geistlichen Übungen (*riyāḍāt*) verschreibt, die über die religiöse Pflicht (*farīda*) hinausgehen. Beim passiven Hingezogensein (*ḡadba*) zu Gott wird der Hingezogene (*maḡḍūb*) im Gegenzug durch Enthüllungen (*kuṣūf*) ausgezeichnet.⁵⁹

Interessant sind aber auch die Beschreibungen des reinen Beschreitenden (*sālik muḡarrad*) und des reinen Hingezogenen (*maḡḍūb muḡarrad*). Diese beiden Gruppen, denen es an Passivität beziehungsweise an Aktivität gegenüber Gott mangelt, erfüllen al-Quṣairī Bedingungen der Gottesfreundschaft nicht. Das korrespondiert mit der Feststellung as-Suhrawardī, dass diese beiden Gruppen für das Amt des Meisters ungeeignet sind. Aus welchem Grund der reine Beschreitende auf seiner Wegstation (*maqām*) verbleibt, ohne durch einen spirituellen Zustand (*ḥāl*) Erholung zu finden, und warum demgegenüber der reine Hingezogene Erholung findet, ohne den Weg zu Gott zu beschreiten, erläutert unser Autor nicht weiter. Um den dahinter stehenden Gedankengang zu verstehen, ist ein Blick in die sufische Lehre as-Suhrawardī notwendig.

3.1.3 Exkurs: “Die Gaben” as-Suhrawardī

As-Suhrawardī unterscheidet die Sufis (*ṣūfīya*) in zwei Gruppen. Als vollkommenste Gruppe nennt er die von Gott Gewollten (*murādūna*, Sg. *murād*). Sie seien durch reine Erwählung (*iḡtibāʾ*) ausgezeichnet. Gott lasse ihnen Verleihungen (*mawāhib*) in Form von Enthüllungen (*kuṣūf*) zukommen. Die Gewollten erhalten diese Enthüllungen as-Suhrawardī zufolge, ohne zuvor einen Erwerb (*kasb*) erbracht zu haben, der in Form religiöser Handlungen (*mu‘āmalāt*) über die Erfüllung der religiösen Pflichten hinausgehen müsste. Die Enthüllungen seien

(geistlichen) Kampfes und des (religiösen) Handelns, ohne dass er erdulden und sich abmühen muss. Vielmehr ist es ihm süß und bereitet ihm Wohlbefinden.

⁵⁹Um komplizierte Ausdrucksweisen zu vermeiden, werde ich mich im Folgenden auf *den* zu Gott Hingezogenen und auf *den* den Weg zu Gott Beschreitenden mit der Hingezogene und der Beschreitende beziehen. Analog dazu spreche ich auch vom Hingezogensein und vom Beschreiten.

jedoch mit einem spirituellen Zustand (*ḥāl*) verbunden, der die Gewollten überkomme und dazu führe, dass sie fortan religiöse Handlungen erbringen. Beim Gewollten löst das Hingezogensein demnach das Beschreiten aus.

Als zweite Gruppe der Sufis nennt as-Suhrawardī die Wollenden (*murīdūna*, Sg. *murīd*). Ihnen sei die reuevolle Hinkehr (*ināba*) zu Gott auferlegt. Die Wollenden müssten in Form geistlicher Übungen (*riyādāt*) einen Erwerb erbringen, bevor ihnen Enthüllungen zuteil würden. Doch obwohl auch die Wollenden Enthüllungen erhalten, bleiben sie laut as-Suhrawardī den Gewollten unterlegen. Denn die Wollenden fänden infolge der Enthüllungen nicht zu den religiösen Handlungen im Sinne freiwilliger Mehrleistungen und damit zum Beschreiten des Weges zurück.⁶⁰ Dennoch sind as-Suhrawardī zufolge sowohl die Gewollten als auch die Wollenden zur Meisterschaft befähigt und den reinen Beschreitenden wie den reinen Hingezogenen überlegen. Wenngleich die reinen Beschreitenden und die reinen Hingezogenen zu den Frommen (*ṣāliḥūna*) zu zählen seien, verwirklichten sie das Sufitum nicht (*laisā min ṭuruqi t-taḥaqquqi* (Variante: *t-taḥqīqi*) *bi-t-taṣawwufi*). Der reine Hingezogene finde im Gegensatz zum Gewollten ausgehend von den ihn erreichenden Enthüllungen nicht zu freiwilligen Mehrleistungen. Der reine Beschreitende nehme zwar Anstrengungen auf sich, finde aber nicht zu Enthüllungen.⁶¹

As-Suhrawardī verknüpft seine Ordnung der Sufis mit den Termini des menschlichen Erwerbs (*kasb*), der von Gott verliehenen Gottesgaben (*mawāhib*), des spirituellen Zustandes (*ḥāl*) und der Wegstation (*maqām*) auf dem Weg zu Gott. Er gesteht zu, dass Wegstation und spiritueller Zustand schwer zu unterscheiden seien. Bei beidem handele es sich um von Gott verliehene Gaben (*mawāhib*), die jedoch einmal als Erworbenes (*makāsib*) und einmal als Verliehenes (*mawāhib*) erschienen. So zeige sich in der Wegstation, die ein Mensch erreiche, sein Erwerb, während die damit verbundene göttliche Verleihung verborgen bleibe. Im spirituellen Zustand, der einen Menschen überkomme, zeige sich die Verleihung, während der Erwerb verborgen bleibe. Den spirituellen Zustand beschreibt as-Suhrawardī als Gefühlserlebnis, eine Anwandlung von Gott her. Die Wegstation sei erreicht, wenn der Mensch diese von Gott kommende Anwandlung in einen dauerhaften Zustand überführt habe. As-Suhrawardī zufolge wird der Mensch – so Gott will – nach jeder erreichten Wegstation von neuen Anwandlungen erfasst, die es gilt, erneut in Wegstationen zu überführen.⁶²

⁶⁰Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 48-49, S. 87-90/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 62-63, S. 93-96.

⁶¹Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 50/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 64.

⁶²Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 469-473/dt. Übers. Gramlich (1979), S. 403-407.

Die Schwierigkeit der Unterscheidung von Wegstation und spirituellem Zustand wird anhand der reuevollen Umkehr (*tauba*) deutlich. Diese bezeichnet as-Suhrawardī als Wegstation, betont aber, dass ihr spirituelle Zustände (*aḥwāl*) innewohnen. Dazu gehöre das Erfahren eines Tadels (*zağr*) durch einen inneren Tadler (*zāğir fī l-bāṭin*), der Voraussetzung für die reuevolle Umkehr sei.⁶³ Den Unterschied zwischen dieser innerlichen Zurechtweisung, die in der Konsequenz dem Wollenden zuzuweisen wäre, und der nicht erwerbbarer Enthüllung, die dem Gewollten (*murād*) zugeordnet wird, arbeitet as-Suhrawardī nicht heraus. Er erläutert jedoch an anderer Stelle, dass Gott mit den Meistern (*šuyūḥ*) und den im Wissen Festgegründeten (*rāsīḥūna fī l-‘ilm*) hinter einem Schleier (*ḥiğāb*) durch Inspiration (*ilhām*), unsichtbare Anrufer (*hawātif*) und Traumgesichte (*manām*) spreche.⁶⁴ Insofern mag die Enthüllung im Gegensatz zur Erfahrung des Beschreitenden als übersinnliche Erfahrung zu kennzeichnen sein.

In diese Richtung weisen auch die Erläuterungen as-Suhrawardīs zum Terminus der Gewissheit (*yaqīn*). Das Wesen der Gewissheit (*‘ain al-yaqīn*) beschreibt er als Wissen, das aus Enthüllungen resultiere und in dem es keinen Zweifel gebe. Dem Wesen der Gewissheit sei das durch Spekulation und Beweisführung gewonnene Wissen der Gewissheit (*‘ilm al-yaqīn*) untergeordnet. Über diesen beiden Formen der Gewissheit stehe die Wahrheit der Gewissheit (*ḥaqq al-yaqīn*). Sie bezeichne die Wirklichkeit dessen, worauf das Wissen und das Wesen der Gewissheit hinwiesen (*ḥaqīqatu mā ašāra ilaihi ‘ilmu l-yaqīni wa-‘ainu l-yaqīni*). Der Besitzer der Wahrheit der Gewissheit sehe die übersinnlichen Dinge (*ğuyūb*) so wie die sichtbaren (*mar‘iyāt*), wobei sich andeutet, dass er sogar das Wesen Gottes (*ad-dāt*) schauen kann. Die Wahrheit der Gewissheit ordnet as-Suhrawardī den Propheten zu. Das Wesen der Gewissheit sei den besonderen Gottesfreunden und das Wissen der Gewissheit den Gottesfreunden vorbehalten. Für die einfachen Gläubigen bleibe nur die Kenntnis von Namen und Äußerlichkeiten.⁶⁵

⁶³Vgl. dazu as-Suhrawardī (1983), S. 471-472 u. S. 475-477/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 405 u. S. 409-410. Zahlreiche Autoren sufischer Handbücher betrachten die reuevolle Umkehr (*tauba*) als erste Wegstation (*maqām*) auf dem Weg zu Gott. Vgl. z. B. al-Qušairī (1998), S. 156-164/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 146-154; as-Sarrāğ (1963), S. 43-44/dt. Übers. Gramlich (1990), S. 87-88; für al-Huğwīrī vgl. Nicholson (1976), S. 294-299 u. Mortazawi (1988), S. 339-343; für Nağm ad-Dīn al-Kubrā vgl. Meier (1957), S. 48; für as-Sulamī vgl. Berger (1998), S. 60-62. Zum Themenkreis vgl. insbesondere Böwering (1999), S. 48-53; auch Anawati & Gardet (1961), S. 147-151; Denny (*EI* ²), Art. *Tawba*, Bd. 10, S. 385a-385b.

⁶⁴Vgl. dazu as-Suhrawardī (1983), S. 98/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 103.

⁶⁵Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 527-528/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 452-453. Zur Schau

Die Überwindung des reinen Beschreitens beziehungsweise die Überwindung des reinen Hingezogeneins und das damit verbundene Vorankommen auf dem Weg zu Gott ist as-Suhrawardī zufolge möglich. Von Bedeutung sei dabei die Beziehung, in der der Geist, das Herz und die Seele des Menschen stehen. As-Suhrawardī unterscheidet den menschlichen translunaren himmlischen Geist (*ar-rūḥ al-insānī al-‘ulwī as-samāwī*), der der Welt des göttlichen Befehls (*‘ālam al-amr*) angehöre, vom animalischen Geist (*ar-rūḥ al-ḥayawānī al-baṣarī*), den er der Welt der Schöpfung (*‘ālam al-ḥalq*) zuordnet.⁶⁶ Der Welt der Schöpfung gehören in as-Suhrawardī's Vorstellung die Welt der irdischen Herrschaft (*‘ālam al-mulk*), die er auch als die Welt des sinnlich Wahrnehmbaren (*‘ālam al-maḥsūs*) bezeichnet, und die Welt der himmlischen Herrschaft (*‘ālam al-malakūt*) an. Die Welt der Schöpfung bestehe aus dem Diesseits sowie den jenseitigen Welten, die bis zum ersten Geschöpf, dem *Geber der Notwendigkeit* (*mūǧib*) oder dem *mächtigen Geist* (*rūḥ a‘zam*), reiche. Die Welt des göttlichen Befehls entspreche demgegenüber der Welt der göttlichen Herrschaft (*‘ālam al-ḡabarūt*). Sie erstrecke sich vom mächtigen Geist bis zu Gottes Thron (*‘arṣ*).⁶⁷

Der der Welt der Schöpfung zugeordnete animalische Geist wohnt as-Suhrawardī zufolge als Seinsgrundlage allen Lebewesen inne. Beim Menschen werde er durch die Beeinflussung des himmlischen Geistes aber zur Seele (*nafs*), dem Ort der artikulierten Rede (*nutq*) und der Eingebung (*ilhām*). Geist und Seele seien untrennbar. Der Geist ruhe bei der Seele. Daraus gehe das feinstoffliche Herz (*al-qalb al-laṭīfa* (*sic!*)) als Bestandteil der Welt des göttlichen Befehls hervor, dessen Sitz das zur Welt der Schöpfung gehörende fleischliche Herz sei. Die Beziehung zwischen Geist und Seele sei durch Verliebtheit, aber auch durch den Kampf um die Herrschaft über das Herz gekennzeichnet. Je nachdem, ob das Herz zum himmlischen Geist oder zur Triebseele hinneige, sei ihm Seligkeit oder Unseligkeit beschieden. Im besten Fall steige das Herz zur Wegstation des Geistes empor und ziehe die nun erhellte Seele nach sich. Wenn das Herz mit Gottesruhe (*sakīna*) erfüllt sei, werde auch die Seele beruhigt. Andernfalls verbleibe die Seele im Zustand der Finsternis der das Böse befehlenden Triebseele.⁶⁸

des Wesens Gottes in Verbindung mit der Wahrheit der Gewissheit vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 154/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 149.

⁶⁶Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 449-454/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 386-390.

⁶⁷Zu dieser Vorstellung der Ordnung der Welten, die as-Suhrawardī im unedierten Werk *Rašf an-naṣā’ih al-īmānīya wa-kašf al-faḍā’ih al-yūnānīya* ausführt, vgl. Hartmann (1994), S. 140-142. Zu den Manuskripten des Werkes vgl. Hartmann (1994), S. 154.

⁶⁸Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 449-454/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 386-390. Zur Seelen-

Ausgehend von diesen Überlegungen wird deutlich, warum der reine Beschreitende keine Enthüllungen erhält. Er nimmt zwar freiwillige religiöse Handlungen auf sich, erbringt diese Mehrleistung jedoch nicht in der Art und Weise, die der Verwirklichung des Sufitums entspricht. Notwendig wäre, dass er die Eigenschaften seiner Triebseele vollständig abstreift. Er müsste im Sinne des zu Gott Wollenden (*murīd*) seinen Willen aufgeben. Erst wenn sein ganzes Streben auf Gott gerichtet ist, ist er beim wirklichen Beschreiten des Weges zu Gott angelangt, das zugleich den Wendepunkt zum Hingezogensein markiert.

Ähnlich lässt sich das Verharren des reinen Hingezogenen in seinem Zustand erklären. Wir haben gesehen, dass beim Gewollten (*murād*) freiwillige Mehrleistungen aus den göttlichen Enthüllungen resultieren, während diese beim reinen Hingezogenen ausbleiben. Ausgehend davon, dass Gott seine Gaben nicht willkürlich verteilt, müsste es sich beim reinen Hingezogenen um einen Menschen handeln, der weder die Unvollkommenheit seines Zustandes erkennt noch fälschlicherweise davon ausgeht, dass sein Zustand vollkommen sei. Der reine Hingezogene erscheint somit als von seinem Zustand derart überwältigt, dass er zu keiner Selbstreflexion mehr fähig ist. Er ist willenlos, weil Gott ihm seinen Willen genommen hat. Das aber scheint in as-Suhrawardīs Ordnung nicht auf das gleiche Ergebnis hinauszulaufen wie die aktive Aufgabe des eigenen Willens. Dass der reine Hingezogene seinen Zustand des Hingezogenseins nicht überwinden kann, wäre somit Ausdruck dafür, dass er ihn gar nicht überwinden will. Wenngleich er Enthüllungen von Gott erhält, ist er doch kein Hingezogener im Sinne der Verwirklichung des Sufitums. Ihm mangelt es an der Fähigkeit, sich wahrhaftig und vollständig zu Gott hinziehen zu lassen, die zugleich den Wendepunkt zum Beschreiten des Weges zu Gott markiert.

Trotz seiner Mängel erscheint der reine Hingezogene bei as-Suhrawardī dem reinen Beschreitenden überlegen. Die Hierarchie wird dem Leser nicht nur aufgrund der Auszeichnung des Hingezogenen mit göttlichen Enthüllungen suggeriert. Auch die Reihenfolge, in der as-Suhrawardī die vier Gruppen einführt, legt die Rangordnung nahe. Er beginnt mit dem reinen Beschreitenden, kommt dann zum reinen

lehre as-Suhrawardīs vgl. auch Nagel (2002), S. 403-407; Hartmann (1994), S. 145-147. Nagel betont die Bedeutung dieser Lehre as-Suhrawardīs für das sunnitische Denken, insofern als mit as-Suhrawardīs Lehre der Mensch nicht mehr wie zuvor nur als Empfänger des göttlichen Befehls, sondern als seinem Wesen nach mit dem Bereich des reinen Waltens der göttlichen Fügung verbundenes Geschöpf gesehen werden kann, so dass die Reduzierung der allumfassenden Wirkmächtigkeit Gottes auf sein geoffenbartes Wort überwunden wird.

Hingezogenen, danach zum beiden Gruppen überlegenen Beschreitenden, der vom Hingezogenen erfasst wird, und schließlich zum allen anderen überlegenen Hingezogenen, der vom Beschreiten erfasst wird.⁶⁹

Der Gegensatz zwischen Beschreiten und Hingezogenen wird somit selbst in den Rängen der zur Meisterschaft befähigten "Mischtypen" nicht völlig aufgelöst. Er bildet weiter die Grundlage einer qualitativen Wichtung. Denn das Festhalten an diesen Gegensätzen ist notwendig, um nicht im Nachhinein den Zweck der Unterscheidung in (anfänglich) Beschreitende und (anfänglich) Hingezogene in Frage zu stellen. Es muss einen Grund haben, dass Gott dem zunächst Hingezogenen Enthüllungen zukommen lässt, die er dem zunächst Beschreitenden vorenthält. Die Ursache für diese scheinbare Ungleichbehandlung durch Gott erkennt as-Suhrawardī im unterschiedlichen Potential beider Gruppen, Gott nahe zu kommen. Der anfänglich Hingezogene kann zur Vollkommenheit des Hingezogenen, der vom Beschreiten erfasst wird, aufsteigen. Der anfänglich Beschreitende kann es zwar auch zum Hingezogenen und zur Meisterschaft bringen, wird aber ewiger Zweiter bleiben. Das betrifft die Intensität, mit der er zu Gott hingezogen wird, und die Intensität, mit der er den Weg zu Gott beschreitet. Denn wir haben zuvor gesehen, dass nur die vollständige Verwirklichung des Beschreitens in der vollständigen Verwirklichung des Hingezogenen resultiert und umgekehrt. Das deckt sich mit der Feststellung as-Suhrawardīs, dass die weniger vollkommenen wollenden Meister infolge ihrer geistlichen Übungen Enthüllungen erhalten, dann aber nicht zum Beschreiten des Weges zurückfinden.

Der gewollte Meister hingegen muss der sein, der nach jedem spirituellen Zustand, der ihn als blitzartige Anwandlung erreicht, wieder zu freiwilligen Mehrleistungen findet. Trotz seiner spirituellen Zustände bleibt er zur Selbstreflexion fähig, ist sich seiner Unvollkommenheit bewusst und hört nie auf, im Sinne des wirklichen Beschreitenden nach Vollkommenheit zu streben. In diesem Sinne erläutert as-Suhrawardī in seinem Werk *‘Awārif al-ma‘ārif*, dass den Knecht am Ende seines Weges weder die religiösen Handlungen von den spirituellen Zuständen noch die spirituellen Zustände von den religiösen Handlungen trennen (*Fī n-nihāyati lā taḡḡubuhu l-a‘mālu ‘ani l-aḥwālī wa-lā l-aḥwālu ‘ani l-a‘mālī*).⁷⁰

⁶⁹Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 88/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 94. In unserem Text ist die herausragende Stellung des Hingezogenen, der vom Beschreiten erfasst wird, nicht so deutlich wie bei as-Suhrawardī. Dass unser Autor allerdings den Ordensstifter der Sa’dīya, Sa’d ad-Dīn al-Ġibāwī, ebenjener Gruppe zuordnet, dürfte kein Zufall sein. Vgl. dazu S. 87-88 dieser Arbeit.

⁷⁰Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 543/dt. Übers. Gramlich (1983), S. 465.

3.1.4 Die Führerfunktion der Gottesfreunde

Mit Hilfe der vorangegangenen Untersuchung der Lehren al-Quṣairīs und as-Suhrawardīs erschließt sich die Diskussion um die Führerfunktion der wissenden Meister, die unser Autor schließlich in 10.18-11.13 führt. Er legt dabei dar, welche Menschen der Hilfe dieser den Weg zu Gott beschreitenden und zu Gott hingezogenen Gottesfreunde nicht entraten können:⁷¹

Die Menschen (nās) unterteilen sich in zwei Gruppen: (Zur ersten Gruppe gehört) der (den Weg zu Gott) Beschreitende (sālik), wobei er unbedingt einen vollkommenen, auf der Basis von Einsicht (baṣīra) zu Gott aufrufenden Hinleitenden (muršid) braucht, der ihn in einer sinnlich wahrnehmbaren Weise (ḥissan) hinleitet. Und (zur zweiten Gruppe gehört) der (auf dem Weg zu Gott) Hingezogene (mağdūb), wobei er unbedingt Gaben von der Gnade Gottes, des Erhabenen, und einen dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führer (hādī ma‘na-wī) braucht, der ihn fort von den Geschöpfen zieht und in die Gegenwart des Wahrhaftigen (al-ḥaqq) bringt. Und dies ist selten. Nur der ist dabei erfolgreich, dem Gott Erfolg dafür verleiht, gleich dem unter den Menschen, der (zufällig) den Schatz findet. Wer (aber) die Ankunft (wuṣūl) (bei Gott) durch eine andere als diese beiden Türen sucht, der sucht etwas Unmögliches.⁷²

*Wenn du (lieber Leser) (nun) sagst: Der sinnlich wahrnehmbare Hinleitende (muršid ḥissī) gehört zu den Gaben Gottes und seiner Gnade, und der Hinleitende ist eine göttliche Wahrheit (ḥaqīqa), wobei der Führer (al-hādī) Gott allein ist, so sage ich: Wahrlich, dieses ist unzweifelhaft. *Sage: Alles ist von Gott her.^{*73} Nur, dass hier ein feiner Unterschied ist. Und dieser besteht darin, dass der sinnlich wahrnehmbare Hinleitende für den Novizen (murīd) zu dem (Teil der Gottesgaben) gehört, dessen Erwerb (kasb) sich zeigt (zahara), während seine auf göttlicher Gnade beruhende Verleihung (wahb) ver-*

⁷¹Die Passage findet sich im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 6a.5-6b.8. Text 2, 9a.11-10a.7 u. Text 3, 8a.1-8b.7 geben den Abschnitt nur in Teilen im gleichen Wortlaut wie Text 1/Text 4. Einige Aussagen aus Text 1/Text 4 erscheinen in Text 2 und Text 3 nicht, wobei die Texte 2 und 3 einander im Wortlaut nahezu gleichen. Zu den Abweichungen zwischen Text 1/Text 4 und Text 2/Text 3 vgl. die folgenden Anmerkungen zur Übersetzung.

⁷²Ähnlicher Wortlaut, leicht gekürzt, in Text 2, 9a.11-9b.4 u. Text 3, 8a.1-8a.6.

⁷³Koran IV, 78.

*borgen bleibt (baṭīna). Der dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Hinleitende (aber) gehört zu dem (Teil der Gottesgaben), dessen auf göttlicher Gnade beruhende Verleihung sich zeigt, während sein Erwerb verborgen bleibt. Und wahrlich, sein Erwerb für diese vorzüglichste Wegstation (maqām) ist seine Empfänglichkeit für die Emanation der göttlichen Unterstützung über ihn und sein Laufen im Hofe seines Geheimnisses, je nach dem, wie das alte, urewige Wissen (al-‘ilm al-qadīm al-azālī) an ihm haftet. Gott, er ist erhaben, sagt: *Gott weiß (aber) sehr wohl, wo er seine Botschaft (risāla) anbringt.*⁷⁴ Und er, er ist erhaben, sagt: *Er (Gott) lässt den Geist von seinem Logos (ar-rūḥ min amrihi) kommen, auf wen von seinen Knechten er will.*⁷⁵ Und zu denen, denen die dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Hinleitung (iršād ma‘nawī) geschah, gehört Ibrāhīm b. Adham, als ihn (nämlich) ein unsichtbarer Anrufer aus seinem Sattelknopf⁷⁶ anrief: “Dafür wurdest du nicht geschaffen, und dazu wurdest du nicht beauftragt!” – so, wie es in der Geschichte über ihn bekannt ist.*

*Das Ergebnis (aber) ist, dass es so ist, dass der Novize unbedingt einen Meister (šaiḥ) braucht. Und wenn einer keinen Meister hat, so ist der Teufel (šaiṭān) sein Meister!⁷⁷ Und das mit (dem Wort) “Hinleitender” (muršid) Gemeinte ist “der zu Gott Führende” (al-mūṣil ilā llāh), so wie es dem Sinn nach in den zuvor schon angeführten Koranversen vorgekommen ist. Es ist seine (Gottes), des Erhabenen, Rede: *Fragt doch die Leute der Mahnung (ahl ad-dīkr), wenn ihr nicht (Bescheid) wisst (lā ta‘lamūna)!*⁷⁸*

⁷⁴Koran VI, 124.

⁷⁵Koran XL, 15. Zur Schwierigkeit der Definition von *amr* innerhalb dieses Verses, für die sich nur annäherungsweise “eine Art kosmologische Hypostase im Sinn des griechischen Logos” ermitteln lässt, vgl. Paret (1993a), S. 429, Kommentar zum Koranvers XL, 15 sowie S. 25, Kommentar zum Koranvers II, 109. Die vorangegangene Textpassage fehlt in Text 2 u. Text 3.

⁷⁶Text 1 setzt *qarabūš* statt des korrekten *qarabūs*. Gleicher Fehler in Text 4, 6b.3. Die Texte 2 und 3 erwähnen Ibrāhīms Beispiel nicht.

⁷⁷Al-Quṣairī und as-Suhrawardī zitieren diese Aussage als auf Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (gest. 261/874 o. 264/877-8) zurückgehend. Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 479/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 538; as-Suhrawardī (1983), S. 96/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 100. Die Aussage kursiert aber auch als Prophetenwort. Vgl. Schimmel (1995), S. 154 u. 669-670; Franke (2000), S. 236.

⁷⁸Koran XVI, 43. Hier sind die Manuskripte nicht in Ordnung. Text 1, 11.11-11.13: *Wa-l-murādu minā l-muršidi l-mūṣilu ilā llāhi. Ka-mā marra ma‘nan ānifan fī l-āyāti. Huwa qauluhu ta‘ālā: *Fa-s‘alū ...**; Text 4, 6b.6b,6-6b.8: *Wa-l-murādu minā al-muršidi l-mūṣilu ilā llāhi*

Unser Autor greift erneut die Lehre as-Suhrawardīs auf, indem er die den Weg zu Gott Beschreitenden von den zu Gott Hingezogenen unterscheidet, wobei beide Gruppen das Sufitum noch nicht verwirklicht haben. Der Beschreitende hat das Hingezogensein noch nicht erreicht, der Hingezogene noch nicht zum Beschreiten gefunden. Den von as-Suhrawardī für den Beschreitenden geforderten Erwerb (*kasb*) in Form religiöser Handlungen und geistlicher Übungen ergänzt unser Autor nun aber. Er fordert für den Beschreitenden einen sinnlich wahrnehmbaren Führer (*muršid ḥissī*), der vollkommen (*kāmīl*) ist und über Einsicht (*baṣīra*) verfügt. Mit dieser Forderung zielt er offenbar auf einen lebenden menschlichen Meister ab, der aufgrund der ihm zuteil werdenden Enthüllungen und seiner Erfahrungen im Beschreiten des Weges zu Gott fähig ist, den Beschreitenden zu führen.⁷⁹ Demgegenüber benötigt der Hingezogene einen dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führer (*muršid ma'nawī*), nämlich die göttliche Gabe des Hingezogenseins zu Gott. Auch das hier Gemeinte erschließt sich aus der Lehre as-Suhrawardīs: Der Hingezogene erhält durch die ihm zuteil werdenden Enthüllungen Führung, die nur dem inneren Sinn nach wahrnehmbar wird.

Nun gesteht unser Autor durchaus zu, dass es sich sowohl beim dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führer als auch beim sinnlich wahrnehmbaren Führer um göttliche Gnadengaben (*minah min faḍl allāh*) handelt. Denn dem Koranvers IV, 78 zufolge kommt alles von Gott her. Beim menschlichen Meister handelt es sich damit ebenso um eine göttliche Wahrheit (*ḥaqīqa*), in Form derer Gott dem Menschen Führung angedeihen lässt, wie beim dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führer.⁸⁰ Zugleich hebt unser Autor eine Feinheit (*daqīqa*) hervor,

*ta'ālā. Ka-mā marra ma'nān aīdan fī l-āyātī. Huwa qauluhu ta'ālā: *Fa-s'alū ...*.*

⁷⁹Den Terminus *baṣīra* erläutert unser Autor nicht. Da er stark von as-Suhrawardī beeinflusst ist, dürfte dessen Lehre auch hier richtungsweisend sein. Die Einsicht ist bei as-Suhrawardī ein wesentliches Merkmal des Meisters. Er beschreibt sie als das Herz des Geistes (*qalb ar-rūḥ*), das zum Verstand (*'aql*), der die Zunge des Geistes (*lisān ar-rūḥ*) sei, hinzutreten müsse. Dann werde dem Menschen Rechtleitung zuteil. Dem Verstand entspringe die Klugheit. Von der Einsicht hingegen gehe die Führung zum rechten Glauben, die Rechtleitung (*hidāya*), aus. Diese Einsicht lasse Gott nur den Propheten und auserwählten Nichtpropheten zuteil werden. Der Meister sei durch seine Einsicht mit der nicht sinnlich wahrnehmbaren Welt der himmlischen Herrschaft (*'ālam al-malakūt*) verbunden, während andere Menschen nur mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt der irdischen Herrschaft (*'ālam al-mulk*) verbunden seien. Schließt sich ein Mensch einem einsichtigen Meister an, fungiert der Meister laut as-Suhrawardī als Mittel zur Welt der himmlischen Herrschaft (*'ālam al-malakūt*). Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 85-86/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 91. Zur Untergliederung der Welten vgl. S. 92 dieser Arbeit.

⁸⁰Durch die Verwendung des Terminus *ḥaqīqa* für die Führung, die dem Menschen von Gott

durch die sich die beiden Formen der Führung voneinander unterscheiden. Parallel zu den Ausführungen, die as-Suhrawardī zur Wahrnehmbarkeit von Erwerb und Verleihung hinsichtlich der spirituellen Zustände (*aḥwāl*) und der Wegstationen (*maqāmāt*) gegeben hat, und parallel dazu, dass as-Suhrawardī zufolge der reine Hingezogene nicht über seinen spirituellen Zustand und der reine Beschreitende nicht über seine Wegstation hinauskommt, erläutert unser Autor, dass sich hinsichtlich des menschlichen Führers der Erwerb (*kasb*) des Beschreitenden zeigt, während die göttliche Verleihung (*wahb*) verborgen bleibt. Im Gegenzug zeigt sich hinsichtlich des dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führers des Hingezogenen die göttliche Verleihung, und der Erwerb bleibt verborgen.

Interessant ist, dass unser Autor die unterschiedliche Wahrnehmbarkeit von Erwerb und Verleihung als den Unterschied zwischen dem Hingezogenen und dem Beschreitenden anführt, aber zugleich die Wahrnehmung dieses Unterschiedes dem *murīd* zuschreibt. Dabei bezieht er sich nicht auf den von as-Suhrawardī eingeführten *Wollenden* (*murīd*), der nach seinem anfänglichen Beschreiten des Weges zu Gott vom Hingezogensein erfasst ist und als Meister fungieren kann. Vielmehr verwendet unser Autor den Terminus *murīd* bezogen auf den *Novizen*, den Anfänger auf dem Weg zu Gott, der seiner Veranlagung nach zunächst als Beschreitender Erwerbsleistungen erbringen muss, dabei das Potential, vom Hingezogensein erreicht zu werden, aber noch nicht entfaltet hat.⁸¹ Der Novize verfügt deshalb (noch) nicht über genügend Einsicht, um das Wesen des Hingezogenen zu erfassen. Er erkennt nicht, dass der dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Führer

zuteil wird, wird deutlich, dass unser Autor von der *göttlichen Wahrheit* eine Vorstellung hat, die der al-Huǧwīrīs (gest. 465-469/1072-1077) vergleichbar ist. Al-Huǧwīrī unterscheidet die göttliche Wahrheit (*ḥaqīqa*) vom göttlichen Gesetz (*šarīʿa*), wobei er zugleich die Unlösbarkeit der Beziehung beider von Gott kommenden Gaben betont: “[...] *sharīʿat* is Man’s act, while *ḥaqīqat* is God’s keeping and preservation and protection, whence it follows that *sharīʿat* cannot possibly be maintained without the existence of *ḥaqīqat*, and *ḥaqīqat* cannot be maintained without observance of *sharīʿat*. [...] The Law without the Truth is ostentation, and the Truth without the Law is hypocrisy. [...] mortification is Law, guidance is Truth; the former consists in a man’s observance of the external ordinances, while the latter consists in God’s maintenance of a man’s spiritual feelings. Hence the Law is one of the acts acquired by Man, but the Truth is one of the gifts bestowed by God.” Übers. Nicholson (1976), S. 383-384.

⁸¹Zu den beiden sich ergänzenden Verwendungen der Bezeichnung *murīd* in der sufischen Literatur vgl. auch Gril (1996), S. 87-103; ferner Schimmel (1995), S. 151-157. Bsp. für die sufische Verwendung der Termini bei al-Qušairī (1998), S. 275-279 u. S. 476-490/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 286-291 u. S. 536-548; dazu auch Hartmann (1914), S. 100-107. Vgl. insbesondere as-Suhrawardī (1983), S. 48-50 u. S. 403-422/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 62-64 u. S. 350-364.

nicht grundlos verliehen, sondern vom Hingezogenen auch erworben wurde. Die Leistung des Hingezogenen besteht dabei unserem Autor zufolge in der Empfänglichkeit des Hingezogenen für die ihm von Gott verliehene Führung in Form von Emanationen, die hier als Enthüllungen zu deuten sind. Die Argumentation unseres Autors geht also dahin, dass die dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Führung auch beim Hingezogenen nur dann ihre Wirkung entfalten kann, wenn der Hingezogene sich diese Führung im Sinn eines Erwerbs zu eigen macht.

Damit ist der dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Führer nicht nur Ausdruck einer Verleihung für den Hingezogenen, die dem Beschreitenden nicht zuteil wird, sondern auch Ausdruck eines höherwertigen Erwerbs des Hingezogenen, den dieser im Gegensatz zum Beschreitenden erbringt. Gleichzeitig wird deutlich, dass der Beschreitende, der sich einem menschlichen Führer angeschlossen hat, ebenfalls ausgezeichnet ist. Er wendet sich zwar selbst zu Gott hin. Im Rahmen seiner reuevollen Umkehr (*tauba*) ist as-Suhrawardī Lehre zufolge jedoch ein innerer Tadler notwendig. Bei diesem handelt es sich zwar nicht um eine göttliche Enthüllung, letztlich aber doch um eine gottverliehene Form der Führung. Diese kann derart betrachtet werden, dass der Beschreitende sie aufgrund seiner Empfänglichkeit für den von Gott kommenden Tadel erwirbt. Die Führung kann aber auch derart betrachtet werden, dass sie dem Beschreitenden im Gegensatz zu den gleichgültigeren Menschen verliehen wird.

Letzten Endes müssen Verleihung und Erwerb unserem Autor wie as-Suhrawardī zufolge immer als untrennbare Einheit betrachtet werden. Das bestätigen auch die von unserem Autor angeführten Koranverse VI, 124 und XL, 15. Gott teilt dort mit, dass er seine Botschaft immer dort anbringt, wo er will, dass er aber trotz seiner Allmacht die Empfänger seiner Botschaft niemals willkürlich auswählt. Dem Novizen, der beim Hingezogenen die Verleihung ausmacht, ohne den Erwerb zu sehen, und beim Beschreitenden den Erwerb ausmacht, ohne die Verleihung zu sehen, gelingt es nicht, das Zusammenwirken der verschiedenen Aspekte des göttlichen Wirkens zu erkennen. Er versteht nicht, wie Gott zugleich allmächtig, gnädig und gerecht handeln kann, weil sich das Zusammenspiel dieser Merkmale des göttlichen Wirkens für den Menschen rational fassbar nicht erschließt.⁸²

Die Schwierigkeit in der Abgrenzung des Beschreitenden vom Hingezogenen bleibt auch hier weiter bestehen. Deutlich wird sie anhand des Beispiels Ibrāhīm b. Adhams (gest.161/777-78), mit dem unser Autor die Möglichkeit der dem inneren

⁸²Zu dieser Problematik vgl. auch S. 75-78 dieser Arbeit.

Sinn nach wahrnehmbaren Führung des Hingezogenen zu erläutern sucht. Beschrieben wird der Moment, in dem der zunächst Gott gegenüber gleichgültige Ibrāhīm hin zu einer ganz auf Gott gerichteten Lebensweise bekehrt wurde.⁸³ Der kurze Bericht thematisiert demnach die reuevolle Umkehr (*tauba*) Ibrāhīms. Diese aber stellt, wie wir anhand der Lehre as-Suhrawardīs gesehen haben, den Anfang des Vorankommens auf dem Weg zu Gott dar und markiert einen Wendepunkt im Leben des Hingezogenen ebenso wie im Leben des Beschreitenden. Inwiefern vor diesem Hintergrund der unsichtbare Anrufer, dessen Aufforderung zur Umkehr Ibrāhīm unserem Autor zufolge als dem inneren Sinn nach geführter Hingezogener vernahm, von einem inneren Tadler zu unterscheiden ist, bei dem es sich nicht um eine göttliche Enthüllung handelt, bleibt unklar. Womöglich ist die Legende derart zu deuten, dass der geheimnisvolle Anruf auch im übertragenen Sinne aus dem Nichts kam, insofern als Ibrāhīm plötzlich aus seinem gleichgültigen Lebenswandel herausgerissen wurde. Ohne dass ein langsamer Prozess der Erkenntnis des eigenen frevelhaften Handelns vorausgegangen wäre – der womöglich beim Beschreitenden vorausgehen würde –, wurde Ibrāhīm überraschend und unvermittelt auf den rechten Weg geführt. Die Stimme aus dem Sattelknopf wäre dabei als Symbol für eine direkt von Gott her kommende Inspiration (*ilhām*) zu sehen.⁸⁴ Der Unterschied zum inneren Tadler im Rahmen der reuevollen Umkehr des Beschreitenden wäre so gerettet: Für Menschen, die selbst nicht inspiriert sind, ist der Unterschied nicht vorstellbar; ihnen kann er lediglich mit Hilfe symbolischer Figuren angedeutet werden, denen ein an Wundererscheinungen erinnernder mysteriöser Charakter innewohnt.⁸⁵

⁸³Die Vorgeschichte Ibrāhīms, im Rahmen derer er als Sohn einer wohlhabenden Familie in Balh, in einigen Legenden gar als Königssohn, beschrieben wird, der sich dem luxuriösen Leben hingab, geht ebensowenig aus der Darstellung unseres Autors hervor, wie die Bedeutung des durch die Begegnung mit dem unsichtbaren Anrufer markierten Wendepunktes im Leben Ibrāhīms. Eine vollständigere Überlieferung hat al-Qušairī (1998), S. 30-31/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 35. Weitere Quellen zur Legende bei Gramlich (1987), S. 404-405. Tatsächlich sind für Ibrāhīm mehrere inhaltlich abweichende Bekehrungslegenden überliefert. Vgl. Gramlich (1995-1996), Teil 1, S. 142-149; auch Nicholson (1911), S. 215-217; Arberry (1950), S. 36-38; Jones (*EI* ²), Art. *Ibrāhīm b. Adham*, Bd. 3, S. 985b-986b. Unser Autor setzt die Bekanntheit der Hagiographie Ibrāhīms beim Leser voraus, in dem Wissen, dass Ibrāhīm einer der berühmtesten frühen, weltabgewandt lebenden Asketen war. Zum Ansehen Ibrāhīms vgl. Gramlich (1995-1996), Teil 1, S. 138-142.

⁸⁴Vgl. S. 89-94 dieser Arbeit.

⁸⁵Es gibt zahlreiche Legenden zur Bekehrung früher "Sufis", in denen die reuevolle Umkehr dem gleichen Muster der Bekehrung Ibrāhīms folgt: Der zunächst Gott gegenüber

Wie weit der Personenkreis zu fassen ist, der eines menschlichen Führers bedarf, lässt unser Autor offen. Das gilt zunächst für den Hingezogenen. Für ihn wird nicht geklärt, ob er eines menschlichen Meisters bedarf, um den Schritt vom reinen Hingezogenen zum Beschreiten zu schaffen, oder ob sich in seinem Falle die Anleitung zum religiösen Handeln ebenfalls in Form von Enthüllungen gestalten kann.⁸⁶ Aber auch die Gruppe der Beschreitenden bleibt unscharf. So spricht unser Autor von der Ankunft (*wuṣūl*) bei Gott, die nur mit Hilfe eines Führers erreichbar sei. Die Bedeutung des Ausdrucks (*wuṣūl*) definiert er jedoch nicht. Ausgehend von der Lehre as-Suhrawardīs hängt die *Ankunft bei Gott* mit der Verwirklichung der Gottesfreundschaft zusammen.⁸⁷ In diese Richtung deutet unser Autor, indem er für den Novizen (*murīd*) einen Meister (*ṣaiḥ*) fordert. Aber auch den Terminus *murīd* definiert er nicht. Tatsächlich lässt sich der Terminus *murīd* durchaus auf den einfachen Gläubigen beziehen, der nicht die Gottesfreundschaft erreicht, sondern lediglich seinen Zugang zum Paradies sichern will. Denn unser Autor erklärt, dass jeder Mensch ohne Hilfe eines Meisters des Teufels sei.

Zugleich sollen sich die Menschen zum Wissenserwerb (*taʿallum*) an die Leute der Mahnung (*ahl ad-dīkr*) und an die Wissensbesitzer (*ahl al-ʿilm*) wenden, wie unser Autor aus dem Koranvers XVI, 43 und zwei prophetischen Traditionen ableitet. Deutlich wird, dass unser Autor diese von Gott und dem Propheten empfohlenen Ansprechpartner als die zuvor von ihm eingeführten Wissenden (*ʿulamāʾ*) und Meister (*ṣuyūḥ*) identifiziert. Denn ihre Funktion hatte er derart beschrieben, dass

gleichgültige Gottesfreund wird durch ein überraschendes und mysteriöses Ereignis erschüttert und vollständig überwältigt. Danach ändert er seinen Lebenswandel radikal und wendet sich vollständig Gott zu. Vgl. Böwering (1999), S. 46-51; dazu auch Gramlich (1987), S. 404-405; Gonnella (1995), S. 50. Böwering, ebd., S. 48-49, hebt hervor, dass der Wendepunkt in diesen Legenden durch "symbolic figures", beispielsweise mysteriöse Fremde oder unsichtbare Anrufer, markiert wird. Diese machen das direkte Einwirken Gottes zugunsten seines Freundes sichtbar, verhüllen es aber zugleich. Zur Deutung sufischer Symbole vgl. auch Gril (1986b), S. 121-138; Paul (2000), S. 375-392.

⁸⁶Sufische Autoren betonen häufig, dass der Meister unabdingbar sei, wobei das wohl auch für den anfänglich Hingezogenen gilt. So vergleichen as-Suhrawardī und al-Quṣairī den Meister mit einem Gärtner, da er den Novizen wie den Setzling eines Baumes hege. Ohne diese Pflege könne der Baum keine oder nur schlechte Früchte hervorbringen. Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 96/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 100-101. Ausführliche Stellungnahme zur Notwendigkeit des Meisters bei al-Quṣairī (1998), S. 477-490/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 536-548; dazu auch R. Hartmann (1914), S. 98-99. Zum Themenkreis vgl. ferner A. Hartmann (1998), S. 87-90; Schimmel (1995), S. 148-161; Meier (1957), S. 96-97.

⁸⁷Vgl. dazu S. 89-94 dieser Arbeit.

sie die Menschen an ihre Verpflichtung gegenüber Gott erinnern (*yudakkirūna*) und zur Verpflichtung hinleiten (*yursīdūna*).⁸⁸

Ausgehend von diesen Beobachtungen lässt sich unser Text durchaus so lesen, dass der Mensch nicht nur eines Meisters bedarf, um selbst ein Gottesfreund zu werden. Wenngleich unser Autor die Beziehung nirgends explizit herstellt, benötigt der Mensch den Meister womöglich auch, um seine Verpflichtung gegenüber Gott einzuhalten.⁸⁹ In die gleiche Richtung weist ein Ausspruch ‘Abdallāh b. As‘ad al-Yāfi‘īs (gest. 768/1367), den unser Autor an anderer Stelle seines Textes in 29.3-29.5 anführt.⁹⁰ Der berühmte Sufi stellt darin fest, dass ein Mensch nicht nur die Existenz der Gottesfreunde im Allgemeinen, sondern immer auch einen bestimmten Gottesfreund seiner eigenen Epoche anerkennen müsse. Andernfalls gehöre der Mensch zu den Ausgeschlossenen (*mahrūmūna*), weil der, der sich nicht einem bestimmten ergibt, aus keinem Nutzen ziehen kann.⁹¹ Derjenige, der sich keinem Meister anschließt, steht seiner Verpflichtung gegenüber Gott also zumindest gleichgültig gegenüber, insofern als er sich für die Unterstützung, die Gott ihm in der Person des wissenden Meisters zur Einhaltung der Verpflichtung zukommen lässt, nicht empfänglich zeigt.

Zumindest der Mensch, der die Gottesfreundschaft anstrebt, kann des menschlichen Meisters jedoch in keinem Falle entraten. Das gilt womöglich selbst für den schon zu Gott Hingezogenen, dem noch nicht die Vollkommenheit eines Meisters zuteil wurde. Der Novize, der zu Gott will, aber muss sich seinem Meister vollständig unterwerfen. Diese wichtige Bedingung betont unser Autor explizit am Ende seines Textes in 61.2-61.3 im Rahmen seiner Ausführungen zur guten Sitte (*adab*) des Novizen.⁹²

⁸⁸Vgl. S. 78-83 dieser Arbeit.

⁸⁹Vermutlich aufgrund der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zieht unser Autor hier keine expliziten Schlussfolgerungen. Der Führungsanspruch der Sufis war zwar selbst in orthodoxen Kreisen salonfähig, aber doch nicht in dem Maß, dass jeder Gläubige einem Sufimeister folgen müsse. Wenngleich die Sufis vielfach ihre Überlegenheit über andere Gelehrte sowohl in moralischer Hinsicht als auch hinsichtlich ihres Wissens hervorhoben, war dennoch Vorsicht bei der Forderung nach einem generellen Führungsanspruch der Sufis geboten. Vgl. Geoffroy (1995), S. 385-405 u. 477-497.

⁹⁰Zur Person al-Yāfi‘īs vgl. Geoffroy (*El* ²), Art. *Al-Yāfi‘ī*, Bd. 11, S. 236a-236b.

⁹¹Text 4, 18b.10-18b.13: *muḡrimūna*. Nicht in Text 2 u. Text 3. Zur Aussage vgl. al-Yāfi‘ī (1883), S. 28. Zu diesem Argument, dessen sich auch ‘Abd al-Wahhāb aš-Ša‘rānī (gest. 973/1565) bediente, vgl. Winter (1982), S. 187.

⁹²Gleicher Wortlaut in Text 4, 27b.14-27b.15; gekürzt in Text 2, 54b.15 und Text 3, 31b.2.

Zu ihnen (nämlich den Pflichten des Novizen) gehört die dauerhafte Herzensbindung (dawām rabṭ al-qalb) (des Novizen) an den Meister durch das Vertrauen (des Novizen auf den Meister) und das Bitten (des Novizen) um die Hilfe (des Meisters), in der Weise, dass er (der Novize) sich (dem Meister) ergibt, (ihm) Liebe entgegenbringt und (ihn) als Autorität anerkennt.

Pate für das Führungsverhältnis zwischen dem Meister und seinem zu Gott strebenden Novizen steht dabei immer die Beziehung zwischen dem Propheten und seiner Gemeinde. Denn es ist die Tradition des Propheten, von der ausgehend und in der stehend, unser Autor all seine Überlegungen zur Beziehung der nicht-prophetischen Meister und der Novizen sieht. Der Prophet trat nicht nur als Vermittler zwischen Gott und dem Menschen hinsichtlich der Einhaltung der Verpflichtung auf. Er trat auch als Vermittler hinsichtlich der Liebe zwischen Gott und dem Menschen auf, und zwar genau dann, wenn diese intensive Beziehung von Gott bestimmt und gewollt sowie vom Menschen verdient wurde. Die Verpflichtung (*‘ahd*) des Menschen gegenüber dem Propheten setzt sich so in doppeltem Sinne in der Verpflichtung fort, die der Novize eingeht, wenn er sich der Führung des wissenden Meisters unterwirft. Er erneuert das Vertragsverhältnis mit dem Propheten und Gott hinsichtlich der Erfüllung der religiösen Pflicht, zu der ihn sein Meister ununterbrochen anhalten wird. Darüber hinaus drückt er sein Streben nach Gottesnähe aus, indem er durch Erwerbsleistungen versucht, den ihm zuteil werdenden göttlichen Verleihungen gerecht zu werden.⁹³

Ungewöhnlich ist, dass unser Autor diese Schlussfolgerungen zum formellen Vertragsabschluss (*‘ahd*) zwischen dem Meister und seinem Novizen nicht explizit herleitet. Denn ein solcher Vertragsabschluss war regelmäßiger, nur der Form nach variierender Bestandteil der Tradition der meisten Sufiorden.⁹⁴ Die anfängliche ausführliche Diskussion unseres Autors zum Vertrag (*‘ahd* und *mīṭāq*) zwischen Gott und den Menschen beziehungsweise zwischen den Propheten und den Menschen schien genau dafür den Boden zu bereiten. In unseren Texten 1 und 4 wird diese Diskussion jedoch nicht zu Ende geführt, obwohl sich an anderer Stelle in

⁹³Zum Erbe der Propheten als Bestandteil des Führungsanspruchs der Sufimeister, dargestellt am Beispiel Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī (gest. 656/1285), vgl. auch Gril (1996a), S. 111-119.

⁹⁴Zum *‘ahd* als Bestandteil der Ordensmystik vgl. Gril (1996), S. 91-93; Trimmingham (1971), S. 181-187. Die Diskussion darüber, ob ein Novize sich gleichzeitig mehreren Meistern verpflichten darf – eine Praxis, die zur Zeit unseres Autors weit verbreitet, aber nicht unumstritten war –, spiegelt sich in unseren Texten nicht wider. Vgl. dazu Geoffroy (1995), S. 194-203.

den Manuskripten zeigt, dass ein rituell normierter Vertragsabschluss auch zur Tradition der Sa'dīya gehört.⁹⁵ Lediglich unsere Texte 2 und 3 benennen den Vertrag zwischen dem Meister und seinem Novizen explizit als Fortsetzung des Vertrages, den der Gläubige mit Gott und den Propheten eingegangen ist. In Text 3, 7b.6-7b.8 heißt es dazu:⁹⁶

Und dieses, was wir dir (lieber Leser) berichtet haben, ist die Grundlage der Verpflichtung ('ahd) und der Abmachung (mūtāq) der Meister (mit den Novizen), (nämlich) auf Basis jener Abmachung (Gottes und dann der Propheten mit den Menschen). Und die Annahme der Verpflichtung (durch die Novizen) von den Meistern beruht auf jener Verpflichtung und Abmachung (mit Gott und den Propheten), wobei die Bedeutung der Verpflichtung in der Huldigung (bai'a) (des Meisters und damit des Propheten und Gottes durch den Novizen) besteht.

3.1.5 Das Wissen der Gottesfreunde

Die Führerfunktion der Meister setzt unserem Autor zufolge Wissen voraus, mit Hilfe dessen sie die Menschen zur Einhaltung der Verpflichtung und zur Gottesfreundschaft führen können. Worin dieses Wissen besteht, erläutert unser Autor in 11.13-12.4:⁹⁷

Er (Muḥammad), Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte: "Sucht das Wissen ('ilm), und wäre es auch in China!"⁹⁸ Das heißt: "Sucht die Besitzer des Wissens (ahl al-'ilm), und wäre es auch in China!" Denn es (das Ḥadīṭ "Sucht das Wissen, und wäre es auch in China") ist aufgrund des in dem anderen Ḥadīṭ, "Indessen besteht das Wissen in der Übernahme von Wissen (ta'allum)"⁹⁹, enthaltenen Hinweises

⁹⁵Vgl. S. 225-234 dieser Arbeit. Zudem berichtet, wie wir zuvor gesehen haben, auch al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 40-41 von der Auferlegung des Vertrages ('ahd) als Bestandteil der Ordenspraxis. Vgl. dazu S. 26-27 dieser Arbeit.

⁹⁶In Text 2, 9a.7-9a.9 ist die Passage im Mittelteil gekürzt. Die Texte 1 u. 4 enthalten die Passage nicht.

⁹⁷Die Passage findet sich im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 6b.9-7a.6. Text 2, 10a.7-10a.14 u. Text 3, 8b.7-8b.11 geben den Abschnitt nur in Teilen im gleichen Wortlaut wie Text 1/Text 4. Einige Aussagen aus Text 1/Text 4 erscheinen in Text 2 und Text 3 nicht, wobei die Texte 2 und 3 einander im Wortlaut nahezu gleichen. Zu den Abweichungen zwischen Text 1/Text 4 und Text 2/Text 3 vgl. die folgenden Anmerkungen zur Übersetzung

⁹⁸Mit Tradenten zitiert bei as-Suhrawardī (1983), S. 30/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 45.

⁹⁹Zum Ḥadīṭ vgl. z. B. al-Buḥārī (1981), Bd. 1, Teil 1, S. 25, *Kitāb al-'ilm*, Bāb 11.

die elliptische Metapher von (der eigentlich zugrundeliegenden Aussage) „Sucht das Wissen bei seinen Besitzern, und wäre es auch in China“.¹⁰⁰

Er (Gott), er ist erhaben, sagt (an Muhammad gerichtet): *Sag: Wenn ihr Gott liebt, dann folgt mir, dann wird auch Gott euch lieben!^{*101} Und es ist bekannt, dass er (Muhammad), Gott segne ihn und schenke ihm Heil, die Offenbarung (wahy) von (dem Engel) Gabriel, Heil über ihn, empfang. Er (Gott), er ist erhaben, sagt: *Der zuverlässige Geist hat ihn (den Koran) herabgebracht, dir (Muhammad) ins Herz, damit du einer von den Warnern seiest.^{*102} Und er, er ist erhaben, sagt: *Gelehrt hat (es) ihn (Muhammad) einer, der über große Kräfte verfügt.^{*103} Und es ist doch der Kalīm (Mose), der (dem Koran zufolge) sagte: *Ich werde nicht aufhören (zu reisen), bis ich die Stelle erreiche, an der die beiden großen Wasser zusammenkommen.^{*104} – (und er sagte und tat weiteres) bis (zu der Koranstelle) wo er (Gott) sagt: *Da fanden die beiden (Mose und der ihn begleitende Bursche) einen von unseren Knechten (al-Ḥaḍīr), dem wir Barmherzigkeit von uns hatten zukommen lassen, und den wir Wissen von uns gelehrt hatten (‘allamnāhu min ladunnā ‘ilman). Mose sagte zu ihm: „Darf ich dir folgen, damit du mich (etwas) von dem rechten Weg lehrst, den du gelehrt worden bist?“^{*105}

Wenn dies die Zustände der größten Gesandten und Propheten sind, so (sind dies die Zustände) der anderen um so mehr. Und somit ist ein Hinleitender unbedingt notwendig, ein sinnlich wahrnehmbarer

¹⁰⁰Text 2, 9b.15-10a.11 und Text 3, 8b.3-8b.11 weichen in dieser Textpassage im Wortlaut ab. Inhaltlich sind die Darstellungen jedoch vergleichbar.

¹⁰¹Koran III, 31.

¹⁰²Koran XXVI, 193-194.

¹⁰³Koran LIII, 5.

¹⁰⁴Koran XVIII, 60.

¹⁰⁵Koran XVIII, 65-66. Der Name *Kalīm* verweist auf den Beinamen des Propheten Mose, *kalīm allāh* (der von Gott Angesprochene oder der, der mit Gott spricht). Diese Identifizierung des im Koranvers XVIII, 66 erwähnten Mose als der Prophet Mose ist verbreitet, aber innerislamisch nicht unumstritten. Der im Vers XVIII, 65 erwähnte Gottesknecht wird in der islamischen Tradition als die legendäre Figur des Ḥaḍīr identifiziert. Zur innerislamischen Diskussion um die Identifizierung Moses und al-Ḥaḍīrs vgl. Franke (2000), S. 66-72; Massignon (1954), S. 131-132. Zum Namen *kalīm allāh* für Mose vgl. Heller & MacDonald (*EI* ²), Art. *Mūsā*, Bd. 7, S. 639b-640a. Die vorangegangene Textpassage ist in den Texten 2 und 3 nicht enthalten.

*Mensch oder ein Engel oder ein dem inneren Sinn nach wahrnehmbarer (Hinleitender) wie der Koran und das Licht des Glaubens (nūr al-īmān) oder Gaben von der Gnade Gottes (minah min fadl allāh), insofern als es dann keinen (Menschen oder Engel als) Vermittler (wāsiṭa) gibt. So wie (ja auch) der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte: "Mein Gebieter hat mich erzogen (ad-daba), und er hat meine Erziehung (ta'dīb) gut gemacht."*¹⁰⁶

Es zeigt sich, dass der Prophet Muḥammad nicht nur Führung bot, sondern selbst Führer nötig hatte. So empfing er vom Engel Gabriel Wissen in Form der göttlichen Offenbarung (*wahy*).¹⁰⁷ Ob Gabriel als sinnlich wahrnehmbarer oder dem inneren Sinn nach wahrnehmbarer Führer zu betrachten ist, bleibt offen. Deutlich wird jedoch, dass unser Autor die schöne Erziehung (*ta'dīb*) Muḥammads durch Gott, von der der Prophet selbst in einer Überlieferung spricht, als dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Führung betrachtet. Ausgehend von den vorangegangenen Überlegungen zu dieser Form der Führung, ist damit zu schlussfolgern, dass dem Propheten Enthüllungen zuteil wurden, durch die er ununterbrochen an die Einhaltung des religiösen Gesetzes erinnert wurde.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Al-Ġazzālī führt diese Tradition als Beleg für die göttliche Belehrung, die Muḥammad zuteil wurde, an. Vgl. Smith (1983), S. 365. Die Tradition wird in sufischen Texten oft als Beleg für die Bedeutung der *guten Sitte* (*adab*) angeführt. Quellen bei Gramlich (1989), S. 391-392. Die vorangegangene Textpassage fehlt in Text 2 und Text 3.

¹⁰⁷ Gabriel erscheint zwar in den hier angeführten Koranversen XXVI, 193-194 und LIII, 5 nicht namentlich, doch der Zusammenhang zwischen der Herabsendung des Koran auf Muḥammad und Gabriel als Verkünder des Koran gehört zum muslimischen Allgemeingut. Vgl. Pedersen (*EI* ²), Art. *Djabrā'īl*, Bd. 2, S. 363a. Interessant ist, dass unser Autor gerade den Vers LIII, 5, der eingebettet ist in einen sich über LIII, 1-18 erstreckenden Textzusammenhang, anführt. Denn dieser Abschnitt könnte durchaus derart gelesen werden, dass der Prophet nicht Gabriel begegnete, sondern Gott selbst *schaute* – wobei die spätere Auslegung darauf beharrte, dass es sich um Gabriel gehandelt haben muss, weil die Behauptung, Gott habe sich seinem Gesandten greifbar nahe gezeigt, als eine die Transzendenz Gottes antastende, anstößige Behauptung empfunden wurde. Zur Normierung des Offenbarungserlebnisses Muḥammads im Laufe der Entwicklung seines prophetischen Bewusstseins vgl. Nagel (1983), S. 39-40.

¹⁰⁸ In diesem Sinne stellen sufische Autoren die gute Sitte (*adab*), die aus einer schönen Erziehung (*ta'dīb*) resultiert, als Grundlage des Glaubens dar: *Wer also ohne gute Sitte (adab) ist, ist ohne Religionsgesetz (šarī'a) und ohne Glauben (īmān) und ohne Einheitsbekenntnis (tauḥīd)*. Zum Zitat vgl. al-Qūšairī (1998), S. 361/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 392; as-Sarrāġ (1963), S. 143/dt. Übers. Gramlich (1990), S. 239; as-Suhrawardī (1983), S. 278/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 249. Deutlich wird, dass die gute Sitte, die Erziehung und damit der dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Erzieher in die Nähe dessen rückt, was unser Autor zuvor im Sinne

Unklar bleibt, ob die Kenntnis des göttlichen Gesetzes im Falle Muḥammads die Voraussetzung dafür war, dass sein dem inneren Sinn nach wahrnehmbarer Führer ihn an die Einhaltung jenes Gesetzes erinnern konnte; oder ob Muḥammad allein aufgrund seiner schönen Erziehung in jeder seiner Handlungen der göttlichen Verordnung gerecht geworden wäre, ohne dazu das göttliche Gesetz in seiner Gesamtheit kennen zu müssen. Erscheint diese Frage zunächst ungewöhnlich, so wird doch genau die Möglichkeit solchen rechtgeleiteten Handelns durch die Koranverse XVIII, 65-66 eröffnet, die unser Autor anführt. Darin ist von einem Gottesknecht (*‘abd*) die Rede, den die islamische Tradition als den so genannten Ḥaḍīr identifiziert. Dieser wurde durch einen dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führer geleitet und fungierte selbst als Führer des Propheten Mose. Dem Koranvers zufolge hat Gott – von sich her (*min ladunnā*) – den Ḥaḍīr Wissen über den rechten Weg (*ruṣd*) gelehrt. Worin dieses Wissen bestand, erklären die Koranverse XVIII, 67-82, die unser Autor nicht anführt. Lediglich unsere Texte 2 und 3 geben eine prophetische Tradition, die die Geschichte von Mose und Ḥaḍīr ausführlich schildert.¹⁰⁹

Sowohl im Koran als auch in unseren Manuskripten zeigt sich, dass der Ḥaḍīr von Gott her – also durch dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Führung – über wunderbares Wissen verfügte. Seine daraus resultierende Handlungsweise ist jedoch überraschend und für Mose unerträglich. Denn der Ḥaḍīr scheint mehrfach gegen das göttliche Gesetz zu verstoßen, etwa indem er ein Kind tötet. Erst durch nachträgliche Erläuterungen erfahren Mose und der Leser, dass der Ḥaḍīr im göttlichen Auftrag gehandelt hat. So wusste er von Gott her, dass er den Eltern des getöteten Kindes in Wirklichkeit einen Dienst erweist!¹¹⁰ Ausgehend von dieser Geschichte stellt sich die Frage, wie das Wissen des Propheten Mose im Vergleich zum Wissen des Ḥaḍīr einzuordnen ist. Wie schwierig diese Bewertung ist,

al-Huḡwīrīs als göttliche Wahrheit (*ḥaqīqa*), die zwingend mit dem göttlichen Gesetz (*ṣarī‘a*) zusammenwirken muss, dargestellt hatte.

¹⁰⁹Die Tradition findet sich in Text 2, 10a.14-19b.9 und Text 3, 8b.11-16a.5. Geschildert wird, dass Mose sich selbst zunächst für den wissendsten Menschen hielt, dann von Gott mit einer Reihe von wissenderen Männern zusammengebracht wurde und zuletzt, als Höhepunkt, auf den Ḥaḍīr, den Gott Wissen von sich her gelehrt hat, traf. Im Folgenden ist der Bericht an den Koranversen XVIII, 60-82 orientiert, die weiter ausgeschmückt werden. Zu bemerken ist, dass die in den Texten 2 und 3 gegebene Tradition sich in ihrer Ausführlichkeit in keiner der kanonischen Ḥadīth-Sammlungen findet. Zur Begegnung Moses mit al-Ḥaḍīr im Ḥadīth vgl. z. B. al-Buḥārī (1981), Bd. 1, Teil 1, S. 26-27 u. S. 38-40, *Kitāb al-‘ilm*, *Bāb* 17 u. *Bāb* 45.

¹¹⁰Zur Mose-Ḥaḍīr-Geschichte als Theodizeelegende vgl. Franke (2000), S. 72-75.

zeigt sich in der innerislamischen Diskussion über die Mose-Ḥaḍir-Geschichte. So fassen die Gelehrten schon das Wesen des Ḥaḍir unterschiedlich. Es gab muslimische Autoren, die den Ḥaḍir als eine symbolische Figur verstanden,¹¹¹ was ihn als dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führer Moses charakterisieren würde. Unter den Autoren, die den Ḥaḍir als Menschen betrachteten, war umstritten, ob der Ḥaḍir als Prophet oder Nichtprophet zu identifizieren sei. Das Prophetentum des Ḥaḍir wurde unter anderem damit begründet, dass ein Nichtprophet niemals über mehr Wissen als ein Prophet verfügen könne. Andere Autoren – darunter viele Sufis – betonten die Zugehörigkeit des Ḥaḍir zu den Nichtpropheten. Sie betrachteten das Wissen des Ḥaḍir als dem prophetischen Offenbarungswissen innewohnenden Bestandteil, der nicht explizit werde. Das dem Ḥaḍir von Gott (*min ladunnā*) verliehene *ladunische* Wissen (*‘ilm ladunī*) gehe deshalb in Wahrheit niemals über das Wissen der Propheten hinaus.¹¹² Diese Auffassung wird auch in unseren Texten 2 und 3 deutlich. In Text 2, 10a.14-10b.7 heißt es dazu:¹¹³

*Schau auf unseren Herrn Mose, den Kalīm Allāh! Obwohl er ein Prophet und ein Gesandter, der Besitzer des Buches und des Gesetzes (šarī‘a) war! Wie sagte er zu unserem Herrn, dem Ḥaḍir, Heil über sie beide, (*Darf ich dir folgen, damit du mich etwas von dem rechten Weg lehrst, den du gelehrt worden bist*,) wo der sich doch unterhalb der Wegstation (maqām) Moses befand? (Nein!) Vielmehr kannte er (der Ḥaḍir) die verborgenen Dinge (muğaiyabāt), die sich unterhalb (dessen, was) Mose (an Offenbarungswissen besaß,) befinden. Das damit Gemeinte aber ist, dass es erlaubt ist, Wissen zu übernehmen, selbst von einem Mann, der sich unterhalb seiner (nämlich des Wissen Suchenden) Wegstation befindet, so wie es Mose mit dem Ḥaḍir, Heil über sie beide, geschehen ist.*

Ergänzend dazu wird in den Texten 2 und 3 dargestellt, inwiefern sich das Wissen Moses von dem des Ḥaḍir unterscheidet. Dabei ist es in Text 2, 15b.6-15b.9 der Ḥaḍir selbst, der Mose diesen Unterschied erklärt:¹¹⁴

¹¹¹Vgl. dazu Franke (2000), S. 214-217.

¹¹²Zur Diskussion um den Ḥaḍir vgl. Wensinck (*EI* ²), Bd. 4, Art. *al-Khaḍir*, S. 905a-905b; Franke (2000), S. 306-321; Nwyia (1970), S. 89-90.

¹¹³Text 3, 8b.11-9a.6 ist im Wortlaut nahezu gleich. Die Texte 1 und 4 enthalten die Passage nicht.

¹¹⁴Text 3, 12b.9-12b.11 ist fehlerhaft, vgl. dazu die folgende Anmerkungen. Die Texte 1 und 4 enthalten die Passage nicht.

Du (Mose) bist ein Wissender hinsichtlich deiner das geoffenbarte Gesetz betreffenden Wissenschaften (al-‘ulūm aš-šar‘īya),¹¹⁵ und ich stelle mich dir niemals entgegen. Ich aber bin ein Wissender hinsichtlich der Wissenschaften der dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Geheimnisse (‘ulūm al-asrār al-ma‘nawīya), und du stellst dich mir niemals entgegen.

Deutlich wird, dass der Ḥaḍīr als Besitzer der dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Geheimnisse, nämlich als Besitzer eines Wissens, das beispielhaft für das aus Enthüllungen resultierende Wissen der Gottesfreunde steht, in seinen Einzelhandlungen nicht auf die Kenntnis des göttlichen Gesetzes angewiesen ist. Er blickt hinter die Hülle des Diesseits, während Mose auf die Wahrnehmung der äußeren Hülle angewiesen bleibt. Das Wissen beider ist dabei Bestandteil des wahren Wissens.¹¹⁶ Dabei ist der Ḥaḍīr trotz seines Einblicks in die verborgenen Geheimnisse dem Propheten Mose unterlegen, womit sich indirekt zeigt, dass der Ḥaḍīr hier als menschlicher Nichtprophet eingeordnet wird. Der Ḥaḍīr erkennt nur ausgehend von der konkreten Situation, welche Handlungsweise in diesem Augenblick dem göttlichen Willen entspricht, ohne von diesem kontextbezogenen Wissen das dahinter stehende göttliche Gesetz ableiten zu können. Deshalb ist er permanent auf die dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Führung angewiesen.¹¹⁷ Mose hingegen verfügt über das göttliche Gesetz und kann sein Verhalten immer daran ausrichten. Deutlich wird jedoch auch, dass Mose zusätzlich zum Gesetzeswissen innere Führung benötigt, durch die er ununterbrochen an das Gesetz und seine Verpflichtung gegenüber Gott erinnert wird.

¹¹⁵In Text 3 werden Mose *die edlen, die göttliche Wahrheit betreffenden Wissenschaften* (al-‘ulūm aš-šarīfa al-ḥaqīqīya) zugeschrieben, wobei šarīfa (شریفة) aus dem ursprünglich zugrunde liegenden šar‘īya (شرعية) verschrieben worden sein dürfte. Das Attribut ḥaqīqīya ist wohl zu tilgen. Zumindest bei al-Huḡwīrī bildet, wie wir gesehen haben, ḥaqīqa das Gegenstück zu šarī‘a. Vgl. S. 97-98, Anm. 80 dieser Arbeit. Damit scheinen *die die göttliche Wahrheit betreffenden Wissenschaften* hier dem Ḥaḍīr zuzuordnen zu sein. Allerdings bleibt die Zuordnung schwierig. Denn das göttliche Gesetz ohne die göttliche Wahrheit ist undenkbar.

¹¹⁶Gril (1996), S. 87-91 zeigt, wie sich in der Mose-Ḥaḍīr-Legende das Dreierschema šarī‘a – ṭarīqa – ḥaqīqa widerspiegelt. Mose verfügt über das Gesetzeswissen (šarī‘a), der Ḥaḍīr lehrt ihn die göttliche Wahrheit (ḥaqīqa) der Dinge. Um zur Wahrheit zu gelangen, muss der Novize (Mose) dem Meister (al-Ḥaḍīr), den Weg zu Gott (ṭarīqa) beschreitend, bedingungslos folgen.

¹¹⁷Die Frage, ob der Nichtprophet wie der Ḥaḍīr, sich auf eine göttliche Weisung berufend, einen Menschen töten darf, ignorieren unsere Texte allerdings. Andere muslimische Gelehrte und Sufis haben diese Frage diskutiert, wobei die Tendenz oft dahin geht, dass solch ein Fall praktisch nicht denkbar sei. Vgl. dazu Franke (2000), S. 318-321.

Anhand der vorangegangenen Überlegungen wird deutlich, dass sich das Wissen der Propheten, das Wissen der nichtprophetischen Meister und das Wissen der anderen Nichtpropheten sowohl der Form der Wissensvermittlung als auch dem Inhalt nach unterscheidet. Das Gesetzeswissen der Propheten entspricht dabei zunächst inhaltlich dem Wissen, das sie – unter anderem in Form des Koran – an die Nichtpropheten weitergegeben haben. Dabei haben die Propheten den anderen Menschen aber immer das Offenbarungserlebnis voraus. Das ladunische Wissen hingegen kann durch göttliche Verleihung sowohl Propheten als auch den zu Gott hingezogenen nichtprophetischen Meistern zuteil werden. Sie sind damit den einfachen Gläubigen überlegen; einerseits aufgrund der Vermittlung dieses Wissens in Form von Enthüllungen, die für einfache Gläubige und Ungläubige unfassbar bleibt; andererseits hinsichtlich des Inhaltes dieses Wissens, nämlich dann, wenn dieses Wissen rational nicht erfasst werden kann.¹¹⁸

Dass letztlich die Arten des Wissens doch wieder verschmelzen, wird anhand der Mühe deutlich, die unser Autor hat, will er die Typen der von ihm eingeführten Führer voneinander abgrenzen. So unterscheidet er in seiner Schlussfolgerung nicht mehr nur den menschlichen sinnlich wahrnehmbaren Führer vom dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führer. Er ergänzt – offenbar ausgehend von der Beziehung des Propheten Muḥammad zum Engel Gabriel – die Engel als dritte Gruppe von Führern. Ob Engel neben der Vermittlung von Offenbarungswissen noch eine andere Führerfunktion übernehmen, und ob diese Nichtpropheten zuteil werden kann, bleibt offen. Schwierig erscheint auch die Einordnung des Koran als

¹¹⁸Die Unterscheidung des Wissens nach Inhalt und Form der Vermittlung findet sich in zahlreichen sufischen Texten. So unterscheidet Muḥammad al-Ġazzālī (gest. 505/1111) die Belehrung durch Gott von der Belehrung durch einen Menschen. Das auf göttlicher Belehrung beruhende Wissen unterscheidet er weiter in die den Propheten mitgeteilte Offenbarung (*waḥy*) und das Wissen, das auch Nichtpropheten durch Inspiration (*ilhām*) erhalten können. Als beispielhaft für dieses göttlich inspirierte Wissen gilt dabei wieder das ladunische Wissen des Ḥaḍīr. Vgl. dazu M. Smith (1938), S. 360-368. Eine vergleichbare Unterscheidung des durch göttliche Belehrung zustande gekommenen Wissens gibt auch as-Suhrawardī (1983), S. 98/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 103. Zum Themenkreis vgl. auch Franke (2000), S. 209-211. Bemerkenswert aufgrund der Terminologie ist für unseren Zusammenhang die Unterscheidung des Wissens bei Ibn al-ʿArabī. Er bezeichnet das von göttlicher Belehrung herrührende Wissen, nämlich sowohl das ladunische Wissen als auch das Offenbarungswissen der Propheten, als verliehenes Wissen (*ʿilm waḥbī*) und unterscheidet dieses vom auf menschlicher Belehrung beruhenden erworbenen Wissen (*ʿilm kasbī*), dem er auch das spekulative, auf kognitiven Vorgängen beruhende Wissen (*ʿilm naẓarī*) zuordnet. Vgl. Ibn al-ʿArabī (1972-1992), Bd. 4, S. 119-122 u. S. 162. Dazu auch Geoffroy (1995), S. 299-300; Franke (2000), S. 79 u. S. 198-200.

dem inneren Sinn nach wahrnehmbarer Führer. Sie wird nur möglich, wenn der Koran eine Wirkung entfaltet, die der des Lichtes des Glaubens (*nūr al-īmān*) und der göttlichen Gnadengaben (*minah min fadl allāh*) vergleichbar ist. Diese Wirkung muss wohl darin bestehen, dass der Geführte im Rahmen von Enthüllungen den nicht explizit werdenden Sinn der im Koran geoffenbarten Worte erfasst und so den nur dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren göttlichen Willen erkennt, wie er sich im Handeln des Ḥaḍīr manifestierte.

Deutlich wird, dass die Bedeutung des menschlichen Meisters für die ihm folgenden Gläubigen auf dem ladunischen Wissen des Meisters beruht. Dieses Wissen erlaubt es ihm, in jeder Situation zu dem Verhalten zu finden, das nicht "nur" dem göttlichen Gesetz, sondern auch dem göttlichen Willen gerecht wird. Entsprechend ist der Meister – und nach dem Tode des Propheten Muḥammad nur er – in der Lage, dem Gläubigen zu einer solchen Handlungsweise zu verhelfen.¹¹⁹

3.2 Die Erkennbarkeit der Gottesfreunde

3.2.1 Die Existenz von Gnadenwundern

Die Bedeutung des Gottesfreundes als Führer der einfachen Gläubigen wie der die Gottesfreundschaft anstrebenden Novizen hat unser Autor ausführlich dargelegt. Was bisher fehlt, ist die Beantwortung der Frage nach der Erkennbarkeit der Gottesfreunde im Diesseits. Als Antwort darauf führt unser Autor im zweiten Kapitel und dem sich anschließenden Nachwort seines Textes das sich am Gottesfreund zeigende Gnadenwunder (*karāma*, Pl. *karāmāt*) ein. Seine Argumentation beinhaltet dabei drei Aspekte. Er muss belegen, dass sich am Gottesfreund tatsächlich Gnadenwunder zeigen können. Denn Wundergaben hat er bisher nur in Form der den Propheten vorbehaltenen Prophetenwunder (*mu'ǧizāt*, Sg. *mu'ǧiza*) eingeführt.¹²⁰ Darüber hinaus muss er zeigen, dass sowohl der Gottesfreund als auch der einfache Gläubige das Gnadenwunder als solches identifizieren und daraus eindeutig auf die Gottesfreundschaft schließen können. Als dritten Punkt unter-

¹¹⁹Zu diesem Anspruch, den die Sufiorden vielfach bezogen auf ihren jeweiligen Ordensstifter betonen, dargestellt am Beispiel Abū l-Ḥasan aš-Šādīlīs (gest. 656/1285), des Stifters der Šādīlīya, vgl. Gril (1996b), S. 122-124.

¹²⁰Allerdings wird das Beispiel des über ladunisches Wissen verfügenden Ḥaḍīr, das unser Autor zuvor in anderem Zusammenhang angeführt hat, in der sufischen Literatur häufig als Beleg für die Möglichkeit der Gnadenwunder der nichtprophetischen Gottesfreunde angeführt. Vgl. dazu Gramlich (1987), S. 81; Franke (2000), S. 178-180.

sucht unser Autor die Bedeutung des Gnadenwunders, sowohl im Rahmen der dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führung für den Gottesfreund als auch im Rahmen der sinnlichen wahrnehmbaren Führung durch den Gottesfreund.

Eine Fülle von Belegen für Gnadenwunder, die Gott Nichtpropheten zukommen ließ, findet unser Autor im Koran und in der prophetischen Tradition. In seiner Darstellung folgt er nahezu wörtlich den Ausführungen al-Yāfi‘īs im Werk *Rauḍ ar-rayāḥīn fī ḥikāyāt aṣ-ṣāliḥīn* (*Die Gärten der duftenden Pflanzen: Die Erzählungen der Frommen*).¹²¹ So führt unser Autor in 25.9-25.13 die Koranverse III, 37 und XIX, 25 an. Dort wird berichtet, wie Gott Maria, der Mutter Jesu, auf wunderbare Weise Unterhalt bescherte und von einer – der Tradition nach vertrockneten – Palme Datteln herabfallen ließ.¹²² Er erwähnt in 25.14 das Beispiel *dessen mit den zwei Hörnern* (*Dū l-Qarnain*), der traditionell als Alexander der Große identifiziert wird, und dem Gott den Koranversen XVIII, 83-98 zufolge außergewöhnliche Macht verliehen hat.¹²³ Er verweist in 25.14-25.16 auf den in den Koranversen XVIII, 9-26 gegebenen Bericht der Leute der Höhle (*aṣḥāb al-kaḥf*), die Gott zu ihrem Schutz über mehrere Jahrhunderte in tiefen Schlaf versinken ließ, und zu denen der islamischen Tradition zufolge ein Hund gesprochen hat.¹²⁴ Und er führt in 25.16-25.18 das Beispiel Āṣaf b. Baraḥyās an, den die islamische Tradition als den in den Koranversen XXVII, 38-40 erwähnten Besitzer von Wissen aus der Schrift (**alladī ‘indahū ‘ilmun minā l-kitāb**) identifiziert, der Salomo in einem Augenblick den Thron der Königin von Saba (*Bilqīs*) brachte.¹²⁵ Mit den Worten *Und alle diese Erwähnten sind keine Propheten* schließt unser Autor seine Anführung koranischer Belege für die Möglichkeit des Erscheinens von Gnadenwundern an Nichtpropheten in 25.19 ab.¹²⁶

¹²¹Die Passage ist aus dem Kapitel *Fī ṭibāṭi karāmāti l-auliyā’* übernommen. Vgl. al-Yāfi‘ī (1883), S. 24-26. Die meisten der folgenden Wunderbeweise erwähnt auch al-Qušairī (1998), S. 431-438. Die Texte 2 und 3 haben die Passage nicht. Zu Text 4 vgl. die folgenden Anmerkungen.

¹²²Text 4, 16a.3-16a.8 im nahezu gleichen Wortlaut. Quellen und Besprechung zu beiden Wundern bei Gramlich (1987), S. 74-77, S. 80 u. S. 103.

¹²³Text 4, 16a.8-16a.9 im gleichen Wortlaut. Quellen zum Wunder bei Gramlich (1987), S. 81.

¹²⁴Text 4, 16a.9-16a.11 im gleichen Wortlaut. Quellen und Besprechung dieses Wunderberichtes, der auf der christlichen Siebenschläferlegende beruht, bei Gramlich (1987), S. 77-78 u. S. 103-104. Zur Legende des sprechenden Hundes vgl. Gramlich (1987), S. 378. Als Höhle der Siebenschläfer wird im Volksglauben eine Grotte im Qāsiyūn-Berg bei Damaskus identifiziert. Dazu und auch zur Legende vgl. Kriss & Kriss-Heinrich (1960), S. 215-217.

¹²⁵Text 4, 16a.11-16a.14 im nahezu gleichen Wortlaut. Ausführliche Besprechung und zahlreiche Quellen bei Gramlich (1987), S. 78-80. Dazu auch Gril (2000), S. 240.

¹²⁶So auch Text 4, 16a.15.

Aus der prophetischen Tradition führt unser Autor in 25.19-25.21 das Beispiel des Mönchs Ġuraig an, zu dem ein Säugling gesprochen hat.¹²⁷ In 25.21-26.1 bringt er das Beispiel der drei Gläubigen in der Grotte (*aṣḥāb al-ġār*), deren Gebete um Befreiung Gott auf wunderbare Weise erhörte.¹²⁸ Der Autor erwähnt in 26.1-26.5 die Tradition, in der Muḥammad von einer sprechenden Kuh berichtet;¹²⁹ er nennt in 27.7-27.8 die Überlieferung, derzufolge ein Mann eine Stimme aus einer Wolke vernahm;¹³⁰ und er zitiert in 30.3-30.4 folgendes Prophetenwort:¹³¹

(Es gibt) gar manchen mit ungepflegtem Haar, der an den Türen weggestoßen wird. Würde er Gott beschwören, so würde der ihn (nämlich den Schwur) erfüllen.

Zuletzt führt unser Autor als Belege für die Möglichkeit des sich an Nichtpropheten zeigenden Gnadenwunders Wunderberichte über die Gefährten des Propheten Muḥammad an. In 26.5-26.11 berichtet er vom Speisenwunder des ersten rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr (gest. 13/634).¹³² Der zweite Kalif, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (gest. 23/644), findet in 26.13-26.15 Erwähnung mit der bekannten Tradition, derzufolge er von der Kanzel in Medina aus seinen Heerführer Sāriya b. Zunaim ad-Du’ilī (gest. 30/650) durch den Schrei *Sāriya! Der Berg, der Berg!* vor feindlichen Truppen im fernen Nihāwand warnte.¹³³ Zudem bringt unser Autor

¹²⁷Text 4, 16a.15-16a.17 im gleichen Wortlaut. Al-Quṣairī (1998), S. 434-435 gibt dieses Ḥadīth ausführlich; dt. Übers. mit zahlreichen Quellen bei Gramlich (1989), S. 487-488. Besprechung dieses Berichtes im Sinne eines Gnadenwunders bei Gramlich (1987), S. 83-84.

¹²⁸Text 4, 16a.17-16a.19 im nahezu gleichen Wortlaut. Al-Quṣairī (1998), S. 436-437 gibt dieses Ḥadīth ausführlicher als unsere Texte. Besprechung und weitere Quellen zu diesem Wunder bei Gramlich (1987), S. 81-83.

¹²⁹Text 4, 16a.19-16b.4 im nahezu gleichen Wortlaut. Besprechung und Quellen zum Wunder bei Gramlich (1987), S. 85.

¹³⁰Text 4, 17a.15-17a.16 im gleichen Wortlaut. Al-Quṣairī (1998), S. 438 gibt den Wunderbericht ausführlich. Besprechung und Quellen zum Wunder bei Gramlich (1987), S. 85-86.

¹³¹Text 4, 19a.16-19a.18 im nahezu gleichen Wortlaut. Zu dieser prophetischen Tradition vgl. al-Yāfi‘ī (1883), S. 7, S. 17 u. S. 26. Al-Quṣairī (1998), S. 437 hat eine Variante dieses vielfach von Sufis in abgewandelter Form zitierten Prophetenausspruchs. Diskussion des Prophetenwortes im Sinne eines Beleges dafür, dass Gott für den Gottesfreund alles tut, was dieser wünscht, bei Gramlich (1987), S. 84-85.

¹³²Text 4, 16b.4-16b.11 im gleichen Wortlaut. Nicht bei al-Quṣairī. Zum Wunderbericht vgl. neben al-Yāfi‘ī auch as-Subkī (1323h.), Bd. 2, S. 65. Besprechung und weitere Quellen zum Wunder bei Gramlich (1987), S. 86.

¹³³Erwähnt auch bei al-Quṣairī (1998), S. 432-433/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 483-484. Vgl. dazu auch as-Subkī (1323h.), Bd. 2, S. 65-66.

in 26.11-26.13 einen Ausspruch Muḥammads, in dem dieser ‘Umar als *übersinnlich Angesprochenen* (*muḥaddat*) bezeichnet.¹³⁴ In 27.4-27.7 führt unser Autor die in unterschiedlichen Varianten überlieferte Tradition an, derzufolge den Prophetengefährten Abū Yaḥyā Usaid b. Ḥudair (gest. 20/640-641 o. 21/641-642) und ‘Abbād b. Biṣr b. Waḡṣ al-Ḥazraḡī (gest. 12/633) eines nachts zwei wunderbare Lichter den Weg wiesen.¹³⁵ Zwei einander ähnliche Wunder finden sich in 26.15-26.21. Darin erhört Gott die Gebete von Sa’d b. Abī Waqqāṣ b. Mālik al-Quraṣī (gest. zwischen 50/670 u. 58/677-678) und Sa’īd b. Zaid b. ‘Amr b. Nufail b. ‘Abd al-‘Uzzā al-‘Adawī (gest. 51/671) und bestraft Lügner, die die beiden Prophetengefährten verleumdet haben.¹³⁶ Zuletzt nennt unser Autor in 26.21-27.4 das Beispiel Ḥubaib al-Anṣārīs (gest. 3h. o. 4h.), der von Gott auf wunderbare Weise mit frischen Weintrauben versorgt wurde.¹³⁷

Neben diesen Beispielen bringt unser Autor in 14.1-14.7 einen Verstandesbeweis für die Existenz von Gnadenwundern, den er von al-Quṣairī übernommen hat.¹³⁸

Es gibt keinen Zweifel, dass es möglich ist, dass sich Gnadenwunder an den (Gottes)freunden zeigen. Der Hinweis auf seine (des Gnadenwunders) Möglichkeit besteht darin, dass es eine Sache ist, die man sich vorstellen kann und deren Auftreten im Geiste vonstatten geht

¹³⁴Text 4, 16b.11-16b.17 hat beide Traditionen im nahezu gleichen Wortlaut. Besprechung beider Traditionen mit zahlreichen Quellen bei Gramlich (1987), S. 87-89.

¹³⁵Text 4, 17a.11-17a.15 im fast gleichen Wortlaut. Besprechung bei Gramlich (1987), S. 92-93.

¹³⁶Text 4, 16b.17-17a.5 im gleichen Wortlaut. Sa’d war einer von den zehn Prophetengefährten, denen Muḥammad schon zu Lebzeiten das Paradies versprach. Zur Person vgl. Hawting (*EI* ²), Art. *Sa’d b. Abī Waḡṣ*, Bd. 8, S. 696a-697b. Zum hier für Sa’d erwähnten Ḥadīṭ vgl. al-Buḥārī (1981), Bd. 1, Teil 1, S. 183-184, *Kitāb al-aḍān*, *Bāb* 94. Zitiert als Beleg für Gnadenwunder auch bei as-Subkī (1323h.), Bd. 2, S. 70-71. Auch Sa’īd war einer der Zehn, denen Muḥammad das Paradies versprach. Vgl. dazu und zum hier angeführten Ḥadīṭ al-Iṣbahānī (1932-1938), Bd. 1, Teil 1, S. 95-96; zum Ḥadīṭ ferner Muslim (2000), Bd. 2, S. 687, *Kitāb al-musāqāt*, *Bāb* 30, Nr. 4218. Zur Person vgl. Wensinck (*EI* ²), Art. *Sa’īd b. Zayd*, Bd. 8, S. 857a-857b.

¹³⁷Text 4, 17a.6-17a.11 im nahezu gleichen Wortlaut. Zur Person vgl. Wensinck (*EI* ²), Art. *Khubbayb*, Bd. 4, S. 40b-41a. Dort auch Besprechung der in verschiedenen Varianten überlieferten Tradition und ihrer Hintergründe. Zur Tradition selbst vgl. al-Buḥārī (1981), Bd. 2, Teil 4, S. 28-30, *Kitāb al-ḡihād*, *Bāb* 169; ders. Bd. 3, Teil 5, S. 11-13, *Kitāb al-maḡāzī*, *Bāb* 10. Zur Tradition vgl. auch al-Iṣbahānī (1932-1938), Bd. 1, Teil 1, S. 112-113.

¹³⁸Die Passage findet sich fast wörtlich in *Ar-risāla fī ‘ilm at-taṣawwuf*, im Kapitel *Bāb karāmāt al-auliyyā’*. Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 429/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 480. Text 4, 8a.18-8b.5 im fast gleichen Wortlaut. Die Texte 2 u. 3 haben die Passage nicht. Zu den von verschiedenen Sufis entwickelten Verstandesbeweisen für die Möglichkeit von Gnadenwundern vgl. Gramlich (1987), S. 94-110.

(sic!),¹³⁹ wobei ihr Eintreten nicht zur Aufhebung einer der Grundregeln führt. So ist es notwendig, ihm (Gott), gepriesen sei er und er ist erhaben, die Macht zuzuschreiben, es herbeizuführen. Wenn es notwendigerweise in Gottes, er ist erhaben, Macht ist, so verhindert nichts die Möglichkeit seines Eintretens. Dass sich Gnadenwunder zeigen, ist ein Zeichen der Aufrichtigkeit dessen, an dem es sich in seinen spirituellen Zuständen zeigt. Wenn aber einer nicht aufrichtig ist, so ist es unmöglich, dass sich dergleichen an ihm zeigt.

Al-Quṣairī folgend argumentiert unser Autor mit der Allmacht (*qudra*) Gottes, aufgrund derer Gott Gnadenwunder wirken können muss. Bemerkenswert ist, dass der Autor – oder die Schreiber der Texte 1 und 4 – die Argumentation al-Quṣairīs fehlerhaft wiedergeben. Nicht die Gnadenwunder selbst gehen ja – wie in den Manuskripten fehlerhaft dargestellt wird – im Geiste vonstatten. Vielmehr ist das Vonstattengehen der Gnadenwunder – wie al-Quṣairī ausführt – aufgrund rationaler Überlegungen ausgehend vom Koran und Prophetenwort denkbar, weil diese Möglichkeit in keiner der beiden Quellen ausgeschlossen wird.¹⁴⁰ Den Beleg für seine Behauptung, das Gnadenwunder sei Zeichen der Aufrichtigkeit des Wunderträgers, bleibt unser Autor schuldig. Er setzt wohl voraus, dass Gott niemals einen unaufrichtigen Menschen mit einem Gnadenwunder auszeichnen würde.¹⁴¹

3.2.2 Die Erkennbarkeit der Gnadenwunder

Mit der Frage, ob sowohl der Gottesfreund als auch die einfachen Gläubigen das Gnadenwunder als solches erkennen können, ist die Erkennbarkeit eines Menschen in seiner Eigenschaft als Gottesfreund verknüpft. Verbunden mit der Erkennbarkeit des Gottesfreundes ist darüber hinaus die Einordnung seiner Handlungsweise. Diese ist einerseits am sündlosen Handeln der Propheten und andererseits

¹³⁹Text 1, 14.2-14.3: ... *annahu amrun mauhūmun wa-ḥudūtuhu fī l-‘aqli*. Hier haben wir wieder eine Abweichung von der entsprechenden Aussage al-Quṣairīs: ... *annahu amrun mauhūmun ḥudūtuhu fī l-‘aqli* (... dass es eine Sache ist, deren Auftreten man sich im Geiste (nämlich verstandesmäßig) vorstellen kann). Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 429/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 480. Text 4, 8a.19 hat den gleichen Fehler wie Text 1.

¹⁴⁰Vegleichbarer Beweis bei al-Huḡwīrī. Vgl. dazu Nicholson (1976), S. 218-219.

¹⁴¹Al-Quṣairī führt den Beweis. Er basiert auf der Voraussetzung, dass Gott den Gottesfreund irgendwie – nämlich durch das Gnadenwunder – von unaufrichtigen Menschen unterscheidbar machen muss. Er setzt also voraus, dass der Gottesfreund anhand von Gnadenwundern identifiziert werden kann, um zu beweisen, dass das Gnadenwunder sich ausschließlich an Gottesfreunden zeigt. Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 429/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 480.

am mehr oder weniger sündhaften Handeln der Nichtpropheten zu messen. Erste Erläuterungen dazu liefert unser Autor in 12.17-13.16, wobei er wieder fast wörtlich einer Darstellung al-Quṣairīs folgt:¹⁴²

Es gehört zur Voraussetzung des (Gottes)freundes, dass er bewahrt (maḥfūz) ist, wie es zur Voraussetzung des Propheten gehört, dass er sündlos (ma‘ṣūm) ist.¹⁴³ Aber sie (die Gelehrten) sind verschiedener Meinung darüber, ob es möglich ist, dass der (Gottes)freund weiß, dass er ein (Gottes)freund ist, oder nicht.

Und einige Leute sagen: Jenes ist nicht möglich. Sie sagen: Der (Gottes)freund nimmt sich selbst mit dem Auge der Geringschätzung wahr. Wenn sich an ihm etwas von den Gnadenwundern (karāmāt) zeigt, fürchtet er, dass es eine List sei, und ist erfüllt von der Furcht. In dessen fürchtet er, von dort, wo er sich gerade befindet, zu fallen, und dass sein Ende (‘āqiba) der Gegensatz zu seinem gegenwärtigen Zustand sein könnte. Jene machen zur Voraussetzung der Gottesfreundschaft die Sicherheit hinsichtlich des Endes (wafā’ al-ma’āl), wobei zu diesem Thema viele Berichte erschienen sind. Wenn wir uns mit ihrer Anführung beschäftigen würden, würde (uns) das Beabsichtigte, nämlich eine Zusammenfassung zu geben, entgleiten.

Unter ihnen (den Gelehrten) gibt es aber (auch) solche, die sagen: Es ist möglich, dass der (Gottes)freund weiß, dass er ein (Gottes)freund ist, und die Sicherheit hinsichtlich des Endes gehört nicht zur Verwirklichung der Gottesfreundschaft in der Gegenwart (fī l-ḥāl).

Ferner (ist es so): Wenn jenes auch zu ihrer Voraussetzung gehört, so ist es möglich, dass dieser (Gottes)freund mit einem Gnadenwunder ausgezeichnet ist, das darin besteht, dass der Wahrhaftige ihn erkennen lassen hat, dass sein Ende sicher (ma’mūn) ist. Denn die Lehre von der Möglichkeit der Gnadenwunder ist notwendig.

Mit ihm (dem Gottesfreund) ist es so: Wenn die Furcht vor dem Ende ihn verlässt (fāraqa) (sic!), dann ist das, was er gegenwärtig (fī l-ḥāl)

¹⁴²Die Passage findet sich in al-Quṣairīs *Ar-risāla fī ‘ilm at-taṣawwuf* im Kapitel *Bāb al-walāya*. Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 334-335/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 358-360. Text 4, 7b.4-8a.10 im fast gleichen Wortlaut. Text 2, 20a.4-20a.5 und Text 3, 16a.10-16b.1 enthalten von diesem Abschnitt nur den ersten Teil, in dem die Frage der Sündlosigkeit erörtert wird. Vgl. dazu auch die folgenden Anmerkungen zur Übersetzung.

¹⁴³Text 3, 16a.10-11 ist fehlerhaft: *Wa-min šarṭi l-walāyi an yakūna ma‘ṣūman*.

an Ehrfurcht, Lobpreisung und Verehrung (gegenüber Gott) besitzt, sehr heftig und vollkommener.¹⁴⁴ Und wahrlich, (schon) das Wenige an Lobpreisung und Verehrung ist heftiger für die Herzen als viel Furcht. Und (das ist) wie das Ende (ma'āl) von Zehnen von seinen (des Propheten) Gefährten im Paradies. Denn die Zehn glaubten ganz gewiss dem Gesandten und erkannten (folglich) die Unversehrtheit ihres Endes (salāmat 'āqibatihim). Dann hat dieses ihren Zustand (ḥāl) (also) nicht geschmälert.¹⁴⁵

Da zur Voraussetzung der richtigen Erkenntnis des Prophetentums (nubūwa) das Verstehen der göttlichen Verordnung (ḥadd) des Prophetenwunders (mu'ǧiza) gehört, und in seine Gesamtheit (nämlich in die Gesamtheit dieses Verstehens) auch das Wissen ('ilm) von der wirklichen Eigenart (ḥaqīqa) des Gnadenwunders einbezogen ist, ist es so: Wenn er (der Gottesfreund) die Gnadenwunder sieht, während sie sich an ihm zeigen, ist es ihm unmöglich, nicht zwischen ihnen und anderem als ihnen zu unterscheiden. Wenn er etwas von jenem sieht, weiß er sofort (fī l-ḥāl), dass er auf dem Wahrhaften (Weg) ist.¹⁴⁶

Ferner ist es also möglich, dass er erkennt, dass er am Ende in diesem Zustand verbleibt, wobei die Gelegenheit zu dieser Erkenntnis ein Gnadenwunder für ihn ist. Und die Lehre von den Gnadenwundern der Gottesfreunde ist richtig, wenn Gott, er ist erhaben, will.

¹⁴⁴Text 1, 13.7-13.8: *In fāraqahu (فارقه) ḥaufu l-'āqibati fa-mā huwa 'alaihi mina l-ḥaibati wa-t-ta'ẓīmi wa-l-iǧlālī fī l-ḥālī ašaddu wa-atammu.* Der Text weicht hier von der Vorlage al-Quṣairī ab: *In qārafahu (قارفه) ḥaufu l-'āqibati fa-mā huwa 'alaihi mina l-ḥaibati wa-t-ta'ẓīmi wa-l-iǧlālī fī l-ḥālī atammu wa-ašaddu.* (Wenn die Furcht vor dem Ende ihn befällt (!), dann ist das, was er gegenwärtig an Ehrfurcht, Lobpreisung und Verehrung (gegenüber Gott) besitzt, vollkommener und sehr heftig.) Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 335/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 359. Text 4, 7b.18-7b.19 hat den gleichen Fehler wie Text 1.

¹⁴⁵Der Verweis auf diese prophetische Tradition, derzufolge zehn Prophetengefährten schon zu Lebzeiten erfuhren, dass sie dereinst in das Paradies eingehen, ist bei al-Quṣairī sprachlich klarer formuliert: *Wa-lammā qāla ṣallā llāhu 'alaihi wa-sallama: "ašaratun fī l-ǧannati min aṣḥābi"*. Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 335/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 359. Quellen zum Ḥadīth und zur namentlichen Identifizierung der zehn Gefährten hat Gramlich (1989), S. 202. Vgl. ferner Wensinck (*EI* ²), Art. *Al-'ashara al-mubāshara*. Bd. 1, S. 693a.

¹⁴⁶Text 1, 13.13-13.14: *Fa-idā ra'ā šai'an min dālīka 'alima fī l-ḥālī annahu 'alā l-ḥaqq.* Diese Aussage weicht mit inhaltlichen Auswirkungen von der Textvorlage al-Quṣairī ab: *Fa-idā ra'ā šai'an min dālīka 'alima annahu fī l-ḥālī 'alā l-ḥaqq.* (Wenn er etwas von jenem sieht, weiß er, dass er gegenwärtig (!) auf dem Wahrhaften (Weg) ist.) Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 335/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 360. Text 4, 8a.7-8a.8 hat den gleichen Fehler wie Text 1.

Unser Autor weist hier mehrere Argumente der Zweifler zurück, die behaupten, dass der Gottesfreund sein Gnadenwunder nicht als solches erkenne. So kann der Gottesfreund unserem Autor zufolge das Gnadenwunder keinesfalls mit einem Prophetenwunder und sich selbst nie mit einem Propheten verwechseln. Denn der Gottesfreund weiß um die Merkmale des Prophetenwunders, das aus Sicht unseres Autors sicher als solches erkennbar sein muss. Entsprechend muss auch das Gnadenwunder vom Prophetenwunder unterscheidbar sein.¹⁴⁷

Als Beweis gegen alle weiteren Einwände beruft unser Autor sich auf eine prophetische Tradition: Gott hat zehn Prophetengefährten zu Lebzeiten wissen lassen, dass sie dereinst in das Paradies eingehen. Mit dieser Überlieferung widerlegt unser Autor die Behauptung, das Wissen um die eigene Gottesfreundschaft – hier verbunden mit der Erkenntnis der eigenen Zugehörigkeit zu den Leuten des Paradieses – führe beim Gottesfreund zur Selbstherrlichkeit, zum sündhaften Handeln und letzten Endes zum Verlust der Gottesfreundschaft.¹⁴⁸ Denn die Tradition zeigt, dass das Wissen der zehn Prophetengefährten um die Sicherheit ihres Endes (*wafā' al-ma'al/wafā' fil-ma'al*) ihren Zustand nicht geschmälert hat. In die gleiche Richtung weist die Erläuterung unseres Autors zu den Vorgängen im Inneren des Gottesfreundes, *wenn die Furcht vor dem Ende ihn verlässt (fāraqa)*. An Stelle der Furcht treten dann die Zerknirschung, die der Gottesfreund aufgrund seines hohen Maßes an Ehrfurcht (*haiba*), Lobpreisung (*ta'zīm*) und Verehrung (*iḡlāl*) für Gott erfährt. Eine Schmälerung seines Zustandes und der Verlust der Gottesfreundschaft sind deshalb nicht zu erwarten.

Tatsächlich wird an dieser Stelle unseres Textes die Argumentation al-Quṣairī jedoch verdreht. Denn im Original seines "Sendschreibens" diskutiert al-Quṣairī, was geschieht, *wenn die Furcht vor dem Ende ihn befällt (qārafa)*.¹⁴⁹ Al-Quṣairī spielt demnach nicht auf die Folgen der Selbsterkenntnis der Gottesfreunde an. Er untersucht vielmehr die Frage, ob der Gottesfreund nicht Gefahr läuft, das Gna-

¹⁴⁷Zum Prophetenwunder vgl. S. 72-75 dieser Arbeit.

¹⁴⁸Dieses Argument der Gegner von der Lehre der Selbsterkenntnis der Gottesfreunde wird in unserem Text nur angedeutet. Ausführlicher findet es sich bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Das Sicherheitsgefühl zieht das Ende der Dienstbarkeit nach sich, die Absage an Dienst und Dienstbarkeit aber führt zur Feindschaft; und das Sicherheitsgefühl zieht nach sich, dass man die Furcht aufgibt*. Vgl. ar-Rāzī (1985), Bd. 11, Teil 21, S. 97 (Kommentar zu den Koranversen XVIII, 9-12). Dt. Übers. übernommen von Gramlich (1979), S. 150. Das gleiche Argument zitieren auch al-Kalābādī und al-Huḡwīrī. Vgl. Arberry (1966b), S. 66-67; Nicholson (1976), S. 214; Mortazavi (1988), S. 254.

¹⁴⁹Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 335. Dazu auch S. 117, Anm. 144 zur Übers. dieser Arbeit.

denwunder fälschlicherweise für eine List zu halten, mit der Gott ihn zur Selbstherrlichkeit verleiten will. Diese Gefahr weist al-Qušairī zurück, indem er auf die Ehrfurcht des Gottesfreundes vor Gott und seine Verehrung für Gott verweist. Denn diese fallen beim Gottesfreund stärker ins Gewicht als die Furcht, Opfer einer List Gottes zu werden und das Paradies zu verwirken.¹⁵⁰ Dieser Aspekt der Argumentation al-Qušairīs ist in unserem Text verloren gegangen. Seine weiteren Argumente gegen eine Verwechslung des Gnadenwunders mit einer List Gottes gibt unser Autor jedoch korrekt wieder. Der Hinweis darauf, dass die zehn Gefährten daran glaubten, dass ihr Ende tatsächlich sicher sei, macht deutlich, dass sie nicht fürchteten, durch diese Information von Gott in die Irre geführt zu werden. Dabei zeigt sich am Ende des Abschnittes, dass unser Autor das Wissen eines Nichtpropheten um die Sicherheit seines Endes als Gnadenwunder betrachtet. Auf den zu erwartenden Einwand eines Zweiflers, der das Beispiel der zehn Prophetengefährten nicht als deren Gnadenwunder, sondern als Prophetenwunder für Muḥammad betrachten könnte, ist unser Autor dabei vorbereitet. Er verweist darauf, dass dem allmächtigen Gott zugebilligt werden muss, im Rahmen eines Gnadenwunders auch über die Sicherheit des Endes eines Nichtpropheten Auskunft zu geben. Damit hat unser Autor zudem die Behauptung widerlegt, der Gottesfreund könne sich nicht erkennen, weil Nichtpropheten zu Lebzeiten niemals wüssten, dass sie am jüngsten Tag ins Paradies eingehen.¹⁵¹

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Zugehörigkeit der Gottesfreunde zu den Leuten des Paradieses erläutert unser Autor auch die Handlungsweise der wissenden Meister näher. Seine Antwort darauf, wie das Handeln des Gottesfreundes vom sündlosen Handeln des Propheten einerseits und vom mehr oder weniger sündhaften Handeln der Nichtpropheten andererseits abzugrenzen ist, bleibt allerdings notgedrungen ambivalent. Sündlosigkeit kann er den Gottesfreunden nicht zugestehen, da diese als göttliche Verleihung die Auszeichnung der Propheten vor den Nichtpropheten darstellt und als menschlicher Erwerb zugleich die Auszeichnung der Propheten vor anderen Nichtpropheten rechtfertigt. Ein zum Teil durch

¹⁵⁰Zur Argumentation al-Qušairīs in diesem Abschnitt vgl. auch Hartmann (1914), S. 167-169. Dass al-Qušairī tatsächlich die Möglichkeit in Betracht zieht, dass der Gottesfreund die Furcht vor seinem Ende ganz und gar verlieren kann, zeigt sich an anderer Stelle seines Werkes. Vgl. al-Qušairī (1998), S. 434/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 486.

¹⁵¹Die Argumentation der Gegner in diesem Punkt wird im Rahmen unseres Textes nicht näher ausgeführt, wurde jedoch von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī zusammengestellt. Vgl. dazu ar-Rāzī (1985), Bd. 11, Teil 21, S. 97-98 (Kommentar zu den Koranversen XVIII, 9-12)/dt. Übers. Gramlich (1979), S. 151.

Sünden geprägtes Verhalten der Gottesfreunde ist jedoch mit ihrer Führerfunktion unvereinbar. Deshalb erklärt unser Autor, dass der Gottesfreund durch Gott bewahrt (*mahfūz*) ist, wobei schon an anderer Stelle unseres Textes die Bewahrung durch Gott mit dem ununterbrochenen Gehorsam des Gottesfreundes erläutert wurde.¹⁵² Einschränkend stellt unser Autor jedoch heraus, dass die Bewahrung nicht notwendigerweise mit der Sündlosigkeit des Gottesfreundes einhergeht.

Um dennoch den Führungsanspruch der Gottesfreunde zu retten, verlagert unser Autor den Schwerpunkt seiner Diskussion weg von der bisher in allen Überlegungen betrachteten Gesamthandlungsweise eines Menschen, deren Beurteilung durch Gott sich in der Handlung widerspiegelt, über der der Mensch stirbt. Stattdessen konzentriert er sich nun auf die gegenwärtige Handlungsweise des Gottesfreundes. Deutlich wird das anhand der Erklärung, dass *die Sicherheit hinsichtlich des Endes* (*wafā' fī l-ma'āl*) nicht zur Verwirklichung der Gottesfreundschaft in der Gegenwart (*fī l-ḥāl*) gehört. Die Bewahrung (*ḥifz*), die Gott dem Gottesfreund ununterbrochen angedeihen lässt, erstreckt sich damit paradoxerweise nicht zwangsläufig über das gesamte Leben. Sie gilt unter Umständen nur für einen bestimmten Zeitraum, in dem die einfachen Gläubigen dem Gottesfreund dennoch unbekümmert folgen können. Für diesen Kunstgriff zahlt unser Autor allerdings einen hohen Preis. Denn Ergebnis der Argumentation ist nicht nur, dass die Selbsterkenntnis des Gottesfreundes nicht notwendigerweise an die Erkenntnis der eigenen Zugehörigkeit zu den Leuten des Paradieses geknüpft ist. Ergebnis ist auch, dass – zumindest theoretisch – ein Gottesfreund tatsächlich zu den Leuten der Hölle gehört.¹⁵³

In dem Moment, in dem sich an einem Menschen Gnadenwunder zeigen, ist dessen Gottesfreundschaft also sicher gestellt. Dieses Wissen ist auch für die einfachen

¹⁵²Vgl. dazu S. 83-86 dieser Arbeit. In vergleichbarer Weise führt al-Quṣairī noch an anderer Stelle seines Werkes aus, dass die Bewahrung (*ḥifz*) der Gottesfreunde durch Gott darin besteht, dass Gott ihnen Erfolg (*taufīq*) gewährt, der die Fähigkeit zum Gehorsam (*qudrat aṭ-ṭā'a*) ist, und sie vor Misserfolg (*ḥidḥān*) bewahrt, der in der Fähigkeit zum Ungehorsam (*qudrat al-ʿiṣyān*) besteht. Vgl. dazu al-Quṣairī (1998), S. 432/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 484.

¹⁵³Bemerkenswerterweise wurde dieser Gedankengang al-Quṣairīs in unseren Texten 1 und 4 nicht bis zum Ende nachvollzogen. Denn jene Lösung der gegenwärtigen Gottesfreundschaft eines Menschen von seiner Zugehörigkeit zu den Leuten des Paradieses bringt al-Quṣairī noch einmal, indem er schlussfolgert: *Wenn er (der Gottesfreund) etwas von jenem (den Gnadenwundern) sieht, weiß er, dass er gegenwärtig (fī l-ḥāl) auf dem Wahrhaften (Weg) ist.* Diese erneute Betonung der Gegenwartsbezogenheit der Gottesfreundschaft geht jedoch in unserem Text verloren. Denn hier heißt es: *Wenn er etwas von jenem sieht, weiß er sofort (fī l-ḥāl), dass er auf dem Wahrhaften (Weg) ist.* Vgl. dazu auch S. 117 dieser Arbeit, Anm. 146 zur Übers.

Gläubigen wichtig. Denn sie können ebenfalls anhand des Gnadenwunders den wissenden Meister identifizieren. In 24.18-25.7 erläutert unser Autor, nun wieder al-Yāfi‘ī folgend, dass neben dem Gottesfreund auch andere Menschen niemals Gefahr laufen, das Gnadenwunder mit einem Prophetenwunder zu verwechseln.¹⁵⁴

Die richtige Lehre nach Meinung der Allgemeinheit der die Wahrheit ermittelnden (muḥaqqiqūna) Imame, nämlich all der maßgebenden Leute, besagt, dass alles, was den Propheten an Prophetenwundern möglich ist, den Gottesfreunden ebenso an Gnadenwundern möglich ist – aber unter der Bedingung, dass die Herausforderung (taḥaddin) fehlt. Der Koran (als Beispiel eines Wunders, das nur dem Propheten zuteil wurde) widerlegt jenes nicht, weil für ihn (als Prophetenwunder) die Herausforderung notwendig ist. Die Lehre dessen, der sagt: Wahrlich, jenes (nämlich die Annahme, dass Gnadenwunder und Prophetenwunder der Erscheinungsart nach gleich sein können) führt zur Verwirrung zwischen den Gnadenwundern und den Prophetenwundern, bewahrheitet sich nicht. Denn beim Prophetenwunder ist es so: Es obliegt dem Propheten, Heil über ihn, damit herauszufordern (yataḥaddā bi-hā) und es zu zeigen (wa-yuḏhiruhā); während es beim Gnadenwunder so ist: Es obliegt dem Gottesfreund, es zu verbergen (yuḥfiḥā) und zu verschleiern (yastiruhā) – es sei denn, im Falle einer Notwendigkeit (ḍarūra), einer Erlaubnis (idn) (Gottes) oder eines (den Gottesfreund) überwältigenden spirituellen Zustandes (ḥāl ḡālib) – ich sage: unsere edlen Meister (der Sa’dīya), möge Gott durch sie den Menschen nützen, gehören zum ersten und dritten (Fall)¹⁵⁵ – oder zum Zwecke der Stärkung (taqwiya) eines Novizen. Wie ja überliefert wurde, dass einer der Herren Honig aus der Luft schöpfte und einem seiner Armen (faqīr)¹⁵⁶ zu essen gab, und dass ein weiterer einen anderen als sich selbst die Ka’ba mit eigenen Augen hat sehen lassen. Al-Yāfi‘ī sagte: “Ich sah einen von denen, die jenes mit eigenen Augen beobachtet hatten, und zwar einen von den gottesfürchtigen, vertrauenswürdigen Gewährsmännern und Erkennenden (ahl al-‘irfān) unter den Gelehrten.”

¹⁵⁴Text 4, 15b.8-16a.2 im nahezu gleichen Wortlaut. Die Texte 2 und 3 enthalten auch diese Passage nicht. Zur Textpassage vgl. al-Yāfi‘ī (1883), S. 24.

¹⁵⁵Diese Anmerkung hat al-Yāfi‘ī nicht. Sie wurde von unserem Autor eingefügt.

¹⁵⁶Zum Terminus *faqīr* im Sinne des Sufis vgl. S. 27 dieser Arbeit.

Die Argumentation unseres Autors basiert erneut darauf, dass der Gottesfreund sich nie für einen Propheten und sein Gnadenwunder nie für ein Prophetenwunder halten wird. Unser Autor führt an, dass das Prophetenwunder immer damit verbunden ist, dass der Prophet die Nichtpropheten herausfordert, ein gleiches Wunder beizubringen. Da Gott nicht zulässt, dass das gelingt, vermag kein Mensch den Anspruch des Propheten auf das Prophetentum zu widerlegen.¹⁵⁷ Dass Gott dem Gottesfreund ein dem Prophetenwunder vergleichbares Gnadenwunder, ja selbst einen dem Koran vergleichbaren Text verleihen kann, ist – zumindest theoretisch – dennoch möglich. Denn der Gottesfreund würde aufgrund seiner Aufrichtigkeit niemals Anspruch auf das Prophetentum erheben. Tatsächlich würde er sein Wunder nicht einmal grundlos öffentlich zeigen.¹⁵⁸ An anderer Stelle seines Textes, in 28.16-28.19 erläutert unser Autor – weiterhin al-Yāfi‘ī folgend – zudem, dass falschen Anspruch auf das Prophetenwunder nur solche Menschen erheben, deren wunderbare Fähigkeiten auf verbotener Magie (*sihr*) beruhen. Diese Ungläubigen (*kuffār*, Sg. *kāfir*) unterscheiden sich jedoch deutlich erkennbar vom Propheten und vom Gottesfreund. Denn Magier besitzen keine Gottesfurcht (*taqwā*).¹⁵⁹ Um das Gnadenwunder vom Prophetenwunder und von Magie zu unterscheiden, ist somit unbedingt das Verhalten des menschlichen Wunderträgers zu beachten. Explizit herausgestellt wird die Bedeutung der Handlungsweise des Wunderträgers in den Texten 2 und 3. So heißt es in Text 2, 9b.4-9b.12:¹⁶⁰

Wenn ein Beschreitender oder ein Hingezogener sich von der Regel des offenbarten Gesetzes (mīzān aš-šar‘) entfernt, er aber seinen Bart nicht rasiert und seine Scham nicht entblößt, so obliegt seine Angelegenheit Gott und es ist nicht erlaubt, ihn zu verwerfen. Aber man folgt ihm auch nicht, weder in seinen Handlungen noch in seinen Worten.

¹⁵⁷Zur Unfähigkeit der Leugner Muhammads, auf die Herausforderung (*tahaddin*) des Propheten hin einen dem Koran vergleichbaren Text beizubringen, vgl. Nagel (1983), S. 337-338.

¹⁵⁸Zu den Paradoxa, die sich daraus ergeben, dass der Gottesfreund durch das Gnadenwunder erkennbar wird, um andere Menschen führen zu können, er es aber grundsätzlich verbergen soll, vgl. auch Geoffroy (2000), S. 303-304. Zur genaueren Betrachtung der oben von unserem Autor genannten Situationen, in denen der Gottesfreund sein Wunder zeigen darf, vgl. S. 125-126 dieser Arbeit.

¹⁵⁹Vgl. dazu al-Yāfi‘ī (1883), S. 27-28. Text 4, 18a.17-18b.2 im nahezu gleichen Wortlaut. Die Texte 2 und 3 enthalten die Passage nicht. Dazu, dass die Magie von Muslimen grundsätzlich als Möglichkeit, wunderbare Ereignisse herbeizuführen, anerkannt ist, vgl. Gramlich (1987), S. 127-131. Speziell zur Magie (*sihr*) vgl. ebd., S. 131-134.

¹⁶⁰Nahezu gleicher Wortlaut in Text 3, 8a.6-8a.11. Die Texte 1 und 4 haben die Passage nicht.

Wenn aber einer seinen Bart rasiert oder seine Scham entblößt, so ist er keines Blickes würdig, selbst wenn er auf der Wasseroberfläche laufen oder in der Luft fliegen würde.

Verstöße gegen das göttliche Gesetz schließen dieser Darstellung zufolge aus, dass ein Mensch im Sinne des vollkommenen Gottesfreundes in der Lage ist, andere Gläubige zu führen. Während der Autor sich nicht sicher zu sein scheint, ob einem noch nicht vollkommenen Gottesfreund kleinere Vergehen unterlaufen dürfen, weist er grobe Verstöße als unvereinbar mit der Gottesfreundschaft zurück. Zeigen sich an Menschen, die öffentlich ihre Scham entblößen oder den Bart rasieren,¹⁶¹ Wundererscheinungen, sind diese damit wohl als verbotene Magie zu bewerten. Mit der Forderung, dass der für das Amt des Meisters geeignete Gottesfreund nicht vom religiösen Gesetz abweichen darf, werden der Koran und das tradierte Wort des Propheten erneut zum Maß aller Dinge, nachdem zuvor – wenn auch nur implizit – die Bedeutung dieser beiden Quellen durch das ladunische Wissen des Gottesfreunde erheblich eingeschränkt worden war. Denn wenngleich das laduni-

¹⁶¹Die Auswahl der Vergehen – Entblößung der Scham und Rasur des Bartes – mag ein Seitenhieb auf Gruppierungen wie die der Qalandariya sein, die verstärkt ab dem 7./13. Jahrhundert auftraten. Solche vom Sufitum beeinflusste Strömungen verbanden das Ideal der ganz auf Gott gerichteten Lebensführung mit einer radikalen Ablehnung diesseitsorientierter Lebensweisen und der Gesellschaft im Ganzen. Sie lehnten nicht nur Besitz, Erwerbstätigkeit und die Ehe ab, sondern provozierten durch die offene Vernachlässigung religiöser Pflichten wie des rituellen Pflichtgebetes. Sie rasierten sich häufig Bart, Kopfhair, Augenbrauen und Körperhaare und trugen Kleidung, die den Körper unzureichend bedeckte. So provozierten sie bewusst die Ablehnung der von ihnen verachteten Gesellschaft. Orthodoxe Gelehrte und etablierte Sufis verurteilten diese "falschen Sufis" als Scharlatane und Härethiker. Vgl. Karamustafa (1994), S. 1-23 u. S. 90-96; Geoffroy (1995), S. 235-236 u. S. 346-347. Im Osmanischen Reich des 9./15. und 10./16. Jahrhunderts gehörten zu den wichtigsten dieser Gruppen die Qalandariya, die Haidariya und die Abdāl. Vgl. Karamustafa (1994), S. 65-84. In Damaskus scheint ein Ordenszentrum der Qalandariya Anfang des 10./16. Jahrhunderts geschlossen worden zu sein. Zentren gab es danach in Aleppo und Jerusalem. Vgl. Geoffroy (1995), S. 235-236. Geoffroy, führt zudem die Praxis der Anhänger des Kairiner Malāmatī-Meisters Abū Su'ūd al-Ġārīhīs (gest. 933/1526), sich den Bart zu rasieren, auf Qalandarī-Einflüsse zurück und verweist darauf, dass zu Beginn der osmanischen Herrschaft in Ägypten und Syrien das provozierende Auftreten der Malāmatīya durch Qalandarī-Einflüsse geprägt erscheint. Vgl. Geoffroy (1995), S. 347-356. Nachsichtiger ging die Gesellschaft zur Zeit unseres Autors mit zu Gott Hingezogenen (*mağdūbūna*) um, die durch Verstöße gegen gesellschaftliche Normen auffielen. Wenn sie halbnackt durch die Straßen liefen, galten sie als durch spirituelle Zustände überwältigt. Vgl. Geoffroy (1995), S. 322-333. Geoffroy (1995), S. 349, beobachtet zwischen den Hingezogenen und den provozierenden Malāmatīya aber auch Überschneidungen.

sche Wissen des Gottesfreundes als weniger umfänglich als das göttliche Gesetz dargestellt wurde, entstand doch der Eindruck, dass es ausreichend dafür ist, alle Situationen im Diesseits im Sinne Gottes zu bewältigen. Davon ausgehend wäre die Rolle des Propheten und des Koran auf eine bloße Beglaubigungsfunktion der Gottesfreunde reduziert. Die beiden Quellen wären nur noch wichtig dafür, dass der Gläubige von der Existenz und der Führerfunktion der Gottesfreunde erfährt und ableitet, wie er die Gottesfreunde erkennen kann. Darüber hinaus wäre das göttliche Gesetz nicht mehr vonnöten, solange Gott durch eine ununterbrochene Folge von Gottesfreunden sicher stellt, dass jeder Gläubige Gelegenheit hat, sich einem wissenden, im Sinne Gottes handelnden Menschen anzuschließen.

Darüber hinaus ist es auch die im Zweifelsfall nur als zeitlich begrenzt anzunehmende Bewahrung des Gottesfreundes durch Gott, die die übergeordnete Bedeutung des Koran und des Prophetenwortes stärkt. Denn das Wissen um die Gefahr, dass die Gottesfreundschaft des führenden Meisters zu einem unbekannten Zeitpunkt enden könnte, macht einen ständigen kontrollierenden Abgleich seines Handelns mit dem göttlichen Gesetz notwendig. Der dem Meister folgende Novize steht damit freilich vor der praktisch unlösbaren Aufgabe, dass er sich einerseits seinem Meister und dessen durch ladunisches Wissen gerechtfertigter Handlungsweise bedingungslos unterwerfen soll, er andererseits das Handeln seines Meisters ständig kritisch hinterfragen muss.¹⁶² Aufzulösen ist diese Schwierigkeit wohl nur, indem für den Gottesfreund, der einmal Vollkommenheit in der Verwirklichung der Gottesfreundschaft erreicht hat, doch wieder eine Handlungsweise vorausgesetzt wird, die immer dem göttlichen Gesetz gerecht wird. Zumindest von dem Moment an, in dem er als zur Meisterschaft befähigt identifizierbar wird, müsste davon ausgegangen werden, dass er sich in Zukunft keiner Vergehen gegen das göttliche Gesetz mehr schuldig machen wird.¹⁶³

¹⁶²Diese Problematik zeigt sich auch im koranischen Beispiel für das ladunische Wissen des Ḥaḍīr. Es wirft die Frage auf, ob ein Mensch einen anderen Menschen töten darf und sich dabei auf ladunisches Wissen berufen kann. Es passt in unseren Zusammenhang, dass die Gelehrten und auch die Sufis hinsichtlich des vom Ḥaḍīr getöteten Jungen, bei dem im Diesseits eben wieder nur durch ein Wunder verifizierbar wäre, dass das Kind tatsächlich später ungläubig geworden wäre und seine Eltern mit in den Unglauben gerissen hätte, größtenteils zu einer ausweichenden Antwort kamen. Diese lautet, dass es kaum denkbar sei, dass ein anderer Gottesfreund als der Ḥaḍīr derlei Einsichten von Gott erhalten und mit derlei Aufträgen bedacht würde. Vgl. dazu S. 104-111 dieser Arbeit.

¹⁶³Eine Abgrenzung vom sündlosen Handeln des Propheten wird in Biographien verschiedener Gottesfreunde womöglich dadurch geschaffen, dass sie sich erst im Laufe ihres Lebens von einer sündhaften Handlungsweise ab- und Gott zuwenden. Beispielhaft ist die Legende Ibrāhīm b.

3.2.3 Weitere Funktionen der Gnadenwunder

Neben der Bedeutung des Gnadenwunders als Mittel zur Selbsterkenntnis des Gottesfreundes und als Erkennungsmerkmal des Gottesfreundes für andere Menschen schreibt unser Autor den Wundern der Gottesfreunde weitere Funktionen zu. So nennt er in 25.2-25.6 – al-Yāfi‘ī zitierend – vier Situationen, in denen der Gottesfreund seine Gnadenwunder öffentlich zeigen darf.¹⁶⁴ Dazu gehören zunächst die Situationen, in denen eine Notwendigkeit (*darūra*) oder eine göttliche Erlaubnis (*idn*) dafür vorliegt, dass der Gottesfreund sein Gnadenwunder zeigt. Interessanter als diese beiden Bedingungen, die unscharf genug sind, um nahezu jedes öffentlich gezeigte Wunder zu rechtfertigen, ist die Feststellung, dass der Gottesfreund sein Wunder zum Zweck der Stärkung (*taqwīya*) eines Novizen zeigen darf. Denn damit zeigt sich, dass das Gnadenwunder als Erkennungsmerkmal des Gottesfreundes nicht nur Ausgangspunkt der Führung des Novizen durch den sinnlich wahrnehmbaren Gottesfreund ist, sondern auch Bestandteil dieser Führung sein kann, wenn der Gottesfreund es gezielt einsetzt, um den Novizen auf dem rechten Weg zu halten und voranzubringen. Die vierte Situation, in der das Wunder gezeigt werden darf, deutet schließlich auf eine Funktion des Gnadenwunders für den Gottesfreund selbst. Wenn das Wunder nämlich damit einhergeht, dass der Gottesfreund von einem spirituellen Zustand (*ḥāl*) überwältigt wird, also die Kontrolle über sein Handeln verliert, darf er sein Wunder ebenfalls zeigen. Da wir zuvor gesehen haben, dass die Überwältigung eines Gottesfreundes durch spirituelle Zustände Bestandteil seines Vorankommens auf dem Weg zu Gott ist, deutet diese Bedingung schon an, dass das Gnadenwunder auch Mittel zur Stärkung des Gottesfreundes selbst sein kann.

Die Bedeutung des Gnadenwunders als Mittel zur Stärkung der Glaubensgewissheit liefert unserem Autor dabei auch die Erklärung für eine Diskrepanz, die sich im Vergleich der Überlieferungen aus der Frühzeit des Islam mit der Praxis späterer Sufis ergibt. Denn während in den späteren Jahrhunderten die Biographien der Gottesfreunde voll von Wunderberichten sind, wurden über die Gefährten des Propheten Muḥammad – die ebenfalls als Gottesfreunde gelten – vergleichsweise wenige Wunder bekannt.¹⁶⁵ Die Erläuterung für dieses Phänomen findet unser

Adhams. Vgl. S. 99-101 dieser Arbeit. Auch unserem Ordensstifter Sa’d ad-Dīn wird eine solche Bekehrung zugeschrieben. Vgl. S. 161-169 dieser Arbeit.

¹⁶⁴Für die Übersetzung der Passage vgl. S. 121 dieser Arbeit.

¹⁶⁵Einen Eindruck von der Vielzahl späterer Wunder vermittelt Gramlich (1987). Dass die Prophetengefährten als Gottesfreunde und Sufis gelten, zeigt sich anhand der Wunderberichte

Autor wieder bei al-Yāfi‘ī, und zwar in Form eines Zitats Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241/855), des berühmten Begründers der hanbalitischen Rechtsschule.¹⁶⁶ So heißt es in unserem Text in 27.14-27.18:¹⁶⁷

Aḥmad b. Ḥanbal, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, sagte, als er gefragt wurde: “Abū ‘Abdallāh! Wie steht es mit uns (den Sufis der späteren Jahrhunderte), wo doch über die Prophetengefährten, möge Gott Wohlgefallen an ihnen haben, von den Gnadenwundern nicht ebenso (viel) wie über die (späteren) Gottesfreunde berichtet worden ist?” Und er, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, sagte: “Jene (Prophetengefährten) – ihr Glaube war stark. Sie bedurften keiner zusätzlichen Sache, durch die sie in ihrem Glauben gestärkt würden. Andere als sie (dagegen), deren Glaube schwach war, haben jene (Prophetengefährten) (hinsichtlich der Stärke ihres Glaubens) nicht erreicht. So wurden sie dadurch gestärkt, dass sich Gnadenwunder an ihnen zeigten.”

Mit zunehmender Entfernung von der Zeit des Propheten wird der Glaube der Menschen also schwächer. Deshalb bedürfen sie der Wunder zur Stärkung ihres Glaubens in höherem Maße als in der Frühzeit des Islam. Das gilt nicht nur für die einfachen Gläubigen, sondern auch für die Gottesfreunde selbst. Das Gnadenwunder ist damit tatsächlich nicht nur Bestandteil der Führung, die der Gottesfreund als sinnlich wahrnehmbarer Führer dem Novizen angedeihen lässt. Es hat auch eine Funktion im Rahmen der dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führung, die dem zu Gott hingezogenen Gottesfreund selbst zuteil wird.

Ausgehend von diesen Funktionen des Gnadenwunders unterscheidet unser Autor in 14.7-15.9 zwei Gruppen von Gottesfreunden. Dabei folgt er den Überlegungen eines sufischen Autors seiner Zeit. In 14.7-15.9 übernimmt er die Lehre des bekannten syrischen Šādīlī-Meisters ‘Alī b. ‘Aṭīya ‘Alwān (gest. 936/1530):¹⁶⁸

über ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb und Abū Bakr sowie die zehn Prophetengefährten, denen schon zu Lebzeiten das Paradies versprochen wurde. Vgl. dazu S. 113-119 dieser Arbeit. Weitere Beispiele bei Gramlich (1987), S. 86-94.

¹⁶⁶Zur Person vgl. Laoust (*EI* ²), Art. *Aḥmad b. Ḥanbal*, Bd. 1, S. 272a-277b.

¹⁶⁷Vgl. al-Yāfi‘ī (1883), S. 26-27; weitere Quellen zur hier zitierten Überlieferung bei Gramlich (1987), S. 126. Text 4, 17b.5-17b.10 hat die Überlieferung im fast gleichen Wortlaut. Die Texte 2 u. 3 haben die Passage nicht.

¹⁶⁸Text 4, 8b.5-9a.10 im nahezu gleichen Wortlaut. Text 2, 20b.4-21a.15 und Text 3, 16b.8-17a.11 enthalten die Passage zum Teil. Vgl. dazu die Anmerkungen zur folgenden Übersetzung.

Wisse, dass die (Gottes)männer (riḡāl) sich in zwei Gruppen unterteilen. (Die erste Gruppe sind) Geschöpfen zugewandte Männer (riḡāl ḥalq), das bedeutet: Den Geschöpfen bekannte Männer. Sie zeichnen sich durch die Verfügungsgewalt (taṣarruf) über die Geschöpfe aus. Und (die zweite Gruppe sind) Wahrhaftigem zugewandte Männer (riḡāl ḥaqq), dem Wissen der Geschöpfe verborgene, beim Wahrhaftigen durch ihre Gottesfreundschaft (walāya) bekannte Männer.

Die erste Gruppe hilft aufgrund der den Glauben betreffenden Hellsicht (firāsa) und der die Geschöpfe betreffenden Enthüllungen (kuṣūfāt). So sagt (zum Beispiel) einer von ihnen: "Es ist so vorgefallen in der sinnlich erfahrbaren diesseitigen Welt (al-mulk)." oder: "Das wird an Ereignissen und Vorkommnissen aus dem sinnlich nicht erfahrbaren Verborgenen (al-ḥawādīṭ al-ḡaibīya wa-n-nawāzil al-malakūtīya) in die sinnlich erfahrbare diesseitige Welt gelangen."

Von der zweiten Gruppe geht dieses wohl nicht aus. Vielmehr sind sie durch die Enthüllung (kaṣf) des (göttlichen) Wesens (dāt) und seiner Eigenschaften (ṣifāt) ausgehend von ihren Herzen ausgezeichnet.¹⁶⁹ Sie enthüllen nicht die vorgeblichen Anwesenheiten des göttlichen Wesens (?).¹⁷⁰ Und möglicherweise findest du einen von ihnen, der weder in ein Ereignis aus der sinnlich wahrnehmbaren diesseitigen Welt noch in ein Vorkommnis aus dem sinnlich nicht erfahrbaren Verborgenen, nämlich in die die Gewohnheiten (Gottes) durchbrechenden Wunderdinge (ḥawāriq li-l-ādāt) und die die Geschöpfe betreffenden Gnadenwunder (karāmāt) Einblick hat.

Denn auf die Wunderdinge stoßen nur einige der (den Weg zu Gott) Beschreitenden (sālikūna) während ihres Weges, zum Zwecke einer

Die folgende Darstellung unseres Autors basiert auf Überlegungen, die sich in Meister 'Alwāns *Šarḥ silk al-‘ain* finden. Vgl. dazu Geoffroy (1995), S. 110. Zu Meister 'Alwān vgl. GAL, Bd. 2, S. 437-438. Zur Person und seiner Rolle in der syrischen Šādīliya vgl. Geoffroy (1995), S. 218-222; al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 206-213. Dem Grab Meister 'Alwāns in Ḥamā werden wunderbare Wirkungen zugeschrieben. Vgl. dazu Kriss & Kriss-Heinrich (1960), Bd. 1, S. 282. Meister 'Alwān war übrigens ein Schüler des Šādīlī-Meisters 'Alī b. Maimūn al-Fāsī war, der Anstoß am Verhalten des Sa'dī-Meisters Ḥasan al-Ġibāwī (gest. 910/1504 o. 914/1508) genommen hatte. Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), S. 206, dazu auch S. 8 dieser Arbeit.

¹⁶⁹Der gesamte vorangegangene Abschnitt findet sich sprachlich nur leicht abgewandelt, inhaltlich aber ohne nennenswerte Unterschiede auch in Text 2, 20b.4-21a.1 und Text 3, 16b.8-17a.3.

¹⁷⁰Text 1, 15.14: *zaif ḥaḍarāt al-ilāhīya (sic!)*. Text 4, 8b.12: *zain ḥaḍarāt al-ilāhīya (Die Zierde der Anwesenheiten des göttlichen Wesens)*.

Stärkung des Lichtes ihres Glaubens (nūr al-īmān) und zum Zwecke einer Zunahme hinsichtlich des Glanzes ihrer Gewissheit (sanā' īqānīhim). Was aber die (am Ende des Weges) Ankommenden (wāṣilūna) betrifft, so bedürfen sie aufgrund der Festigkeit ihrer Schritte und der Unerschütterlichkeit ihres Wissens ('ilm) keines Wunderdings, das sich ihnen zeigt, und auch nichts blitzartig Eintretenden (bāriq), das sie berücksichtigen. Denn wahrlich, die dem Wahrhaftigen zugewandten Männer (riḡāl al-ḥaqq) sind aufgrund ihrer Unerschütterlichkeit hinsichtlich des Wissens der Gewissheit ('ilm al-yaqīn), des Wesens der Gewissheit ('ain al-yaqīn) und der Wahrheit der Gewissheit (ḥaqq al-yaqīn) wie unerschütterliche Berge. Und so bedürfen sie keines die Gewohnheit durchbrechenden Wunderdings, das ihren Glauben festigt und ihre Gewissheit (īqān) stärkt.¹⁷¹

*Denn wahrlich, der Edle (Gott) lässt die Gnadenwunder manchmal durch die Hände derer, die durch Gottesfurcht geehrt wurden, geschehen, um ihre Herzen zu festigen; während sie von der Wegstation Abrahams, des Gott sehr nahestehenden Freundes (al-maqām al-ḥalīl al-ibrāhīmī),¹⁷² aus um Hilfe bitten, (nämlich von dort,) wo dieser (Abrāhām) sagte: *Herr! Lass mich sehen, wie du die Toten lebendig machst!“ Er (Gott) sagte: “Glaubst du denn nicht (dass ich das kann)?“ Er sagte: “Doch, aber ich möchte eben ganz sicher sein.“¹⁷³ und während sie ihren Schicksalsanteil vom Platz der Bezeugung (mašhad) Jesu her ausüben, (nämlich von dort,) wo dieser (Jesus) sagte: *Du unser Herr! Sende uns vom Himmel einen Tisch herab, der für den ersten und den letzten von uns eine Feier sein wird.“¹⁷⁴ Was aber die Situation (der Gottesfreunde) betrifft, wenn sie das Meer (an Wissen) Muḥammads vollständig eingesogen haben und um einen Trunk vom Wein des Aufsteigens in die Wegstation Aḥmads¹⁷⁵ bitten, so bedürfen sie keiner Frage wie dieser (beiden*

¹⁷¹Die vorangegangene Passage ist, abgesehen vom Vergleich der riḡāl ḥaqq mit den Bergen, nicht in den Texten 2 u. 3 enthalten.

¹⁷²Der Ausdruck ḥalīl allāh (der Gott sehr nahestehende Freund) als Beiname Abrahams geht auf Koran IV, 125 zurück, wo es heißt: *Wa-ttaḥada llāhu Ibrāhīma ḥalīlan* (*Gott hat sich Abraham zum Freund genommen*).

¹⁷³Koran II, 260.

¹⁷⁴Koran V, 114.

¹⁷⁵Gemeint ist der Prophet Muḥammad. Vgl. S. 80, Anm. 35 dieser Arbeit.

*vorangegangenen) mehr – weder mit ausgesprochener Rede noch mit stummem Ausdruck. Vielmehr demütigen sie sich durch die Selbsterniedrigung (noch) unter die Klassen (ṭabaqāt) derer, die unter ihnen stehen – genau wie er (Muḥammad), Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte: “Wir sind berechtigter zu zweifeln als Abraham.”*¹⁷⁶

Beim Vergleich der beiden Gruppen von Gottesmännern (*riḡāl*) geht unser Autor von den vier Funktionen des Gnadenwunders als Mittel zur Selbsterkenntnis des Gottesfreundes, als Erkennungsmerkmal des Gottesfreundes für andere Menschen, als Mittel zur Stärkung der Glaubensgewissheit des Gottesfreundes und als Mittel zur Stärkung der Glaubensgewissheit anderer Menschen aus. Er führt dabei die *riḡāl ḥalq* als Gottesfreunde ein, die den Menschen aufgrund ihrer Gnadenwunder bekannt sind. Die *riḡāl ḥaqq* hingegen bleiben den Menschen in ihrer Eigenschaft als Gottesfreunde verborgen, wobei sie unserem Autor zufolge als bei Gott Ankommende (*wāṣilūna*) keiner Gnadenwunder zur Stärkung ihres Glaubens bedürfen. Zunächst entsteht damit der Eindruck, dass die *riḡāl ḥalq* im Gegensatz zu den *riḡāl ḥaqq* (noch) zu den den Weg zu Gott Beschreitenden (*sālikūna*) gehören, an denen sich Gnadenwunder zeigen, weil sie (noch) in ihrem Glauben gestärkt werden müssen. Tatsächlich werden die Wunder der *riḡāl ḥalq* aber nicht als Mittel zur Festigung ihrer eigenen Glaubensgewissheit, sondern als Mittel zur Stärkung anderer Menschen eingeführt. Die *riḡāl ḥalq* können somit keine Anfänger auf dem Weg zu Gott sein, sondern übernehmen im Sinne der wissenden Meister eine Führerfunktion auf diesem Weg für andere Gläubige. Dafür, dass unser Autor die *riḡāl ḥalq* ebenso wie die *riḡāl ḥaqq* zu den bei Gott Ankommenden zählt, spricht auch, dass er den *riḡāl ḥalq* den Besitz von Verfügungsgewalt über die Geschöpfe (*taṣarruf fī l-ḥalq*) zugesteht. Denn die Verfügungsgewalt gilt im Sufitum traditionell als besonders hochwertiges Gnadenwunder.¹⁷⁷ Der mit Verfügungsgewalt ausgezeichnete Gottesfreund kann selbst

¹⁷⁶Zum Ḥadīṭ vgl. z. B. Muslim (2000), Bd. 2, S. 1013, *Kitāb al-faḍā'il*, Bāb 41, Nr. 6291. Die gesamte vorangegangene Textpassage zu den Beispielen der Propheten Abraham, Jesus und Muḥammad fehlt in den Texten 2 und 3.

¹⁷⁷As-Suhrwardī beschreibt die Verfügungsgewalt als dritte und höchste Stufe des Verzichts (*zuhd*). Die erste Stufe des Verzichts sei der Verzicht auf das Diesseits (*zuhd fī d-dunyā*), nämlich auf alles, was der Triebseele Vergnügen bereitet (*ḥuṣūṣ an-nafs*). Dieser Verzicht ist noch gekennzeichnet vom eigenen Wollen (*irāda*) und Wählen (*iḥtiyār*), da der Mensch selbst den Verzicht für sich wählt und will (*iḥtāra z-zuhda wa-arādahu*). Das eigene Wollen wird auf der zweiten Stufe, dem Verzicht auf den Verzicht (*zuhd fī z-zuhd*), abgestreift. Der auf den Verzicht Verzichtende erreicht die Wegstation, auf der er das Wollen sein lässt (*maqām tark al-irāda*).

entscheiden, wann und in welcher Form er seine Wunderkraft aktiv einsetzt, um andere Menschen in ihrem Glauben zu stärken.¹⁷⁸ Die Unterscheidung der Gottesmänner erschließt sich entsprechend derart, dass die den Menschen unbekannten *riḡāl ḥaqq* jene sind, die dem Diesseits entsagen und sich nicht als Gottesfreunde zu erkennen geben.¹⁷⁹ Der Darstellung unseres Autors ist dabei jedoch nicht zu entnehmen, ob die Abkehr der *riḡāl ḥaqq* vom Diesseits bedeutet, dass sie zwar Wunder wirken, diese aber vor anderen Menschen verbergen; oder ob sie sich ihrer Verfügungsgewalt und ihrer Wunderkraft grundsätzlich gar nicht bedienen. Die Texte 2 und 3 sind diesbezüglich deutlicher. So wird in Text 2, 21a.10-21a.12 erläutert, dass die *riḡāl ḥaqq* tatsächlich Wunder wirken, diese aber geheim halten.¹⁸⁰

(Lieber Leser!) Wahrlich, die Gnadenwunder geschehen zwischen ihren Händen (nämlich den Händen der dem Wahrhaftigen zugewandten Männer) ebenso, wie das Wasser unterhalb deines Hauses fließt, wobei sie (die dem Wahrhaftigen zugewandten Männer) sie (die Geschöpfe) niemals von den Gnadenwundern wissen lassen.

Die *riḡāl ḥalq* hingegen zeigen ihre Gnadenwunder öffentlich und werden so für andere Menschen als Gottesfreunde erkennbar. Neben der Verfügungsgewalt be-

Ihm wird das göttliche Wollen enthüllt. Dabei kann er sich durchaus auf etwas Diesseitiges einlassen – wenn Gott will, dass er das tut. Denn beim Verzicht auf den Verzicht sind das Vorhandensein und das Fehlen des Diesseits gleichwertig (*wa-z-zuhdu fī z-zuhdī stawā ‘indahu wuḡūdu d-dunyā wa-‘adamuhā*). Die höchste Stufe bildet die Wegstation der Verfügungsgewalt (*maqām at-taṣarruf*). Sie entspricht einem dritten Verzicht. Der damit ausgezeichnete Mensch verfügt über ein besonders hohes Maß an Wissen und eine besonders reine Seele. Ihm gibt Gott das eigene Wählen zurück, wobei er seine Entscheidung für das Diesseits oder den Verzicht auf das Diesseits durch Gott um Gottes Willen trifft. Egal welche Wahl er trifft, ihn schließt weder Gott von den Geschöpfen ab, noch schließen ihn die Geschöpfe von Gott ab (*lā yaḥḡubuhu l-ḥaqqu ‘ani l-ḥalqī wa-lā l-ḥalqu ‘ani l-ḥaqqī*). Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 489-491 u. 522/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 420-421 u. 447.

¹⁷⁸Zur Verfügungsgewalt als aktive Wirkkraft des Gottesfreundes vgl. Geoffroy (2000), S. 309; Meier (1957), S. 233-237; Gramlich (1965-1981), Teil 2, S. 207-209; Gramlich (1987), S. 180-185. Gramlich bietet auch mehrere beispielhafte Wunderberichte.

¹⁷⁹Allerdings steht die dem ankommenden Gottesfreund eigene Verfügungsgewalt in engem Zusammenhang mit seiner *himma*, ein Terminus, der die psychische Energie, eine Macht und ein Wirkungsvermögen des Gottesfreundes beschreibt, das sich nicht nur in der Wunderkraft des Gottesfreundes und in seiner Verfügungsgewalt manifestiert, sondern den Gottesfreund auch mit einer ganz besonderen Aura umgibt, die für andere Menschen – sofern sie darauf eingestimmt sind – spürbar wird. Vgl. Meier (1965), S. 233-235; Gramlich (1987), S. 171-173.

¹⁸⁰Text 3, 17a.8-17a.9 im nahezu gleichen Wortlaut. Die Texte 1 u. 4 haben die Passage nicht.

dienen sie sich dabei auch ihrer Hellsicht (*firāsa*), die mit ihrer Fähigkeit, Einblick in die sinnlich nicht wahrnehmbare Welt des *malakūt* zu nehmen und die verborgenen Dinge zu schauen, verbunden ist.¹⁸¹

Bezeichnend für die Zugehörigkeit der *riḡāl ḥalq* zu den bei Gott Ankommenden sind zudem die drei prophetischen Beispiele, die unser Autor anführt. So symbolisiert das dem Koranvers II, 260 entnommene Beispiel Abrahams, der Gott um ein Zeichen für sich selbst bittet, die Wegstation des Gottesfreundes, der noch durch Gnadenwunder gestärkt werden muss.¹⁸² Das Beispiel Jesu, das unser Autor dem Koranvers V, 114 entnommen hat, scheint eine Zwischenstellung zwischen den Gottesfreunden, die selbst der Gnadenwunder bedürfen, und den Gottesfreunden, die frei über ihre Wunder verfügen, darzustellen. Denn in den Koranversen V, 112-113, die unser Autor nicht zitiert, wird deutlich, dass Jesus seine Bitte um die Herabsendung eines Tisches äußerte, weil seine Jünger in ihrer Glaubensgewissheit gestärkt werden mussten. Jesus selbst hatte diese Stärkung aber wohl nicht nötig. Dass Jesus Gott um das Wunderzeichen bitten musste, scheint unser Autor dennoch als Hinweis darauf zu deuten, dass dieser Prophet nicht frei über seine Wunder verfügen konnte.¹⁸³ Denn der Inhaber der höchsten Wegstation, für den das Beispiel Muḥammads steht, bedarf unserem Autor zufolge keiner Bitte um Wunder. Er muss nicht in seinem Glauben gestärkt werden und kann frei über seine Wunderkraft verfügen. Er gehört zu den bei Gott Ankommenden, denen die Eigenschaften (*ṣifāt*) und das Wesen (*ḍat*) Gottes enthüllt werden, und die das Wesen der Gewissheit und die Wahrheit der Gewissheit (*‘ain al-yaqīn* und *ḥaqq al-yaqīn*) besitzen.¹⁸⁴

¹⁸¹Der Terminus *firāsa* ist nicht genau definiert. Er bezeichnet im weitesten Sinne die Kenntnis des Verborgenen und schließt unter anderem das Gedankenlesen und das Hellschauen in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ein. Vgl. Kissling (1957), S. 353-358; Gramlich (1987), S. 150-171. Die Fähigkeiten des Meisters, die Gedanken seines Novizen mittels der Hellsicht zu erkennen und die Psyche des Novizen mittels der Verfügungsgewalt zu beeinflussen, sind aus Sicht vieler sufischer Autoren von besonderer Bedeutung. So fordern ‘Ammār b. Yāsir al-Bidlīsī (gest. zwischen 590/1194 und 604/1207) und sein Schüler Naḡm ad-Dīn al-Kubrā (gest. 619/1221), dass der Meister *firāsa*, *himma* und *taṣarruf* besitzen muss. Vgl. Meier (1957), S. 233-234.

¹⁸²Dem Koranvers II, 260 zufolge erhält Abraham das erbetene Zeichen zur Stärkung seiner Glaubensgewissheit, indem Gott sich bereit erklärt, vier tote Vögel lebendig zu machen.

¹⁸³Die sich hier zeigende Problematik wird später noch anhand des an Gott gerichteten Bittgebets (*du‘ā*) deutlich, dessen der Gottesfreund sich als Mittel bedient, um mit Gottes Hilfe Wunder zu wirken. Vgl. S. 208-211 dieser Arbeit.

¹⁸⁴Unser Autor zeigt sich hier erneut durch as-Suhrawardī beeinflusst, der unterschiedliche Stufen im Ankommen (*wuṣūl*) bei Gott mit dem Besitz von Wissen, Wesen und Wahrheit der

Interessant ist der Hinweis unseres Autors darauf, dass der bei Gott ankommende Gottesfreund sich selbst erniedrigt, indem er sich als unterhalb der Klassen von Gottesfreunden stehend beschreibt, deren Wegstationen er schon hinter sich gelassen hat. Als Vorbild dient erneut der Prophet Muḥammad. Obwohl er die Abraham-Station überwunden hatte, ordnete er sich selbst hinsichtlich seiner Glaubensgewissheit als unterhalb Abrahams stehend ein, indem er sagte: *Wir sind (aufgrund unserer als gering einzustufenden Glaubensgewissheit) berechtiger zu zweifeln als Abraham*. Die Verborgenheit eines Gottesfreundes kann sich damit womöglich auch auf seinen hohen Grad des Ankommens bei Gott beziehen. Denkbar ist, dass ein *raḡul ḥaqq* den Menschen zwar als Gottesfreund bekannt ist, er aber als Anfänger auf dem Weg zu Gott erscheint, weil er das wahre Ausmaß seiner Wundermacht und Gottesnähe verbirgt.

Zur Einteilung der Gottesfreunde in bekannte und verborgene führt unser Autor in 15.13-16.3 schließlich ein Gedicht an, das seinen Angaben zufolge aus der Feder ebenjenes Meisters ‘Alwān stammt, auf den auch die Unterscheidung der Gottesfreunde in *riḡāl ḥalq* und *riḡāl ḥaqq* zurückgeht:¹⁸⁵

*Der Freund Gottes in jeder einzelnen Gruppe ist nur der, der seine
(Gottes) beiden Häuser (nämlich das Diesseits und das Jenseits)
und die Triebseele losgelassen hat.*

*Der Freund Gottes hat weder Furcht noch Hoffnung, noch empfindet
er Trauer, da er das (dem Diesseits und dem Jenseits) Anhängige
losgelassen hat.*

*Gott lässt sich in der Gegenwart die Bewahrung jenes (Freundes) und
das Gute hinsichtlich seiner Worte und Taten angelegen sein.*

*Und wenn einer mit seinem Patron beschäftigt ist und zu ihm hin
flüchtet, dann gilt dem seine (Gottes) Fürsorge. Jenes ist gewiss.*

*Es gibt keinen Zweifel, dass die (Gottes)freunde (in) drei (Gruppen)
(aufgeteilt) sind. Sie alle hängen ganz sicher von ihm (nämlich
Gott und seiner Fürsorge) ab.*

Gewissheit beziehungsweise mit der Enthüllung der göttlichen Eigenschaften und des göttlichen Wesens verknüpft. Vgl. S. 89-94 dieser Arbeit. Ob unser Autor den Besitz des Wesens der Gewissheit in Übereinstimmung mit as-Suhrawardī nur den Propheten zuordnet, bleibt jedoch offen.

¹⁸⁵Metrum des Gedichtes ist akatalektisches *ṭawīl* mit Reim auf *-qā*. Gedicht im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 9a.13-9b.7. Das Gedicht fehlt in den Texten 2 und 3.

Zu ihnen gehört die Braut Gottes, die er (Gott) mitleidig im abgeschlossenen Gemach der Vertrautheit mit ihm (Gott) vor den Geschöpfen in den beiden Häusern verbirgt.

Und (zu ihnen gehört) ein anderer (zweiter), dessen Verborgenheit im Diesseits er (Gott) liebt, um ihm (aber) im Jenseits ein deutliches Banner zu geben.

Und (zu ihnen gehört) ein anderer (dritter), der bekannt ist, und den er (Gott) in seinen beiden Häusern bewahrt, so dass dieser in seinen beiden Häusern keine Entstellung (seines Zustandes) und kein Elend fürchtet.

Dieser (dritte) wurde zur Duftkrautpflanze Gottes bei ihnen, denn wer ihn riecht, dem gibt er Wohlgeruch und Annehmlichkeit.

Wie viele (Gottes)freunde lässt Gott nicht durch eine vorhergegangene Bekanntmachung erfahren, dass sie (Gottes)freunde sind.

Und wie viele (Gottes)freunde wissen, dass sie Gottesfreunde sind.

Jedoch werden sie durch Gnadenwunder sprechen gemacht.¹⁸⁶

Und bei wie vielen Gottesfreunden zieht Gott ihre Verschleierung vor, denn vor ihnen wird die Tür der Gnadenwunder geschlossen.

Betont werden in diesem Gedicht noch einmal die aktive und passive Seite der Gottesfreundschaft. Dabei wird vom Gottesfreund gefordert, dass er alles *beiden Häusern Gottes* – nämlich sowohl das dem Diesseits als auch das dem Jenseits – Anhängige loslässt. Zugrunde liegt dabei der Gedanke, dass der Gottesfreund sich Gott nicht um der Anerkennung der Menschen und auch nicht um der Belohnung des Paradieses Willen zuwendet, sondern ausschließlich um Gottes Willen.¹⁸⁷ Im

¹⁸⁶Lies wegen des Metrums: *Wa-kam min walīyin wa-huwa yadrī bi-annahu walīyun [...]*.

¹⁸⁷Erkennbar wird hier die Anspielung auf ein Zitat Ibrāhīm b. Adhams (gest. 161/777-778): *Ibrāhīm b. Adham fragte einen Mann: "Möchtest du ein Freund Gottes sein?" Er antwortete: "Ja!" Ibrāhīm sagte: "Wünsche dir nichts vom Diesseits und nichts vom Jenseits, entleere für Gott deine Triebseele, und wende dich ihm (Gott) mit deinem Antlitz zu, so dass (auch) er sich dir zuwende und dir ein Freund sei."* Zitiert bei al-Qušairī (1998), S. 335. Weitere Quellen hat Gramlich (1989), S. 360. Das Zitat findet sich unvollständig auch in unserem Text 1 in 13.16-13.18: *Ibrāhīm b. Adham fragte einen Mann: "Möchtest du ein Freund Gottes sein?" Er antwortete: "Ja!" Ibrāhīm sagte: "Wünsche dir nichts vom Diesseits, entleere für Gott deine Triebseele, und wende dich ihm (Gott) mit deinem Antlitz zu, so dass (auch) er sich dir zuwende und dir ein Freund sei."* Text 2, 20a.6-20a.11; Text 3, 16b.1-16b.3; Text 4, 8a.11-8a.14 im nahezu gleichen Wortlaut. Die Aufgabe von diesseitigen und jenseitigen Zielen (*aḡrād fī d-dunyā wa-l-āhira*) fordert auch as-Suhrawardī (1983), S. 526-527/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 451.

Gegensatz zur vorherigen Einteilung in die den Menschen bekannten *riḡāl ḥalq* und die den Menschen verborgenen *riḡāl ḥaqq* werden aber nun drei Gruppen von Gottesfreunden unterschieden. Am greifbarsten wird dabei die dritte Gruppe, nämlich der sowohl im Diesseits als auch im Jenseits bekannte Gottesfreund. Bei ihm muss es sich um den Gottesfreund handeln, der aufgrund seiner Gnadenwunder für die Menschen erkennbar wird. Seine Führerfunktion wird dabei angedeutet, indem er einem Duftkraut (*raiḥāna*) verglichen wird, dessen Wohlgeruch den Menschen Annehmlichkeit verschafft.¹⁸⁸

Demgegenüber ist der sowohl im Jenseits als auch im Diesseits verborgene Gottesfreund sicher den *riḡāl ḥaqq* zuzuordnen. Er wird als Braut Gottes (*‘arūs allāh*) bezeichnet, wobei der Vergleich darauf beruht, dass das Antlitz der verschleierte Braut vor den Blicken fremder Männer verborgen ist.¹⁸⁹ Ob davon ausgehend die

¹⁸⁸Der Vergleich ist einem Zitat von Yaḥyā b. Mu‘ād (gest. 258/872) entnommen: *Der (Gottes)freund ist das Duftkraut Gottes auf der Erde, das die Frommen riechen und dessen Duft ihre Herzen erreicht. Dadurch sehnen sie sich nach ihrem Patron (Gott) und steigern sich gemäß der (ihnen von Gott bestimmten) Verschiedenheit ihrer Charaktere hinsichtlich des Dienstes (gegenüber Gott) (‘ibāda)*. Zitiert bei al-Quṣairī (1998), S. 337/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 362. Unsere Texte enthalten das Zitat Yaḥyās ebenfalls: Text 1, 16.9-16.11; Text 3, 17b.3-17b.6 und Text 4, 9b.14-9b.16; nahezu wörtlich auch in Text 2, 21b.6-21b.11. Zu Yaḥyā b. Mu‘ād vgl. Knysh (2000), S. 92-94; Massignon (1954), S. 268-271. Zur Biographie Yaḥyās in sufischen Handbüchern vgl. al-Quṣairī (1998), S. 57-58/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 56-58; Nicholson (1976), S. 122-123; Arberry (1966), S. 179-182. Das Symbol des Duftes ist angelehnt an die Koranverse LVI, 88-89: **Wenn nun einer zu denen gehört, die (Gott) nahestehen (muqarrabūna), (werden ihm) eine (kühle) Brise (rauh), duftende Kräuter (raiḥān) und ein Garten der Wonne (zuteil).** Im direkten Sinne findet die Vorstellung vom Duft des Gottesfreundes ihren Niederschlag in Wundererzählungen, in denen der Körper des Gottesfreundes als duftend beschrieben wird. Beispiele bei Gramlich (1987), S. 242. Ein *Duft des herrlichen Paradieses* wird auch dem ägyptischen Gottesfreund Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276) zugeschrieben. Vgl. Littmann (1950), S. 110 (Vers 304).

¹⁸⁹Dieser Vergleich beruht auf einem Zitat Abū Yazīd al-Bisṭāmīs (gest. 261/874 o. 264/877-878): *Die Freunde Gottes sind die Bräute Gottes. Niemand außer den nahen Verwandten kann die Bräute sehen (lā yarā l-‘arā’isa illā l-maḥramūna [auch:] al-maḥrūmūna)*. [Zu den beiden Lesarten vgl. Gramlich (1989), S. 360.] *Sie sind bei ihm im Schleier der Vertrautheit (ḥiḡāb al-uns) (vor den Blicken) abgeschlossen. Niemand, weder im Diesseits noch im Jenseits, kann sie sehen*. Zitiert bei al-Quṣairī (1998), S. 336/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 360. Indem al-Bisṭāmī das Gleichnis der Braut bemüht, die verschleiert ist, damit andere Menschen – nämlich fremde Männer – sie nicht sehen können, während den (männlichen) nahen Verwandten (*maḥramūna*) erlaubt ist, sie zu sehen, gesteht al-Bisṭāmī womöglich doch einigen ausgewählten Gottesfreunden zu, dass sie auch den im Diesseits und Jenseits verborgenen Gottesfreund erkennen können. Bemerkenswerterweise hat dieses Detail in unsere Manuskrip-

im Gedicht genannte dritte Gruppe, nämlich der im Diesseits unbekannte und im Jenseits bekannte Gottesfreund den *riḡāl ḥaqq* oder den *riḡāl ḥalq* zuzuordnen ist, bleibt offen.¹⁹⁰ Denkbar ist, dass dieser Gottesfreund einfachen Gläubigen verborgen bleibt, während Gottesfreunde ihn aufgrund ihres Einblicks in die verborgene Welt des *malakūt* erkennen können.¹⁹¹

Ganz und gar unsicher wird die Zuordnung von Eigenschaften zu den beiden im Diesseits verborgenen Gottesfreunden in den letzten drei Versen des Gedichts. Die im drittletzten Vers genannten Gottesfreunde, denen Gott keine Information über ihre Gottesfreundschaft zukommen lässt, erhalten offenbar keine Gnadenwunder und sind im Diesseits verborgen. Wie es um ihre Bekanntheit im Jenseits steht, bleibt unklar. Das Gleiche gilt für die im letzten Vers genannten Gottesfreunde, deren Verschleierung Gott vorzieht. Ob das auch für das Jenseits gilt, erschließt sich nicht. Welche Folgen es hat, dass die Tür der Gnadenwunder vor diesem Gottesfreund (*min dūnihi*) geschlossen bleibt, wird nicht erläutert. Ob er Gnadenwunder an sich selbst wahrnehmen kann oder nicht, und ob womöglich nur die Menschen, die unterhalb seiner Wegstation stehen (*min dūnihi?*), seine Wunder nicht sehen können, ist nicht zu beantworten.

Im Gegensatz zu den im Diesseits verborgenen Gottesfreunden sind die Eigenschaften der den Menschen bekannten *riḡāl ḥalq* wieder klar. Bei ihnen handelt

te, die an anderer Stelle ebenfalls das Zitat al-Biṣṭāmīs bringen, keinen Eingang gefunden. So erscheint das Zitat in unserem Text 1, in 13.20-14.1 abgewandelt: *Die Freunde Gottes sind die Bräute Gottes. Die Ausgeschlossenen können die Bräute nicht sehen (lā yarā l-‘arā’isa l-maḥrūmūna). Sie sind bei ihm auf der Wegstation der Vertrautheit (maqām al-uns) (vor den Blicken) abgeschlossen. Niemand, weder im Diesseits noch im Jenseits, kann sie sehen.* Zitat im gleichen Wortlaut auch in Text 2, 20a.11-20b.1. In Text 3, 16b.4-16b.6 ist das Zitat ganz und gar entstellt: ... أولياء الله هم عرائس الله ولا يرى العرائس المحرومون عنده في مقام الأنس ولا يراهم ... Auch in Text 4, 8a.16-8a.18 ist das Zitat syntaktisch und inhaltlich nicht korrekt: ... أولياء الله هم عرائس المهرمون وهم ... Al-Biṣṭāmī als Vertreter eines “trunkenen” Sufitums, der sich im Überschwang der Gotteserfahrung zu skandalösen Ausrufen wie *Ich sei gepriesen (subḥānī)* hinreißen ließ, brachte die Vertreter des “nüchternen” Sufitums durchaus in Erklärungsnot. Dennoch wird al-Biṣṭāmī in den sufischen Handbüchern große Wertschätzung entgegengebracht. Vgl. Knysh (2000), S. 69-72; Ritter (*EI* ²), Art. *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, Bd. 1, S. 162a-163a. Zur Darstellung al-Biṣṭāmīs in sufischen Handbüchern vgl. z. B. al-Quṣairī (1998), S. 50-52/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 50-52; Nicholson (1976), S. 184-188.

¹⁹⁰As-Suhrawardī zufolge gehört ein Teil der Welten des Jenseits noch zur Welt der Schöpfung (*‘ālam al-ḥalq*). Vgl. dazu S. 89-94 dieser Arbeit.

¹⁹¹Bei solch einer Deutung wäre allerdings dieser Gottesfreund die Braut Gottes, die im Sinne al-Biṣṭāmīs neben Gott auch die nahen Verwandten, nämlich andere Gott besonders nahe stehende Freunde, sehen können. Vgl. dazu die obige Anm. 189.

es sich offenbar um die im vorletzten Vers genannte Gruppe, die sich selbst erkennt und durch Gnadenwunder sprechen gemacht wird. Damit aber entsteht der Eindruck, als gehe es unserem Autor mit dem Gedicht letztlich gar nicht um eine genaue Analyse der unterschiedlichen Typen von Gottesfreunden. Vielmehr scheint er lediglich darauf abzielen, genau den Gottesfreund zu definieren, der für den die Gottesfreundschaft anstrebenden Novizen als einziger relevant ist, nämlich den durch seine Gnadenwunder eindeutig identifizierbaren und im Diesseits wie im Jenseits bekannten Meister.

Ausgehend von den Überlegungen zu den Funktionen des Gnadenwunders ist festzuhalten, dass das Gnadenwunder als Folge und Ausdruck der Freundschaft eines Menschen mit Gott, aber auch als Ursache der Intensivierung dieser Freundschaft zu betrachten ist. Das Gnadenwunder gibt dabei nicht nur den Hinweis auf die Freundschaft des Wunderträgers mit Gott. Anhand der Qualität des Wunders, nämlich der aktiven Wirkkraft, die der Gottesfreund erkennen lässt, kann auch darauf geschlossen werden, wie weit er auf dem Weg zu Gott vorangekommen ist.¹⁹² Wesentlich für die Unterscheidung des Meisters vom noch nicht ankommenden Gottesfreund dürfte daneben der Anspruch sein, den der Gottesfreund ausgehend von der Demonstration seiner Wunderkraft erhebt. Denn mindestens in dem Moment, in dem der Gottesfreund Novizen betreut, zeigt er, dass er sich selbst für einen bei Gott ankommenden wissenden Meister hält. Dass der Gottesfreund sich hierbei selbst überschätzt oder den Novizen täuscht, dürfte aufgrund seiner Aufrichtigkeit auszuschließen sein.

3.3 Der Weg der Gotteserfahrung

Wenngleich das Handeln des Gottesfreundes aus Sicht unseres Autors unantastbar sein müsste, hat sich im Rahmen der vorangegangenen Überlegungen gezeigt, dass er es nicht wagt, für die Gottesfreunde explizit Sündlosigkeit in Anspruch zu nehmen. Denn nur auf Basis solcher Zurückhaltung wurde das Sufitum zur Zeit unseres Autors akzeptiert. Dass die Sufis mit ihrer Lehre von der Gottesfreund-

¹⁹²Die Vorstellung, dass der bei Gott ankommende Gottesfreund über höherwertige Wunder verfügt als der Gottesfreund, der noch nicht zur Meisterschaft befähigt ist, zeigt sich in Wunderberichten über den Wettstreit zwischen Gottesfreunden. Vgl. Geoffroy (2000), S. 307-308. So ist einem Bericht zufolge die Fähigkeit der Rābi'a al-'Adwā'iya (gest. 481/801 oder früher), in der Luft zu schweben, mit einer höherwertigen Wegstation verbunden als die Fähigkeit al-Ḥasan al-Baṣrīs, der "nur" über Wasser laufen konnte. Vgl. Gramlich (1987), S. 435.

schaft nicht auf unumstrittene Zustimmung stießen, zeigt sich zudem dadurch, dass unser Autor den Abgleich der Handlungsweise der Gottesfreunde mit den Vorschriften des Koran und der prophetischen Tradition als legitim anerkennt, ja sogar als notwendig herausstreicht – wenngleich das praktisch die ebenfalls geforderte bedingungslose Unterwerfung des Novizen unter die Führung des Gottesfreundes unmöglich macht. Die Forderung nach einer Kontrolle der Handlungen der Gottesfreunde ist damit letztlich als Zugeständnis an die Kritiker des Sufitums zu deuten. Dass diese sufische Praktiken anprangerten, zeigt sich in den Kapiteln 3 und 4 unseres Textes. Dort nimmt unser Autor Stellung zu den sufischen Praktiken des Musikhörens (*samāʿ*) und des Gottesgedenkens (*dīkr allāh*), die aus seiner Sicht offenbar der Rechtfertigung bedurften. Thematisch gehört diese Diskussion noch zur Lehre von der Gottesfreundschaft. Denn die Praktiken werden nicht als ordensspezifisch für die Saʿdīya eingeführt. Vielmehr stellt unser Autor sie als Übungen und Erfahrungen dar, die den Novizen im Sinne der vom Gottesfreund zu erbringenden freiwilligen Leistungen (*nawāfil*) auf dem Weg zu Gott voranbringen.

3.3.1 Das Hören von Musik und Dichtung

Dem Hören (*samāʿ*) von Musik und Dichtung widmet sich unser Autor ausführlich im dritten Kapitel in 30.5-45.6.¹⁹³ As-Suhrawardī wörtlich zitierend, führt er in 30.14-32.10 aus, dass der Mensch aufgrund der natürlichen Beschaffenheit seines Geistes (*rūḥ*) durch rhythmische Klänge in Extase (*waǧd*) geraten kann.¹⁹⁴ Dabei

¹⁹³Bereits die großen sufischen Autoren hatten sich bis in das 6./12. Jahrhundert ausführlich mit den Gegnern des Musikhörens auseinandergesetzt. Einen kurzen Überblick dazu und zur Entstehung des *samāʿ* gibt During (1996), S. 158-162. Doch auch in der Epoche unseres Autors wurde das Hören von Musik und Dichtung durchaus noch diskutiert. Insbesondere die Verwendung von Musikinstrumenten und der extatische Tanz waren dabei auch innerhalb der *ṣūfiyya* umstritten. Bemerkenswert ist, dass auch die Gelehrten und Sufis, die das Hören grundsätzlich für erlaubt hielten, häufig die entsprechenden Sitzungen nur für initiierte Sufis, deren spiritueller Zustand dadurch keinen Schaden nehmen könne, als geeignet betrachteten. Vgl. dazu Geoffroy (1995), S. 411-422; Winter (1982), S. 188-189.

¹⁹⁴Der Abschnitt konstituiert sich aus wörtlich zitierten Auszügen aus dem Kapitel *Fī l-qawli fī s-samāʿi taraffuʿan wa-stignāʿan* (Die Rede über das Hören, sich darüber stellend und seiner nicht bedürfend) aus as-Suhrawardīs *ʿAwārif al-maʿārif*. Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 193-196/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 181-184. Dabei zeigt sich klar, dass unser Autor beim Leser die Kenntnis der Lehre as-Suhrawardīs voraussetzt. Zweimal, in 30.20 und 31.20, bricht er sogar von as-Suhrawardī übernommene Passagen einfach mit dem Verweis *ilā āḥirihi* (usw.) ab. Nur der erste Teil der in Text 1 angeführten Passage ist in Text 4, 19b.4-19b.19 enthalten,

beschreibt er die geisthafte Welt (*al-‘ālam ar-rūḥānī*) als Ort des Zusammenkommens von Schönheit (*ḥusn*) und Anmut (*ḡamāl*) und die Beziehung zwischen harmonischen Klängen und dem Geist als Artverwandtschaft. Der Mensch gerät in Extase, weil der Geist ergriffen wird, wenn er schöne Melodien vernimmt.¹⁹⁵

Davon ausgehend unterscheidet unser Autor drei Gruppen von Menschen. Ganz unten in der Hierarchie stehen die Menschen, die im Rahmen der Extase ausschließlich Nichtiges erfahren (*mubṭal*). Denn im Fall dieser Extatiker gesellt sich beim Hören die unreine Triebseele (*nafs*) zum bewegten Geist, wobei die Seele die Erfahrung von Wahrhaftem verhindert. Über den Nichtiges Erfahrenden steht die Gruppe der Wahrhaftes Erfahrenden (*muḥaqq*). Bei ihnen gesellt sich während der Extase das Herz (*qalb*) zum bewegten Geist. Sie erfahren die Extase als eine von Gott her eintreffende Anwandlung (*wāridun yaridu mina l-ḥaqqi*), was wohl darauf hindeutet, dass sie von göttlichen Enthüllungen überwältigt werden. Ihre Seele ist, verglichen mit der der Nichtiges erfahrenden Extatiker, gereinigt.¹⁹⁶

Ein vollkommener Gottesfreund ist dieser Extatiker unserem Autor zufolge jedoch (noch) nicht. Dass der Wahrhaftes Erfahrende die Extase findet, ist vielmehr Hinweis darauf hin, dass er die Extase zuvor vermisst hat.¹⁹⁷ Dieses Vermissten (*faqd*) wird damit erklärt, dass der Wahrhaftes erfahrende Extatiker noch nicht von seinen Eigenschaften (*ṣifāt*) befreit ist, was bedeuten dürfte, dass auch er seine Triebseele noch nicht vollständig unter Kontrolle hat. Die Extase ist damit Ausdruck der Schwäche (*du‘f*) des Extatikers und seiner Ferne (*bu‘d*) von Gott. Ganz oben in der Hierarchie steht nämlich der Mensch, der von den Einflüssen

da in Text 4 nach fol. 19b diverse Blätter fehlen. Zur Unvollständigkeit von Text 4 vgl. S. 49-53 dieser Arbeit. Die Texte 2 und 3 enthalten die gesamte Textpassage nicht.

¹⁹⁵Zugrunde liegt die Vorstellung psychosomatischer Wirkungen, die die Musik aufgrund der natürlichen Konstitution des Menschen hervorruft. Bürgel (1991), S. 256-263, hebt hervor, dass sich diese Vorstellung von einer der Musik innewohnenden "Mächtigkeit" häufig in mittelalterlichen islamischen Berichten widerspiegelt.

¹⁹⁶Wir haben schon zuvor, ausgehend von der Lehre as-Suhrawardī, die unreine Triebseele als Ursache dafür erkannt, dass der reine Beschreitende (*as-sālik al-muḡarrad*) keine Enthüllungen (*kuṣūf*) von Gott erhält, und letztlich das Beschreiten des Weges zu Gott nicht verwirklicht. Analog dazu dürfte nun der Nichtiges erfahrende Extatiker zu betrachten sein. Demgegenüber haben wir das zum Geist emporstrebende Herz verbunden mit einer zunehmend gereinigten Seele als Kennzeichen des auf dem Weg zu Gott vorankommenden Gottesfreundes erkannt, der durch Enthüllungen zu Gott hingezogen wird. Vgl. dazu S. 87-104 dieser Arbeit. Speziell zum Verhältnis von Geist, Seele und Herz bei as-Suhrawardī vgl. S. 89-94 dieser Arbeit.

¹⁹⁷As-Suhrawardī setzt hier als Gegensatz des Terminus *waǧd*, dem die Bedeutung *Finden* zugrundeliegt, und den er im Sinne eines *extatischen Findens* verwendet, den Terminus *faqd* (*Vermissten*). Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 193.

der Triebseele wirklich frei ist (*man yamḥuḍu ḥurran*) ist. Ihn, der Stärke (*qūwa*) besitzt und bereits in die Nähe (*qurb*) Gottes gelangt ist, stellt die Extase als von Gott her eintreffende Anwandlung nicht mehr zufrieden – und sie bewegt ihn auch nicht. Es dürfte damit wieder der vollkommene, zur Meisterschaft befähigte Gottesfreund sein, der die Extase nicht braucht und auch nicht als überwältigendes Erlebnis erfährt.¹⁹⁸ Damit ergibt sich, dass der ausschließlich Wahrhaftes erfahrende Extatiker eigentlich nicht existieren kann. Der “reale” Wahrhaftes erfahrende Extatiker muss vielmehr im Bereich zwischen dem ausschließlich Nichtiges Erfahrenden und dem ausschließlich Wahrhaftes Erfahrenden anzusiedeln sein. Der ausschließlich Nichtiges Erfahrende wäre damit als der Ungläubige zu identifizieren. Der einfache Gläubige und die mehr oder weniger beschreitenden und hingezogenen Gottesfreunde, die noch nicht vollkommen sind, aber erfahren wohl im Rahmen ihrer Extase eine Mischung aus Wahrhaftem und Nichtigem. Je näher sie Gott kommen, desto größer wird der Anteil der wahrhaften Erfahrungen. Mit diesen Überlegungen lässt sich eine Verbindung der drei Gruppen mit verschiedenen Stufen der Extase herstellen, die unser Autor in 30.7-30.13 einführt.¹⁹⁹

Die Extase (wağd) ist eine Flamme, die aufgrund des Zugesehenseins (šuhūd) von etwas Beunruhigendem (‘arīḍ muqliq) lodert und dabei in drei Stufen vorkommt:

Die erste Stufe ist eine (plötzlich) erscheinende Extase (wağd ‘arīḍ), bei der der (im Herzen) gegenwärtige Gehörsinn (šāhid as-sam‘) oder der (im Herzen) gegenwärtige Gesichtssinn (šāhid al-baṣar) oder das (im Herzen) gegenwärtige Nachsinnen (šāhid al-fikr)²⁰⁰ erwacht. Sei es, dass sie bei ihrem Träger einen (äußerlich wahrnehmbaren) Eindruck (aṭar) hinterlässt oder nicht.²⁰¹

¹⁹⁸Diese Überlegung bestätigend, beschreibt as-Suhrawardī den von Gott gewollten (*murād*) Meister, der dem vom Beschreiten erfassten Hingezogenen (*al-mağḍūb al-mutadārak bi-s-sulūk*) entspricht, analog zu dem Menschen, der beim Hören nicht mehr in Extase gerät, als in jeder Hinsicht frei (*yaṣīru ḥurran min kulli wağhin*). Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 89/dt. Übers. ramlich (1978), S. 95.

¹⁹⁹Text 4, 19b.3-19b.11 gibt die folgende Passage, die nicht aus as-Suhrawardīs ‘*Awārif al-ma‘ārif*’ übernommen wurde, im nahezu gleichen Wortlaut wie Text 1. Zu Abweichungen vgl. die Anmerkungen zur folgenden Übersetzung. Die Texte 2 u. 3 haben die Passage nicht.

²⁰⁰Text 4, 19b.6: *das (im Herzen) gegenwärtige Gottesgedenken (šāhid ad-dīkr).*

²⁰¹Text 4, 19b.6: ... *Sei es, dass sie bei ihrem Träger einen (äußerlich wahrnehmbaren) Eindruck hinterlässt, oder sei es, dass (kein Eindruck bleibt und) er (der Träger) sich (infolge der Extase) nicht (Gott durch einen menschlichen Meister) verpflichtet hat (lam yata‘ahhad).*

*Was die zweite Stufe betrifft, so ist sie eine Extase, bei der der Geist (rūḥ) durch einen urewigen Glanz (lam‘ azalī) oder durch das Hören eines uranfänglichen Anrufs (nidā‘ auwalī) oder durch ein wahrhaftes Hingezogensein (ḡadb ḥaqīqī) erwacht. Sei es, dass sie bei ihrem Träger einen innersten Kern (lubb) (?) oder ihr Licht (nūr) hinterlässt, oder sei es, dass sie nichts hinterlässt.*²⁰²

*Was die dritte Stufe betrifft, so ist sie eine Extase, die den Knecht aus der Hand der beiden Seinszustände (kaunāni) (?) entreißt, wobei ihr Sinngehalt (ma‘nā) vom Schmutz des Schicksalsanteils (daran al-ḥazz) rein ist, und sie ihn aus der Sklaverei des Wassers und des Tons herausreißt.*²⁰³

Erneut wird der Leser mit technischen Termini konfrontiert, die unser Autor nicht erklärt. So lassen sich die Termini *ṣuhūd* und *ṣāhid* nur vorsichtig fassen als Gegenwärtigsein (*ṣuhūd*) von etwas Beunruhigendem (*‘ārīd muqliq*). Dieses beruht bei der ersten Stufe der Extase auf etwas innerlich Gegenwärtigseiendem (*ṣāhid*), welches normalerweise schlummert, nun aber erweckt wird.²⁰⁴ Gemeint

²⁰²Hier scheint der Text nicht in Ordnung zu sein. Der Ausdruck *au lam yubqi* wurde nachträglich am Rande ergänzt. Ob dafür etwas zu streichen ist beziehungsweise wo im Ausdruck *In abqā ‘alā ṣāḥibihi lubbun (sic!) au abqā nūrahu* dieser Einschub zu ergänzen ist, wird nicht deutlich. Dabei ist der gegebene Satz selbst schon grammatikalisch nicht korrekt (لُب wird tatsächlich im Nominativ gegeben!). In Text 4, 19b.8-19b.9, ist die Stelle klarer: *Sei es, dass sie bei ihrem Träger einen (folgenden) Erwerb hinterlässt oder ein Licht (in abqā ‘alā ṣāḥibihi kasban au abqā ‘alaihi nūran)*. Dabei kann das arabische Schriftbild von *lubb* (innerster Kern) und *kasb* (Erwerb) in Handschriften ähnlich sein. Das *Kāf* in كَسْب (*kasb*) kann leicht zum *Lām* in لُب (*lubb*) verschrieben werden. Das wie in *kasb* in beide Richtungen verbundene *Sīn* erscheint handschriftlich oft ohne Haken nur als verlängerte Linie, die bei nachlässiger Schreibweise vom späteren Kopisten leicht ganz übersehen werden kann.

²⁰³Text 4, 19b.9-19b.11 ist hier syntaktisch nicht in Ordnung und inhaltlich unklar:

وَأَمَّا الدَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ وَجَدَ يَخْطِفُ الْعَبْدَ مِنْ بَدْءٍ (هَكَذَا!) الْكُونِينَ وَالْمَحْضَ (هَكَذَا!) مَعْنَاهُ مِنْ دَرَنِ الْحِطِّ...

²⁰⁴Der kaum zu übersetzende Terminus *ṣāhid* erscheint häufig in sufischen Handbüchern. Innerhalb unseres Textes ist er wohl zu verstehen als jenes “psychische fänomen”, das Ritter (1978), S. 470 beschreibt: “Die ṣūfīs bezeichnen damit [...] das innere bild eines abwesenden gegenstandes, der dadurch gleichsam gegenwärtig wird, ferner jeden bewusstseinsinhalt, der in einem gegebenen augenblicke vorherrschend ist [...]” Zum Terminus vgl. auch al-Quṣairī (1998), S. 152-153. Anzumerken ist, dass in engem Zusammenhang mit dem Terminus *ṣāhid* auch die zuvor in dieser Arbeit schon thematisierte Betrachtung des bartlosen Jünglings steht, der im Sinne eines *ṣāhid* für einige Sufis die Schönheit Gottes repräsentiert, nämlich *vergegenwärtigt* – eine Praxis, die von der Orthodoxie wie auch von vielen Sufis als Vielgötterei, als Lehre, dass Gott im Menschen Wohnung nehme (*ḥulūliya*), und als die göttliche Transzendenz antastende

zu sein scheint, dass Gott für den Moment der Extase die Gedanken des Extatikers beherrscht. Der Extatiker scheint sich dabei in Form eines inneren Hörens (*sam'*) und Sehens (*bašar*) Gott zu vergegenwärtigen. Dabei ist er dermaßen ergriffen, dass er seine Umwelt nicht mehr wahrnimmt.²⁰⁵ Diese Erfahrung scheint aber nicht zwangsläufig einen solchen Eindruck zu hinterlassen, dass sich der Extatiker – seine Lebensweise nachhaltig ändernd – Gott zuwendet. Interessant ist jedoch die Wirkung, wie sie Text 4 – abweichend von Text 1 – beschreibt: Dort wird zumindest als mögliche Folge der Extase genannt, dass der Extatiker eine Verpflichtung eingeht (*yata'ahhadu*).²⁰⁶ Das dürfte auf die Erneuerung der Verpflichtung (*'ahd*) gegenüber Gott durch das Eingehen einer Verpflichtung gegenüber einem Meister hinweisen.²⁰⁷ Die erste Stufe der Extase wäre demnach mit der innerlich erfahrbaren Zurechtweisung im Rahmen der reuevollen Umkehr (*tauba*), wie as-Suhrawardī sie beschreibt, verbunden. Durch sie erwacht der Mensch aus seiner Gleichgültigkeit und wird zum sinnlich wahrnehmbaren menschlichen Meister geführt. Dabei wäre der im Herzen des Extatikers anwesende *šāhid* noch nicht als Bestandteil göttlicher Enthüllungen (*kušūf*) zu betrachten.²⁰⁸

Vorstellung gezeißelt wurde. Zum Themenkreis vgl. Ritter (1978), S. 435-487. Unser Orden ist, zumindest den Damaszener historisch-biographischen Quellen zufolge, weit von solchen verwerflichen Praktiken entfernt. Vgl. S. 10 dieser Arbeit.

²⁰⁵Text 1 zufolge ist diese Extase mit dem Erwachen eines Nachsinnens (*fikr*), Text 4 zufolge mit dem Erwachen eines Gottesgedenkens (*dikr*) verbunden. Vgl. S. 139, Anm. 200 dieser Arbeit. Unser Autor äußert sich im vierten Kapitel ausführlich zum Gottesgedenken, das er ebenfalls mit extatischem Erleben verbindet. Die Beteiligung des Herzens am Gottesgedenken wird dabei als in dem Maße wachsend dargestellt, in dem die Beteiligung der Triebseele zurückgedrängt wird. Vgl. dazu S. 151-160 dieser Arbeit. Den Terminus *fikr* erwähnt unser Autor hingegen an keiner weiteren Stelle der Texte. Die Sufis verstehen ihn oft als Nachsinnen, als Übung zur Meditation, bei der der Sufi sich auf ein religiöses Thema konzentriert. In Abgrenzung dazu wird das Gottesgedenken (*dikr*) als eine Übung gesehen, im Rahmen derer der Sufi sich das Objekt des Gedenkens, nämlich Gott, durch Wiederholung einer auf Gott verweisenden Formel in Erinnerung ruft und möglicherweise eher im Sinne des obigen extatischen Erlebens *vergegenwärtigt* als beim *fikr*. Beide Übungen werden aber als einander ergänzend betrachtet, und zwar ausgehend von den Koranversen III, 190-191: **In der Erschaffung von Himmel und Erde und im Aufeinanderfolgen von Tag und Nacht liegen Zeichen für diejenigen, die Verstand (albāb) haben, (Leute), die im Stehen, Sitzen oder Liegen Gottes gedenken (yadkurūna) und über die Erschaffung von Himmel und Erde nachsinnen (yatafakkarūna) ...**. Vgl. Gril (1996), S. 93-94; Gardet (*ET* ²), Art. *fikr*, Bd. 2, S. 891b-892a.

²⁰⁶Vgl. S. 139, Anm. 201 zur Übers. in dieser Arbeit.

²⁰⁷Zu dieser Verpflichtung vgl. S. 66-83 u. S. 101-104 dieser Arbeit.

²⁰⁸Zur Zurechtweisung des reuevoll Umkehrenden vgl. S. 89-94 dieser Arbeit.

Die zweite Stufe der Extase ist hingegen mit dem wahrhaften Hingezogensein (*ḡadb ḥaqīqī*) verbunden. Das weist darauf hin, dass diesem Extatiker göttliche Enthüllungen und die dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Führung zuteil werden. Dazu passt der uranfängliche Anruf (*nīdā' auwalī*), den der Extatiker vernimmt und der an das von unserem Autor zuvor angeführte Beispiel des zu Gott hingezogenen Ibrāhīm b. Adham erinnert.²⁰⁹ In die gleiche Richtung weist der Eindruck, den diese Extase bei ihrem Träger hinterlässt. Ein Licht (*nūr*) kann zurückbleiben, das an das Licht des Glaubens (*nūr al-īmān*) erinnert, welches unser Autor an anderer Stelle des Textes als möglichen dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führer des Hingezogenen genannt hat.²¹⁰

Was es bedeutet, dass die Extase der zweiten Stufe bei ihrem Träger einen innersten Kern (?) (*lubb*) hinterlässt, bleibt unklar.²¹¹ Inhaltlich verständlicher als Text 1 ist an dieser Stelle Text 4, in dem als mögliche Folge dieser Extase ein Erwerb (*kasb*) genannt wird.²¹² Denn dieser ist – wie wir zuvor gesehen haben – entscheidend dafür, dass der Mensch einen wechselhaften spirituellen Zustand in eine dauerhafte Wegstation überführen kann.²¹³ Die zweite Stufe der Extase wäre somit nicht nur mit dem reinen Hingezogensein zu Gott verbunden. Sie kann auch Auslöser dafür sein, dass ihr Träger vom reinen Hingezogensein zum Beschreiten des Weges zu Gott findet und so seinen Zustand vervollkommenet.

Eine Schwierigkeit stellt die Erklärung unseres Autors dar, dass im Rahmen dieser zweiten Extase der Geist (*rūḥ*) erwacht. Denn zuvor hatte er den Geist als mit jeder Extase verbunden dargestellt. Denkbar ist, dass hier gemeint ist, dass der nun erwachende Geist sich nicht mehr von Triebseele herabziehen lässt, sondern

²⁰⁹Vgl. S. 99-100 dieser Arbeit.

²¹⁰Vgl. dazu S. 104-106 dieser Arbeit.

²¹¹Die gesamte Aussage in Text 1 ist syntaktisch nicht in Ordnung. Vgl. dazu auch S. 140, Anm. 202 dieser Arbeit. Vermutlich liegt ein Schreibfehler vor. Den Terminus *lubb* verwendet unser Autor an keiner weiteren Stelle im Text. Der Terminus im Plural (*albāb*) erscheint allerdings im Koranvers III, 190, der in engem Zusammenhang mit den Termini *fikr* und *dikr* steht. Vgl. dazu S. 141, Anm. 205 dieser Arbeit. Im sufischen Kontext fasste Abū l-Ḥasan an-Nūrī (gest. 295/907) den Terminus *lubb* als eine von vier koranischen Bezeichnungen für das Herz. Dem *lubb*, das der Sitz des Einheitsbekenntnisses (*tauḥīd*) ist, sind dabei *fu'ād* als Sitz der Gotteserkenntnis (*ma'rifa*), *qalb* als Ort des Glaubens (*īmān*) und *ṣadr* (*Brust*) als Sitz des sich Gott Ergebens (*islām*) untergeordnet. Vgl. dazu Nwyia (1970), S. 320-325. Wie unser dreistufiges Schema der Extase, bei dem *lubb* der zweiten Stufe zugeordnet ist, mit diesem vierstufigen Schema an-Nūrīs korrespondieren könnte, erschließt sich jedoch nicht.

²¹²Vgl. S. 140, Anm. 202 dieser Arbeit.

²¹³Vgl. dazu S. 89-94 dieser Arbeit.

vielmehr zu Gott emporstrebt. Bei einer solchen an die Lehre as-Suhrawardīs angelehnten Deutung zöge der Geist das Herz und dieses die reiner werdende Seele hinter sich her. Der Unterschied zur ersten Stufe der Extase wäre damit graduell zu fassen. Beim zweiten Extatiker wäre der Geist wacher und die Seele reiner als beim Extatiker der ersten Stufe.²¹⁴ Wenngleich der zweite Extatiker Gott damit näher ist als der erste, mündet die Extase bei beiden im besten Fall in einen Erwerb, nämlich in das Beschreiten des Weges zu Gott.

Beim Menschen, der die dritte Stufe der Extase erreicht, dürfte es sich schließlich um den vollkommenen Gottesfreund handeln, dem während der Extase – die er gar nicht mehr als solche erfährt – nur Wahrhaftes zuteil wird. Dass er dabei der Sklaverei des Wassers und des Tons entrissen wird, mag symbolisch dafür stehen, dass er alles dem Diesseits Anhaftende loslässt. Er ist der Gottesfreund, der im Sinne as-Suhrawardīs in reiner Weise frei ist. Er steht nicht mehr unter dem Einfluss seiner Triebseele, der mit seinen körperlich bedingten Bedürfnissen in Zusammenhang steht. Er wächst womöglich selbst über seine dem Diesseits verhaftete Körperlichkeit hinaus – sei es durch den körperlichen Tod oder sei es durch ein inneres Sterben.²¹⁵

Schwierig ist indessen die Deutung der beiden Seinszustände (*kaunānī*), die dieser Extatiker unserem Autor zufolge hinter sich gelassen hat. Denkbar wäre die Überwindung des Zustandes des reinen Beschreitens im Sinne des ersten Seinszustandes, und die Überwindung des reinen Hingezogenseins im Sinne des zweiten Seinszustandes. Im Rahmen eines solchen Ansatzes würde der Extatiker durch die ideale Verknüpfung beide Seinszustände verwirklichen und darüber hinaus in einen dritten Zustand wachsen. Dieser wäre dann kein Zustand des (eigenen) Seins des Menschen, sondern ein Sein durch und in Gott.

²¹⁴Zur Beziehung zwischen Herz, Geist und Seele sowie zur Beziehung zwischen Erwerb, Verleihung, spirituellem Zustand und Wegstation bei as-Suhrawardī vgl. S. 89-94 dieser Arbeit.

²¹⁵Das Symbol des Wassers und des Lehms dürfte aus dem Koran abgeleitet sein. Den Versen XXXII, 7-9 zufolge hat Gott den Menschen zuerst aus Lehm (*tīn*), und seine Nachkommenschaft aus verächtlichem Wasser (*mā' mahīn*) geschaffen, ihn dann zur menschlichen Gestalt geformt und ihm schließlich den Geist (*rūḥ*) eingeblasen. Das entspricht auch den an anderer Stelle genannten Entwicklungsstadien des Menschen: 1. die Erschaffung des ersten Menschen aus Erde (*turāb*) – parallel zum oben genannten Ton; 2. die natürliche Fortpflanzung durch das menschliche Sperma, parallel zum oben genannten Wasser; 3. die Ausformung des einzelnen Menschen zu seiner endgültigen Gestalt. Vgl. dazu Paret (1993a), S. 313-314 u. S. 396, Kommentar zu den Versen 18,37 u. 32, 7-9. Bei as-Suhrawardī findet sich parallel dazu die Vorstellung, dass die Seele des Menschen aus Erde (*turāb*) geschaffen sei, wobei die Eigenschaft des Geizes vom Lehm (*tīn*) herrühre. Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 453/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 389.

Beim Versuch, die drei Gruppen der Extatiker mit den zuvor eingeführten vier Gruppen des reinen Beschreitenden, des reinen Hingezogenen, des vom Hingezogensein erfassten Beschreitenden und des vom Beschreiten erfassten Hingezogenen in Einklang zu bringen,²¹⁶ lässt sich zunächst der Hingezogene, der vom Beschreiten erfasst wird, als vollkommener Meister der höchsten Stufe der Extase zuordnen. Schwieriger ist die Einordnung des nicht ganz so vollkommenen, aber ebenfalls zur Meisterschaft befähigten Beschreitenden, der vom Hingezogensein erreicht wird.²¹⁷ Er scheint zwischen der zweiten und dritten Stufe der Extase zu stehen. Da er aus dem Zustand des Hingezogenseins zu Gott nicht zurück zum Erwerb findet, wird er nicht in reiner Weise frei und bleibt bei der zweiten Stufe der Extase hängen. Dennoch ist er dem reinen Hingezogenen, der wohl ebenfalls auf der zweiten Stufe der Extase anzusiedeln ist, überlegen. Der reine Beschreitende wiederum scheint zwischen der ersten und der zweiten Stufe der Extase zu stehen. Er gelangt zwar noch nicht zu Enthüllungen, wächst aber doch über die erste Stufe der Extase hinaus, indem er durch sie zum menschlichen Meister findet. Dadurch ist er dem einfachen Gläubigen überlegen, der wohl auch auf der ersten Stufe der Extase anzusiedeln ist. Denn er muss während der Extase mehr Wahrhaftes erfahren als der Ungläubige, der mit seinen nichtigen Erfahrungen noch unter der ersten Stufe der wahrhaften Extase stehen bleibt.

Deutlich geworden ist, dass die wahrhafte Extase mit einer inneren Wahrnehmung von sinnlich nicht Wahrnehmbarem, das von Gott her kommt, verbunden ist. Das gezielte Hören rhythmischer Klänge ist dabei Mittel, um ein im Inneren des Menschen angelegtes Hören zu aktivieren. Ist die innere Wahrnehmung eines Menschen bereits in einem gewissen Maß auf Gott gerichtet, wird sie beim Hören materieller Klänge weiter konzentriert und intensiviert. Daneben besteht aber die Gefahr, dass beim Hören rhythmischer Klänge die Triebseele die Vor-

²¹⁶Zu diesem Viererschema, das unser Autor as-Suhrawardī folgend unterscheidet, vgl. S. 87-94 dieser Arbeit.

²¹⁷Diese Schwierigkeit wird noch deutlicher, wenn man sich die Beschreibung der beiden Meister bei as-Suhrawardī (1983), S. 89/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 95 anschaut: Während der Hingezogene, der vom Beschreiten erfasst wird, in jeder Hinsicht frei wird, ist der Beschreitende, der vom Hingezogensein erfasst wird, zwar von der Sklaverei seiner Triebseele befreit, jedoch verbleibt er unter der Sklaverei des Herzens, die als lichthafter Schleier zwischen ihm und Gott steht. Es ist offenbar diese Sklaverei des Herzens, die den Beschreitenden, der vom Hingezogensein erfasst wird, davon abhält, aus seinem spirituellen Zustand zurück zum mit religiösen Handlungen und geistlichen Übungen verbundenen Beschreiten des Weges zu Gott zu finden.

herrschaft übernimmt. In diesem Fall lenken die Klänge den Hörenden von Gott ab. Während sufische Autoren diese Gefahr häufig thematisieren,²¹⁸ geht unser Autor über diese Problematik hinweg. Interessant ist dabei, dass er sich weiterhin in seiner Argumentation bei as-Suhrawardī bedient, der durchaus vor möglichen negativen Folgen des Hörens warnt. Unser Autor ignoriert diese Passagen jedoch nicht einfach, sondern lässt im Zweifel einfach kritische Halbsätze weg, so dass as-Suhrawardīs Argumentation gezielt inhaltlich verdreht erscheint. So bringt unser Autor in 44.8-44.9 eine von as-Suhrawardī übernommene Tradition, die in unserem Text als klares Lob auf das Hören daherkommt:²¹⁹

An-Naṣrābādī (sic!)²²⁰ war ein leidenschaftlicher Anhänger des Hörens. Als er deshalb getadelt wurde, sagte er: „Ja, Hören ist besser, als herumzusitzen und verleumderische Reden zu führen.“

Was unser Autor hier unterschlägt, ist die Reaktion anderer Sufis, die as-Suhrawardī als Bestandteil der Überlieferung anführt:²²¹

Darauf sagten zu ihm Abū ‘Amr b. Nuğaid²²² und andere seiner Brüder: „Weit gefehlt, Abū l-Qāsim! Ein Fehltritt beim Hören ist schlimmer, als wenn wir soundso viele Jahre die Leuten verleumden.“

Während as-Suhrawardī befürchtet, dass der Anfänger auf dem Weg zu Gott die Extase vortäuschen und sich so einer göttlichen Verleihung brüsten könnte, die ihm gar nicht zuteil wurde,²²³ argumentiert unser Autor in 40.20-41.2:²²⁴

²¹⁸Vgl. dazu z. B. MacDonald (1901-1902), S. 2-3; as-Suhrawardī (1983), S. 187-191/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 177-180. Auch zur Zeit unseres Autors vertraten viele Sufis die Meinung, dass nur der auf dem Weg zu Gott Fortgeschrittene an Übungen zum Hören teilnehmen sollte. Vgl. dazu Geoffroy (1995), S. 411-412.

²¹⁹Die Texte 2 und 3 enthalten die Passage nicht. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt.

²²⁰Der *nasab* erscheint bei as-Suhrawardī (1983), S. 200 und bei al-Quṣairī (1998), S. 428 als an-Naṣrābādī. Gemeint sein dürfte der von al-Quṣairī als 367h. verstorben benannte Abū l-Qāsim Ibrāhīm b. Muḥammad an-Naṣrābādī. Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 110-111/dt. Übers. u. weitere Quellen zur Person bei Gramlich (1989), S. 103.

²²¹Übers. nach Gramlich (1978), S. 187-188. Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 200. Die Überlieferung findet sich ähnlich bei al-Quṣairī (1998), S. 428/dt. Übers. und weitere Quellen bei Gramlich (1989), S. 478.

²²²Abū ‘Amr Ismā‘īl b. Nuğaid starb laut al-Quṣairī 366h.; zur Person vgl. al-Quṣairī (1998), S. 104-105/dt. Übers. u. weitere Quellen bei Gramlich (1989), S. 99.

²²³Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 200/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 187-188.

²²⁴Die Texte 2 u. 3 haben die Passage nicht. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt.

Es kommt vor in der Nachricht (vom Propheten?): "Wenn von deinem Bruder eine Rede ausgeht, so lege sie nicht mit einem bösen Sinn aus, wenn du in ihr einen guten Sinn finden kannst."²²⁵ Und wenn wir einen die Einheit Gottes bezeugenden gewöhnlichen Gläubigen oder einen anderen als ihn sehen, während er sich (extatisch) bewegt (mutaḥarrik) und sich extatisch stellt (mutawāḡid), wobei er aber das Nichtige (bāṭil) (seines Verhaltens) nicht zugibt, so ist sein Handeln im guten Sinne auszulegen. Aber wenn der Verdächtige so ist, wie gedacht wird, so muss er weiterhin als ein Wahrhaftes Erfahrender (muḥaqq) angesehen werden. Dergleichen ist angemessener, als es (nämlich sein Erfahren des Wahrhaften) ihm gegenüber zu verwerfen.

Dem sich extatisch stellenden Menschen ist nur die gute Absicht, den Sufis nachzueifern, zu unterstellen. Denn in 41.7-41.8 erklärt unser Autor: *Wahrlich, die Nachahmung (taṣabbuh) der Edlen ist Heil!*²²⁶ Als Beleg für diese Behauptung führt er in 41.2-41.7 eine Tradition an, in der Gott erläutert:²²⁷

*Was die Leute (in den Kreisen des Gottesgedenkens, nämlich die Sufis) betrifft, so ist kein einziger Gefährte (selbst wenn er nur zufällig vorbeigekommen ist) durch sie elend (lā yašqā bihim).*²²⁸

Daneben setzt sich unser Autor mit dem Kritiker auseinander, der die Wirksamkeit des Musikhörens grundsätzlich bezweifelt. Demjenigen, der behauptet, Musikhören und Extase seien durch den Koran und den Propheten verboten, setzt unser Autor in 44.9-44.20 ein Ḥadīṭ entgegen.²²⁹ Darin wird berichtet, dass

²²⁵Diese Tradition findet sich nicht in den kanonischen Ḥadīṭsammlungen.

²²⁶Die Texte 2, 3 und 4 enthalten die Aussage nicht.

²²⁷Die Überlieferung wird hier in Text 1 auszugsweise gegeben, findet sich aber vollständig noch in Text 1, Kapitel 4, 45.7-46.1. Text 2 enthält die Tradition in Kapitel 3 nicht, gibt sie aber in Kapitel 4, in 34b.14-35b.13. Text 3 hat die Tradition nicht, da das Ende von Kapitel 3 und das ganze Kapitel 4 fehlen. Zur Unvollständigkeit von Text 3 vgl. S. 45-46 dieser Arbeit. In Text 4 fehlen die entsprechenden Blätter. Zur Tradition vgl. z. B. Muslim (2000), Bd. 2, S. 1136-1137, *Kitāb ad-dīkr wa-d-du‘ā’ wa-t-tauba wa-l-istiḡfār*, Bāb 8, Nr. 7015. Die Tradition findet sich bei as-Suhrawardī (1983), S. 69-70/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 80.

²²⁸Das Verb *šaḡiya* (*elend sein*) weist auf die Zugehörigkeit der Betroffenen zu den Leuten der Hölle hin. Vgl. S. 71 dieser Arbeit.

²²⁹Text 2, 34a.5-34b.11 gibt die Tradition im nahezu gleichen Wortlaut. Text 3 enthält die Tradition nicht. In Text 4 fehlen die entsprechenden Blätter. Die Tradition findet sich im nahezu gleichen Wortlaut wie in Text 1 bei as-Suhrawardī (1983), S. 204-205/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 192.

der Prophet einst selbst einen Dichter aufforderte, für ihn Verse zu rezitieren. Beim Hören des Gedichtes, in dem von der Leidenschaft gegenüber dem Geliebten (*ḥabīb*) – nämlich Gott – die Rede ist, geriet Muḥammad in Extase, die sich in (tänzerischen) Bewegungen entlud. Dabei rutschte ihm sein Obergewand von den Schultern und wurde im Anschluss in vierhundert Stücke zerteilt und unter den Anwesenden verteilt. Als der Prophetengefährte Mu‘āwiya b. Abī Sufyān (gest. 60/680)²³⁰ die Bewegung des Propheten für ein Spiel (*la‘b*) hielt, wies Muḥammad ihn zurecht: *“Wer beim Hören (der Erwähnung) des Geliebten (nämlich Gottes) nicht ergriffen wird, ist nicht edel!”*

Mit dieser Überlieferung kann unser Autor alle Bedenken gegen das Musikhören und die Extase zurückweisen. Umso wichtiger ist es, die Zuverlässigkeit der prophetischen Tradition nachzuweisen. Und so betont unser Autor in 44.20-45.4, dass as-Suhrawardī festgestellt habe, dass diese einzigartige Tradition von den Traditionariern als gesund (*ṣaḥīḥ*), nämlich echt, eingestuft worden sei. Darüber hinaus zitiert er as-Suhrawardī folgendermaßen:²³¹

Ein wie schönes Argument ist es (dieses Ḥadīṭ) den Sufis und den Zeitgenossen dafür, dass sie (Musik und Dichtung) hören, die Flickentröcke (ḥiraq) zerreißen und sie (die Kleiderfetzen) verteilen.

Tatsächlich hat unser Autor auch hier den Wortlaut as-Suhrawardīs gekürzt und dadurch verdreht. As-Suhrawardīs wirkliche Beurteilung der prophetischen Tradition fällt anders aus:²³²

Ein wie schönes Argument wäre (!) es (dieses Ḥadīṭ) den Sufis und Zeitgenossen dafür, dass sie (Musik und Dichtung) hören, die Flickentröcke zerreißen und sie (die Kleiderfetzen) verteilen – wenn es echt wäre (in lau ṣaḥḥa)!²³³ Gott ist allwissend! Doch mein Innerstes (sirrī) erfüllt (der Gedanke), dass es nicht echt (ḡair ṣaḥīḥ) ist. Ich finde darin – gemäß dem, was in diesem Ḥadīṭ auf uns gekommen ist – nicht den Geschmack des Zusammenkommens des Propheten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, mit seinen Gefährten und (ich finde darin nicht den Geschmack) dessen, was sie (der Prophet und seine

²³⁰Zu Mu‘āwiya, dem späteren Begründer der Umayyadendynastie, vgl. Hinds (*EI* ²), Art. *Mu‘āwiya I*, Bd. 7, S. 263b-268a.

²³¹In Text 2 wird dieses Zitat im Anschluss an die Tradition nicht gegeben.

²³²Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 205/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 192.

²³³Zur Kombination *in lau* vgl. Wright (1962), Bd. 2, S. 348C.

Gefährten) für gewöhnlich zu beabsichtigen pflegten. Und das Herz (nämlich mein Herz) weigert sich, es (das Ḥadīṭ) anzunehmen. Gott (aber) weiß jenes am besten!

Möglicherweise aufgrund dieser Schwäche legt unser Autor noch weitere Belege zur Rechtfertigung des Hörens vor. So zeigt er mit einem in 37.6-37.7 und erneut in 43.11-43.12 angeführten Ḥadīṭ, dass der Prophet das Hören von Dichtung lobte: *“Wahrlich, unter der Dichtung gibt es solche, die Weisheit ist.”*²³⁴ Einer anderen Tradition zufolge, die unser Autor in 43.12-43.14 anführt, ließ der Prophet sich abwechselnd Koranverse und Gedichte vortragen.²³⁵ Dass auch der Gesang und das Schlagen des Tamburins (*daff*) vom Propheten erlaubt wurden, demonstriert unser Autor in 34.9-34.17 mit einer von ‘Ā’iṣa (gest. 58/678), der Lieblingsfrau des Propheten, überlieferten Tradition, derzufolge der Prophet im Raum war, während Dienerinnen musizierten.²³⁶ Unser Autor betont zudem, dass es erlaubt ist, dass der Mensch durch eine schöne Stimme innerlich bewegt wird. Dazu zitiert er in 35.4-35.7 den Koranvers XXXV, 1: **Er (Gott) erschafft zusätzlich, was er will** und erklärt, dass zu diesem zusätzlich Geschaffenen die schöne Stimme eines Menschen (*ḥusn aṣ-ṣawt*) gehört.²³⁷ Als Beleg für die Gefühlsbewegung, die das Hören einer schönen Stimme auslösen kann, bringt unser Autor in 43.7-43.10 zudem das Beispiel Davids.²³⁸ Dieser rezitierte einer Tradition zufolge mit solch

²³⁴Die Texte 2 u. 3 enthalten das Ḥadīṭ nicht. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt. Die Tradition findet sich auch bei as-Suhrawardī (1978), S. 178/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 169; as-Sarrāḡ (1963), S. 276/dt. Übers. Gramlich (1990), S. 402; al-Huḡwīrī, engl. Übers. Nicholson (1976), S. 397; al-Ġazzālī, engl. Übers. MacDonald (1901-1902), S. 210.

²³⁵Die Texte 2 und 3 haben die Tradition nicht. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt. Die Tradition findet sich auch bei as-Suhrawardī (1983), S. 178/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 169.

²³⁶Im nahezu gleichen Wortlaut in Text 2, 30b.10-31a.12; Text 3, 23b.8-24a.5. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt. Die Tradition findet sich kürzer bei as-Suhrawardī (1983), S. 174/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 166; al-Quṣairī (1998), S. 415/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 462-463; al-Ġazzālī, Übers. MacDonald (1901-1902), S. 224-225. ‘Ā’iṣa überlieferte zahlreiche Ḥadīṭe. Zur Person vgl. Watt (*EI* ²), Art. ‘Ā’iṣa bint Abī Bakr, Bd. 1, S. 307b-308b.

²³⁷Text 2, 31b.5-31b.9 u. Text 3, 24a.9-24a.11 geben die Passage gekürzt. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt. Auch as-Suhrawardī (1983), S. 177/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 168; al-Quṣairī (1989), S. 416; as-Sarrāḡ (1963), S. 267 u. al-Ġazzālī, engl. Übers. MacDonald (1901-1902), S. 209 führen den Koranvers XXXV, 1 in diesem Sinne an. Als den Korankommentator, der den Vers so auslegte, benennt unser Autor Ibn Šihāb az-Zuhrī (gest. 124/742). Vgl. dazu Gramlich (1989), S. 464, ders. (1990), S. 391, MacDonald (1901-1902), S. 209.

²³⁸Die Texte 2 u. 3 haben das Ḥadīṭ nicht. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt. Zur Tradition vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 177/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 168-169; al-Quṣairī (1998), S. 417/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 465; as-Sarrāḡ (1963), S. 268/dt. Übers. Gramlich

schöner Stimme den Psalter, dass die ihm lauschenden Lebewesen zu Tausenden vor Rührung starben. Als Beleg dafür, dass der Extatiker seinen Flickerock (*hirqa*) dem Sänger zuwerfen darf, führt unser Autor in 33.11-33.20 das Beispiel des Ka'b b. Zuhair an, der dem Propheten Verse vortrug, woraufhin Muḥammad ihm sein Obergewand (*burda*) zuwarf.²³⁹ Aus diesem Ḥadīṭ schließt unser Autor in 34.5-34.9, dass das Hören von Dichtung erlaubt ist (*ḡawāzu samā'i š-š'i'ri*) und dass es erlaubt ist, dem Dichter etwas zu geben (*ḡawāzu i'tā'i š-šā'iri šai'an*).²⁴⁰

Neben den prophetischen Traditionen beruft unser Autor sich auf gängige Rechtsgutachten zum Musikhören. So erläutert er in 38.6-38.7, dass Mālik b. Anas (gest. 179/795), der Namenspatron der malikitischen Rechtsschule, die Erlaubnis (*ibāḥa*) zum Hören erteilt habe, und aš-Šāfi'ī (gest. 204/820), der Namenspatron der schafiitischen Rechtsschule, sogar eine Empfehlung (*nadb*) zum Hören ausgesprochen habe.²⁴¹ In Ergänzung dazu zitiert er in 35.2-32.3 Mālik b. Anas:²⁴²

Ich habe die Wissensbesitzer in diesem unseren Lande (studiert und) verstanden. Sie verwerfen das Hören (samā') nicht, und sie meiden es auch nicht. Nur Dummköpfe, Unwissende und Asketen, die von harter Natur sind, verwerfen es.

Für aš-Šāfi'ī bringt unser Autor zudem in 34.19-35.2 eine Tradition, im Rahmen derer der Rechtsgelehrte selbst vom Gesang bewegt wurde.²⁴³ Dass schließlich

(1990), S. 391; Nicholson (1976), S. 399; MacDonald (1901-1902), S. 209.

²³⁹Text 2, 30a.2-30b.5 und Text 3, 23a.9-23b.6 geben die Tradition im nahezu gleichen Wortlaut. In Text 4 fehlen die entsprechenden Blätter. Die Tradition schildert die Bekehrung des berühmten Dichters Ka'b b. Zuhair zum Islam, die – nachdem Ka'b sich zuvor vehement geweigert hatte, den Islam anzunehmen, im Jahr 9h. stattfand. Vgl. dazu Basset (*EI* ²), Art. *Ka'b b. Zuhayr*, Bd. 4, S. 316a-316b. Der Bericht findet sich im nahezu gleichen Wortlaut wie in unseren Texten bei as-Suhrawardī (1983), S. 200-201/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 188-189.

²⁴⁰Text 2, 30b.5-30b.9 und Text 3, 23b.6-23b.8 weichen im Wortlaut ab, kommen aber zu einer inhaltlich vergleichbaren Schlussfolgerung. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt.

²⁴¹Text 2, 32b.3-32b.7 im nahezu gleichen Wortlaut. Text 3 enthält die Passage nicht. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt.

²⁴²Text 2, 31b.2-31b.5 und Text 3, 24a.7-24a.9 geben das Zitat leicht gekürzt. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt. Das Zitat brachte schon as-Sulamī zugunsten des Musikhörens. Vgl. Berger (1998), S. 137.

²⁴³Die Texte 2 und 3 enthalten die Überlieferung nicht. In Text 4 fehlt das entsprechende Blatt. Die Tradition findet sich ähnlich bei al-Quṣairī (1998), S. 417. Quellen bei Gramlich (1989), S. 465. Dennoch betrachtete aš-Šāfi'ī laut al-Quṣairī das Hören kritisch: zwar nicht als verboten (*lā yuḥarrimuhu*), wohl aber als für die Allgemeinheit (*al-'awāmm*) verwerflich (*makrūh*). Vgl.

Abū Ḥanīfa (gest. 150/767), der Namenspatron der hanafitischen Rechtsschule, der auch die osmanischen Herrscher angehörten, das Hören von Musik generell verboten habe, bezweifelt unser Autor. In 40.3-40.7 erläutert er das Verbot als lediglich für das *Hören von verbotenen Vergnügungsinstrumenten und irreführendem vergnüglichen Gesang* geltend.²⁴⁴

Zudem betont unser Autor, dass die Ablehnung oder Einschränkung des Hörens von Musik und Dichtung durch die Vertreter der hanafitischen und hanbalitischen Rechtsschulen für den schafitischen Orden der Sa'dīya nicht von Bedeutung seien. Denn er verweist in 41.10-41.15 darauf, dass die Rechtsschulen einander ebenbürtig seien, weshalb ein Schafit, der sich dem Musikhören hingibt, nicht von anderen Schulen zu tadeln sei.²⁴⁵

Ob sich die Sa'dīya mit ihren Sufizirkeln, im Rahmen derer auch das Musikhören praktiziert wurde,²⁴⁶ konkreten Angriffen von Gegnern ausgesetzt sah, bleibt im Rahmen unseres Textes unklar. Denn unser Autor bedient sich ausschließlich solcher Argumente, die sufische Autoren wie al-Qušairī und as-Suhrawardī schon seit Jahrhunderten zugunsten des Musikhörens angeführt hatten. Ob dabei die Praxis der Sa'dīya tatsächlich all die erwähnten Bestandteile enthielt, sagt unser Autor nicht. Seine Auswahl der verteidigten Praktiken mag durchaus mehr von der Vorlage, die er in as-Suhrawardīs Text gefunden hat, als von der tatsächlichen Ordenspraxis der Sa'dīya beeinflusst worden sein. Dass unser Autor allerdings keine anderen Praktiken verteidigt, mag darauf hinweisen, dass die Sa'dīya beim Musikhören den alten Riten eng verbunden war – oder zumindest erfolgreich diesen Eindruck erweckte. Dazu passt jedenfalls, dass die Verfasser der Damaszener

al-Qušairī (1998), S. 414/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 462. Positive Urteile Māliks und aš-Šāfi'īs führt as-Sulamī an. Vgl. Berger (1998), S. 137. Kritik aš-Šāfi'īs und Māliks am Hören hat as-Suhrawardī (1983), S. 188/dt. Übers. Gramlich (1978), S. 177-178; ähnlich al-Ġazzālī, der aber auch betont, dass aš-Šāfi'ī das Singen nicht verboten habe, und der unterscheidet, wann ein Verbot vorliege und wann – nämlich im Falle der Sufis – nicht. Vgl. MacDonald (1901-1902), S. 201 u. S. 242-244. As-Sarrāġ zufolge erlaubte Mālik das Hören. Aš-Šāfi'ī habe das Hören erlaubt, wenn dabei die Männlichkeit nicht aufgegeben werde. Vgl. as-Sarrāġ (1963), S. 276-277. Als Aufgabe der Männlichkeit galt berufsmäßiges Singen. Vgl. Gramlich (1990), S. 402-403; MacDonald (1901-1902), S. 244, Anm. 1.

²⁴⁴Die Texte 2 und 3 enthalten die Passage nicht; in Text 4 fehlt das entsprechende Blatt.

²⁴⁵Die Texte 2 und 3 enthalten die Passage nicht; in Text 4 fehlt das entsprechende Blatt.

²⁴⁶In den Quellen zur Damaszener Stadtgeschichte werden die Sufizirkel der Sa'dīya mehrfach erwähnt. In den Biographien zu Meister Aḥmad (gest. 963/1556) ist auch konkret vom Hören (*samā'*) als Bestandteil der Ordenspraxis die Rede. Vgl. S. 9-10 dieser Arbeit.

Biographensammlungen an den Praktiken der Sa'dīya keinen Anstoß nahmen, wobei al-Ġazzī explizit betont, dass es in den Sufizirkeln der Sa'dīya zu keinen verwerflichen Handlungen (*munkarāt*) gekommen sei.²⁴⁷

3.3.2 Das ständige Gottesgedenken

Dem ununterbrochenen Gedenken an Gott (*dīkr allāh*) als zweiter Form des geistlichen Trainings widmet sich unser Autor im vierten Kapitel in 45.6-55.7. Zunächst diskutiert er – al-Quṣairī zitiertend – in 46.7-48.2, ob diese Form der religiösen Mehrleistung erlaubt sei.²⁴⁸ So führt unser Autor in 46.11-46.13 ein Prophetenwort an, demzufolge Gott sich am jüngsten Tag gegen keinen Menschen wenden wird, der – im Sinne der beim Gottesgedenken üblichen Formel – *Gott, Gott!* (*Allāh, Allāh*) sagt.²⁴⁹ In 47.11-47.16 stellt unser Autor fest, dass der Gottes Gedenkende belohnt wird, indem auch Gott seiner gedenkt. Belegt wird das mit dem Koranverses II, 152, in dem Gott sagt: **Gedenket meiner, damit (auch) ich euer gedenke.*²⁵⁰ Zudem gilt einem in 46.4-46.7 erwähnten Prophetenwort zufolge, dass Gott dem Knecht, der seiner gedenkt (*dakara*), nahe ist.²⁵¹ Unser Autor erklärt darüber hinaus al-Quṣairī zitierend in 46.13-46.15, dass ohne das ununterbrochene Gedenken Gottes (*dawām dīkr allāh*) kein Mensch zu Gott gelangt.²⁵² Ein Ausspruch Sarī as-Saqatīs (gest. 253/867) in 47.21-48.1 besagt zudem, dass der vom Gottesgedenken beherrschte Mensch Gott leidenschaftlich liebt (*ʿašīqa*) und von Gott leidenschaftlich geliebt wird.²⁵³

²⁴⁷Vgl. dazu S. 10 dieser Arbeit.

²⁴⁸Fast der gesamte Abschnitt wurde aus al-Quṣairīs *Ar-risāla fī ʿilm at-taṣawwuf* aus dem Kapitel *Bāb ad-dīkr* übernommen. Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 295-300/dt. Übers. mit weiteren Quellen zu den Traditionen bei Gramlich (1989), S. 313-317. Text 2, 35b.13-37a.9 gibt den Abschnitt leicht gekürzt. In den Texten 3 und 4 fehlt der Abschnitt, da das vierte Kapitel in Text 3 fast ganz fehlt und Text 4 nur einen Teil des vierten Kapitels enthält. Zur Unvollständigkeit der Texte vgl. S. 44-46 u. S. 49-53 dieser Arbeit.

²⁴⁹Das Prophetenwort fehlt in Text 2. Zur Tradition vgl. al-Quṣairī (1998), 295/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 313.

²⁵⁰Die Aussage fehlt in Text 2. Zur Aussage vgl. al-Quṣairī (1998), S. 298/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 316.

²⁵¹Text 2, 35b.13-36a.4 im nahezu gleichen Wortlaut. Zur Tradition vgl. z. B. Muslim (2000), Bd. 2, S. 1132, *Bāb ad-dīkr wa-d-duʿāʾ wa-t-tauba wa-l-istiğfār*, *Bāb 1*, Nr. 6981.

²⁵²Das Zitat fehlt in Text 2. Zur Aussage vgl. al-Quṣairī (1998), S. 296/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 313.

²⁵³Vgl. al-Quṣairī (1998), S. 300/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 317. Text 2, 36b.9-36b.13 schreibt dieses Zitat Sarīs großzügig dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn zu. Zu Sarī und seiner

Mit dem ununterbrochenen Gedenken an Gott ist der Mensch, so unser Autor in 47.4-47.7, beauftragt (*ma'mūr*). Das gilt nicht nur für die Zeit der religiösen Pflicht (*fard*), beispielsweise das Gedenken an Gott im Rahmen des Ritualgebetes (*ṣalāt*). Auch zwischen den nur zu festgelegten Tageszeiten erlaubten Pflichtgebeten ist das Gottesgedenken unserem Autor zufolge eine empfehlenswerte Sache (*nadb*). Das Gottesgedenken darf und soll zu jeder Tageszeit und in jeder (Lebens-)Lage erfolgen.²⁵⁴ Denn das (formelle) Gottesgedenken (*dīkr*), so führt unser Autor in 49.9-49.14 aus, wurde seinerzeit eingeführt, um die Zeitspanne zwischen dem rituellen Gemeinschaftsgebet am Freitagmittag und dem Nachmittagsgebet zu überbrücken und zu verhindern, dass diese Zeit in Gleichgültigkeit (*ḡafla*) verbummelt wird.²⁵⁵

Dazu passen auch die Überlegungen, die unser Autor in 48.5-48.9 dem malikitischen Rechtsgelehrten und Traditionarier al-Qāḍī 'Iyād (gest. 544/1149)²⁵⁶ zuschreibt.²⁵⁷ Seiner Beauftragung zum Gedenken Gottes wird demnach der einfache Gläubige gerecht, indem er die religiösen Pflichten erfüllt und alles durch das Gesetz Verbotene meidet. Eine vollkommenere Form des Gottesgedenkens besteht aber darin, dass der Mensch sein Denken (*fīkr*) auf die Mächtigkeit (*'aẓma*) und Erhabenheit (*ḡalāl*) Gottes, auf die jenseitigen Welten des *malakūt* und des *ḡabarūt* und auf die Wunderzeichen (*āyāt*) Gottes richtet. Beide Formen des Gedenkens bezeichnet al-Qāḍī 'Iyād unserem Autor zufolge als Gottesgedenken mit dem Herzen (*dīkr bi-l-qalb*), das sich vom an dieser Stelle nicht erläuterten Gottesgedenken mit der Zunge (*dīkr bi-l-lisān*) unterscheidet.

Die Untergliederung des Gottesgedenkens nach al-Qāḍī 'Iyād überlagert unser Autor mit einer weiteren Untergliederung in 49.7-49.9.²⁵⁸ Er unterscheidet nun das öffentliche, nämlich laut artikulierte Gottesgedenken (*al-ḡahr bi-d-dīkr*) vom privaten, nämlich leise ausgeführten Gottesgedenken (*al-isrār bi-d-dīkr*). Dabei gibt er dem leisen Gottesgedenken dann den Vorzug, wenn der Gedenkende allein

Bedeutung für die Sa'dīya vgl. S. 172 dieser Arbeit.

²⁵⁴Text 2, 37b.11-38a.9 weicht zum Teil im Wortlaut ab, ist inhaltlich aber vergleichbar. Zur Passage vgl. al-Quṣairī (1998), S. 297-298/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 315-316.

²⁵⁵Die Passage erscheint in Text 2, 37a.13-37b.4 gekürzt und sprachlich leicht abgewandelt, inhaltlich jedoch vergleichbar. Diese Erläuterung findet sich nicht bei al-Quṣairī.

²⁵⁶Zur Person vgl. Talbi (*EI* ²), Art. *'Iyād b. Mūsā*, Bd. 4, S. 289b-290b.

²⁵⁷Text 2, 37a.4-37a.7 schreibt dieses Zitat, das gekürzt, aber grundsätzlich im gleichen Wortlaut wie in Text 1 angeführt wird, unserem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn zu.

²⁵⁸Text 2, 37a.9-37a.13 gibt die Passage gekürzt, zum Teil aber im fast gleichen Wortlaut und insgesamt inhaltlich vergleichbar.

ist, während er das laute Gottesgedenken als gemeinsames Gedenken einer Gruppe für geeignet hält. Dabei kann das laute Gottesgedenken offenbar sowohl als Gedenken mit der Zunge als auch als Gedenken mit dem Herzen realisiert werden – je nach dem, worauf der Mensch sein Denken richtet. Ein solches Verständnis legen die Erläuterungen nahe, die unser Autor in 48.10-48.12 mit einem Zitat des schafitischen Rechtsgelehrten Muḥyī d-Dīn an-Nawawī (gest. 676/1277) gibt:²⁵⁹

Das Gottesgedenken mit der Zunge, wenn das Herz beteiligt ist, ist besser als das Gottesgedenken mit dem Herzen allein. Das Gottesgedenken mit dem Herzen allein (aber) ist besser als das Gottesgedenken mit der Zunge (allein). Im Gedenken mit der Zunge ohne das Herz ist (nämlich) nichts Maßgebliches.

Relativiert wird diese Äußerung in 48.12-48.17, indem unser Autor einen namenlosen Sufi zitiert:²⁶⁰

Wahrlich, das Gottesgedenken mit der Zunge, selbst wenn das Herz (nur) aus Versehen mit ihr gezogen wird, ist doch vom Herzen her begründet.

Darüber hinaus erklärt unser Autor in 46.15-46.21, dass der Mensch durch das Gottesgedenken mit der Zunge zum eigentlich wirksamen Gottesgedenken mit dem Herzen gelangt, wobei im besten Falle, nämlich im Falle des vollkommenen (*kāmil*) Menschen, die beiden Formen des Gottesgedenkens zusammenwirken.²⁶¹ Ergänzt wird dieser Ansatz in 45.7-46.1 durch ein Prophetenwort, auf das unser Autor schon im Kapitel zum Musikhören hingewiesen hatte. Dieser Tradition zufolge bewahrt die Gesellschaft der Gottes Gedenkenden andere Menschen vor Unseligkeit – selbst wenn diese Menschen nur zufällig zum Kreis des Gottesgedenkens gestoßen sind.²⁶²

Anhand der Darstellung unseres Autors zeigt sich, dass der Unterschied zwischen dem Gottesgedenken mit dem Herzen und der Zunge wieder mit der Beziehung

²⁵⁹In Text 2, 37a.7-37a.9 ist das Zitat gekürzt und enthält nur die Aussage zur Nichtigkeit des Gottesgedenkens ohne das Herz. Zur Person an-Nawawī vgl. as-Subkī (1323h.), Bd. 5, S. 165-168; Heffening (*EI* ²), Art. *An-Nawawī*, Bd. 7, S. 1041a-1042a.

²⁶⁰Der Abschnitt fehlt in Text 2.

²⁶¹Text 2, 36a.5-36a.10 im nahezu gleichen Wortlaut. Zum Zitat vgl. al-Quṣairī (1998), S. 296/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 313-315.

²⁶²Text 2, 34b.14-35b.13 im nahezu gleichen Wortlaut. Zur Tradition im Zusammenhang des Musikhörens vgl. S. 146 dieser Arbeit.

zwischen Herz und Triebseele nach as-Suhrawardī verknüpft sein muss.²⁶³ Das nichtige Gottesgedenken mit der Zunge ohne das Herz besteht im laut artikulierten Gottesgedenken, das ganz von der Triebseele gesteuert wird. Zuzuordnen ist es jedoch nur dem Ungläubigen. Denn beim Gläubigen ist ein Gedenken ganz ohne Beteiligung des Herzens nicht denkbar. Das gilt offenbar auch dann, wenn der Gläubige vorwiegend mit der Zunge gedenkt, wenn er nämlich das Gottesgedenken laut durchführt, seine Gedanken aber nicht im Sinne einer Beteiligung des Herzens auf Gott richtet, sondern das Gedenken – angestachelt von seiner Triebseele – nur vortäuscht, etwa um als Sufi zu erscheinen. Wenngleich das Ziel falsch ist, beinhaltet dieses Gedenken für den Gläubigen doch Gutes. Denn vom Herzen her will er es den Gottesfreunden gleichtun, auch wenn es zunächst bei der Umsetzung hapert. Doch früher oder später gelangt der Gläubige, der zum Kreis der Gottes gedenkenden Gottesfreunde stößt, vom Gedenken mit der Zunge zum Gedenken mit dem Herzen. Das Gottesgedenken selbst wird zum Mittel, die Triebseele zu reinigen und die Beteiligung des Herzens zu intensivieren. Das Gottesgedenken mit dem Herzen ist dann tatsächlich auf Gott gerichtet.²⁶⁴

Wenn unser Autor zuletzt das Gottesgedenken mit Zunge und Herz über das Gottesgedenken nur mit dem Herzen stellt, dürfte hierbei das Gedenken mit der Zunge nicht mehr auf die Triebseele als steuerndes Element, sondern auf die gereinigte Seele als Bestandteil des Gedenkens verweisen. Beim vollkommenen Gottesfreund, der mit Zunge und Herz gedenkt, sind der innere und äußere Zustand im Einklang. Entsprechend hat unser Autor an anderer Stelle für den zu Gott hingezogenen und dann vom Beschreiten des Weges zu Gott erfassten Meister erläutert, dass aus dem Inneren des Meisters die Formen der religiösen Handlungsweise (*mu‘āmalā*) über sein Äußeres fließen.²⁶⁵ Das Hinzutreten des Gottesgedenkens mit der Zun-

²⁶³Parallel dazu wurde schon deutlich, dass die Beteiligung von Herz und Triebseele entscheidend dafür ist, ob der in Extase geratende Musikhörende Wahrhaftes oder Nichtiges erfährt. Vgl. dazu 137-145 dieser Arbeit. Zu Herz und Seele allgemein bei as-Suhrawardī vgl. S. 89-94 dieser Arbeit.

²⁶⁴Die Bedeutung, die unser Autor dem lauten Gottesgedenken zuschreibt, spiegelt sich in den Hinweisen anderer Autoren wider. Geoffroy findet als einzigen bedeutenden Gegner des laut artikulierten Gottesgedenkens zur Zeit unseres Autors den hanafitischen Rechtsgelehrten Ibrāhīm al-Ḥalabī (gest. 956/1546). Zur Person vgl. aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926), Bd. 5, S. 569-572; Schacht (*EI* ²), Art. *Al-Ḥalabī*, Bd. 3, S. 90a-90b. ‘Abd al-Wahhāb aš-Ša‘rānī (gest. 973/1565) berichtet vom Konsens der Sufimeister hinsichtlich der Eignung des laut artikulierten Gottesgedenkens zur Erziehung des Novizen. Vgl. Geoffroy (1995), S. 409-411. Zum Gottesgedenken als Mittel zur Reinigung der Triebseele vgl. auch Anawati & Gardet (1961), S. 205-207.

²⁶⁵Dazu und zur Hierarchisierung der Gottesfreunde in die Gruppen des vom Beschreiten

ge – nun im Sinne eines ganz bewusst im Rahmen einer geistlichen Übung aktiv herbeigeführten Gedenkens – zum Gottesgedenken mit dem Herzen – im Sinne eines auf Gott gerichteten Gedenkens – entspricht damit den religiösen Handlungen, zu denen der sein Hingezogensein zu Gott überwindende Meister findet. Demgegenüber scheint der zunächst beschreitende, dann aber im Hingezogensein stecken bleibende Meister dem Gedenken mit dem Herzen – im Sinne eines ihn von Gott her überkommenden Gedenkens – zu erliegen, ohne diesen Zustand in eine aktive Leistung überführen und so vervollkommen zu können.²⁶⁶

Als für das ritualisierte Gottesgedenken geeignete Formeln benennt unser Autor in 49.3-49.7 erstens das islamische Glaubensbekenntnis *Es gibt keinen Gott außer Gott, Muḥammad ist der Gesandte Gottes* (*Lā ilāha illā llāh Muḥammadun rasūlu llāh*), zweitens den ersten Teil des Glaubensbekenntnisses *Es gibt keinen Gott außer Gott* (*Lā illāha illā llāh*) oder drittens den Namen Gottes (*Allāh*).²⁶⁷ Er gibt dabei an, dass sich die Meister seines Ordens (*ašyāḥunā*) für den Namen Gottes, *Allāh*, entschieden haben.²⁶⁸ Das formelle Gottesgedenken, bei dem die gewählte Formel ununterbrochen wiederholt wird, steht dabei – darauf legt unser Autor in 50.3-50.9 Wert – nicht in Konkurrenz zur ebenfalls empfohlenen häufigen Rezitation des Koran.²⁶⁹

erfassten hingezogenen Gottesfreund (vollkommenster Meister), des vom Hingezogensein erfassten Beschreitenden (weniger vollkommener Meister), des reinen Hingezogenen und des reinen Beschreitenden (beide nicht für die Meisterschaft geeignet) vgl. S. 87-94 dieser Arbeit.

²⁶⁶Diese Überlegung ergänzt sich wiederum mit dem Hinweis as-Suhrawardīs, dass der vom Beschreiten erfasste Hingezogene unter der Sklaverei des Herzens verbleibt, die ihn – im Gegensatz zum in jeder Hinsicht freigewordenen vollkommenen Meister – einem lichthaften Schleier vergleichbar von Gott trennt. Vgl. dazu die analogen Überlegungen zu den unterschiedlichen Stufen der Extase, die den unterschiedlich vollkommenen Gottesfreunden zuteil werden, S. 137-145 dieser Arbeit.

²⁶⁷Die Passage fehlt in Text 2. Beim ersten Teil des Glaubensbekenntnisses und dem Namen Gottes handelt es sich um die klassischen Formeln, derer sich ein großer Teil der Sufis beim Gottesgedenken bedient. Vgl. Gramlich (1963), S. 6; Meier (1957), S. 201; Gardet (*EI* ²), Art. *Dhikr*, Bd. 2, S. 224b; Anawati & Gardet (1961), S. 198-200.

²⁶⁸Dass unser Autor keine Diskussion um die Rechtmäßigkeit dieser Formel führt, mag die Beobachtung Geoffroys bestätigen, dass anfangs des 16. Jahrhunderts die Diskussion um die Verwendung des Namens Gottes (*Allāh*) oder des noch weiter reduzierte *Huwa* (*Er*) zum Erliegen gekommen war und diese Formeln unumstritten waren. Ibn Taimīya (gest. 728/1328) hatte sich seinerzeit noch polemisch gegen die Verwendung dieser Formeln anstelle des seiner Ansicht nach geeigneteren *Lā ilāha illā llāh* gewandt. Vgl. Geoffroy (1995), S. 409.

²⁶⁹Text 4, 20a.12-20b.1 im nahezu gleichen Wortlaut. In Text 2, 37b.5-37b.11 ist die Passage

*Und wenn du fragst: Was ist besser, das Gottesgedenken oder das Rezitieren des Koran? – so sage ich: Die Meister sagen, das Rezitieren des Koran ist Gottesgedenken und mehr als das. Und sie haben zwischen ihnen beiden dadurch unterschieden, dass dem Rezitator des Koran sein Schutzpatron zuflüstert, während der Gottes Gedenkende seinem Schutzpatron (selbst) zuflüstert. Ich sage: Es ist möglich, dass man das Gedenken an Gott mit dem Rezitieren des Koran verbindet, indem beides (zugleich) beabsichtigt wird. Es ist (nämlich) so: Wenn der Gedenkende mit dem Gedenken Gottes beginnt, indem er die Rede des Erhabenen *Und wisse, dass es keinen Gott außer Gott gibt²⁷⁰ anfängt, so handelt es sich (dabei) um einen Vers aus dem Koran. Und wenn er damit beabsichtigt, den Koran zu rezitieren und Gottes zu gedenken, so rezitiert er auf der einen Seite und gedenkt (zugleich) auf der anderen. Er verbindet (somit) das Gedenken Gottes mit dem Rezitieren des Koran durch die Absicht (n̄ya) und gewinnt in dieser Absicht den Lohn des Rezitierens und des Gedenkens. Wahrlich, sie (die Absicht) ist das Unterscheidungskriterium (zwischen der Koranrezitation und dem Gottesgedenken).*

Wenn Gott bei der Rezitation des Koran dem Rezitierenden zuflüstert, so deshalb, weil Gott durch den Text des geoffenbarten Koran zum Menschen spricht. Der Gottes Gedenkende hingegen rezitiert den Koran mit der Absicht (n̄ya), sich den Sinngehalt des Gotteswortes innerlich zu vergegenwärtigen. Dazu greift er den einzelnen Vers heraus, dessen innere – von Gott beabsichtigte – Vielfalt an Bedeutungen, die letztlich wieder in der einen Bedeutung der Einheit Gottes aufgehen, er zu erfassen sucht. Kein Vers ist dazu besser geeignet als das im Glaubensbekenntnis aufgegangene und die Einheit Gottes beschwörende *Lā ilāha illā llāh*. Indem der Gottes Gedenkende diese Formel ständig wiederholt, gibt er dem Wort Gottes eine neue äußere Form, ohne jedoch eigentlich den Wortlaut zu verändern. Zugleich mag es diese neue Form sein, die mit einem neu erschlossenen Sinngehalt korrespondiert, und die der Gottes Gedenkende an Gott – diesem dadurch seine Verehrung zuflüsternd – zurückgibt.

Die Intensität, mit der der Gottes mit Herz und Zunge Gedenkende in die Tiefe des Gotteswortes eindringt, geht mit der Bewegung seines Herzens einher und

um einige Aussagen gekürzt, dabei zum Teil auch leicht sprachlich abgewandelt, inhaltlich insgesamt aber vergleichbar.

²⁷⁰Koran XLVII, 19.

ermöglicht auch im Rahmen des Gottesgedenkens ein extatisches Erleben Gottes. Wie der Gottes Gedenkende dahin gelangt, erklärt unser Autor in 50.14-51.4: ²⁷¹

*... wenn das Gottesgedenken (dīkr) (in Form) eines “Āh” (über die Zunge des Gottes Gedenkenden) fließt, ohne dass (dabei) die Erhabenheit (ġalāla) (Gottes) artikuliert wird, (nämlich) im Zusammenwirken damit, dass sein (des Gottes Gedenkenden) Atem nicht ausreicht, sie (die Erhabenheit Gottes) auszusprechen; und wenn das damit (nämlich mit dem Aussprechen des “Āh”) Beabsichtigte der Sinngehalt (ma‘nā) der Erhabenheit (Gottes) ist, so (ist das so) wie es die Herren und Meister (der Sufis) in der Übereinkunft über das Gottesgedenken festgelegt haben. Nämlich: Dass es (das Gottesgedenken) gemäß dem Erfordernis der bei den Rezitationsgelehrten allgemein befolgten Regel der Kunst hinsichtlich (der Rezitation) des (ersten Teils des Glaubensbekenntnisses) *Lā ilāha illā llāh* beginnt mit dem langen Atemzug und der Dehnung an ihrem Ort (nämlich der üblichen Realisierung der langen Vokale), mit der Kürze an ihrem Ort (nämlich der üblichen Realisierung der kurzen Vokale), mit dem Schweigen bei (den Stellen, die üblicherweise die Realisierung) der Pause (erfordern), mit der (üblichen) Realisierung der Hamza (nämlich des Knacklautes bei ilāh und illā) und mit der (üblichen) Realisierung der (die generelle Verneinung anzeigenden) sich davonstehlenden (nämlich flüchtig realisierten) Faṭḥa des Hā’ bei (lā) ilāha.²⁷²*

*Dann bringt der Gottes Gedenkende (durch ständige Wiederholung der Formel) das Gottesgedenken etwas dichter zusammen, bis sein Atem nicht ausreicht, um das *Lā ilāha illā llāh* zu artikulieren. In diesem Moment gedenkt er kraft (?) der Erhabenheit (Gottes), indem er den Ausdruck für sie (die Erhabenheit Gottes) richtig artikuliert, nur dass er die Hamza im Namen Gottes, des Erhabenen, nicht dehnt (sic!).²⁷³ Vielmehr dehnt er infolge eines Atemzugs die Erhabenheit, um (Gott) zu preisen, wenn er die Dehnung will, wobei er immer weiter macht, bis sein Atem nicht mehr ausreicht. Und (dann) hört der*

²⁷¹Text 4, 20b.5-21a.1 nahezu im gleichen Wortlaut. Die Passage fehlt in Text 2.

²⁷²Text 1, 50.17-50.18 u. Text 4, 20b.10: ... *wa-faṭḥi hā’i ilāhi bi-l-iḥtilāsi. Iḥtilās* erläutert Goguyer (1888), S. 279 als “pronociation furtive”. Dazu al-Munġid (1997b), S. 191, Art. *ḥ-l-s*.

²⁷³Text 1, 50.19-50.20: *Fa-hunālika yaḍkuru bi-l-ġalālāti muṣaḥḥiḥan lafzahā ġaira māddini l-hamzata mini smi llāhi*. Text 4, 20b.13-20b.14: ... *ġaira māddin ‘alā l-hamzati* ...

Hörende von ihm (nur noch) den Ausdruck “Āh āh”, während sein Herz “Allāh” sagt. Das (aber) ist eine zu preisende Handlungsweise, die er zeigt, während er vom Anwesendsein (ḥuḍūr) (Gottes bei ihm?) und der Extase (wağd) beherrscht wird. Ebenso ist das zu preisen, was über die Zunge des ganz und gar Trunkenen (šātih) von der Rede des “Lā lā” (das “Nein, nein” bedeutet) fließt, sei es, dass er dabei in die Hände klatscht oder nicht, wobei er beabsichtigt “Oh ihr (Nichtigem?) Entwerdenden!” zu sagen, und sich die Verneinung in “Lā lā” auf das, was außer dem Einen, Wahrhaftigen (und damit nichtig) ist, bezieht.

Deutlich wird, dass der Gottes Gedenkende zunächst den ersten Teil des Glaubensbekenntnisses, der zugleich im Koran enthalten ist, vollständig und korrekt artikuliert und so sein Gottesgedenken mit der Rezitation des Koran verbindet. Den Vers ständig wiederholend, verkürzt der Gedenkende die Formel nach und nach, bis er nur noch in der Lage ist, einzelne Silben zu artikulieren. Die Reduzierung der Formel des Gottesgedenkens beschreibt unser Autor als aus der körperlichen Beschaffenheit des Menschen, der immer wieder neu Atem holen muss, resultierend. Das dreistufige Modell unseres Autors dafür, wie der Gottes Gedenkende nach und nach die Formel des Gottesgedenkens hin zu bloßen Lauten verkürzt, bleibt allerdings unscharf.

Klar erscheint lediglich die erste Stufe, nämlich das Beginnen mit der üblichen Artikulierung des ersten Teils des Glaubensbekenntnisses. Undeutlich ist hingegen schon der Mittelteil. Es scheint, dass der Gedenkende, nachdem er aus Atemnot nicht mehr die ganze Formel rezitieren kann, diese auf den Namen Gottes (*Allāh*) reduziert. Nur so ist es möglich, dass er im Folgenden die Dehnung der *Hamza* (‘) im Namen Gottes unterlässt. Denn innerhalb der Formel *Lā ilāha illā llāh* erscheint die *Hamza* nicht im Namen Gottes, sondern lediglich im indeterminierten Ausdruck *‘ilāh* (*ein Gott*) und im Ausdruck *‘illā llāh* (*außer Gott*). Demgegenüber kann die *Hamza* realisiert und mit zunehmender Intensität des Gottesgedenkens beim Aussprechen fallengelassen werden, wenn der Name Gottes dem Gottesgedenken isoliert, nämlich als *‘Allāh* zugrunde liegt.²⁷⁴ Allerdings werden mit der Annahme, dass der Gottes Gedenkende den Namen Gottes artikuliert, ohne die *Hamza* zu dehnen, die weiteren Ausführungen unseres Autors schwierig. Denn das, was nun vom Namen Gottes zum Dehnen übrigbleibt, ist nicht das auf Gott verweisende *Āh āh*, von dem unser Autor spricht, sondern ein *llāh*, das – noch wei-

²⁷⁴Vgl. Anawati & Gardet (1961), S. 203 zum Gottesgedenken der Raḥmānīya.

ter reduziert - mit dem von unserem Autor erst als zweite Möglichkeit erwähnten alles außer Gott negierenden *Lā lā* korrespondieren könnte.²⁷⁵ Wie auch immer die Verkürzung des Koranverses beim Gottesgedenken vonstatten geht – wesentlich ist, dass die Reduzierung der Formel mit einer Intensivierung des Gottesgedenkens hin zu einem extatischen Erleben Gottes einher geht.

Dabei entsteht der Eindruck, dass im Moment der Extase die Reduzierung der Formel zu bloßen Lauten nicht mehr Ergebnis einer Atemtechnik ist, sondern zum Ausdruck des inneren Zustandes des Gottes Gedenkenden wird. Sein extatisches Erleben scheint in den nur noch geseufzten Silben nach außen dringen zu müssen, wie schon zuvor der durch Musik in Extase Geratene nicht anders konnte, als zu tanzen.²⁷⁶ Dazu passt, dass unser Autor in 51.4-51.5 – analog zur durch das Hören ausgelösten Extase – das extatische Verhalten des Gottes Gedenkenden als immer noch unvollkommen beschreibt:²⁷⁷

Das Stehenbleiben bei den Lauten ist nach Meinung der Leute der Enthüllungen (ahl al-kuṣūf) ein Schleier.

Der vollkommene Gottesfreund überwindet also auch diese Extase und gelangt zur höchsten Form des Gottesgedenkens. Im Sinn des mit Herz und Zunge gedenkenden Meisters dürfte er in der Lage sein, im Rahmen seines Gedenkens zurück zur vollständigen, korrekt artikulierten Formel zu finden. Ein Vergehen, so betont unser Autor in 51.5-51.8, ist die Reduzierung von Koranversen zu bloßen Lauten im Rahmen des Gottesgedenkens jedoch keinesfalls. Zur Begründung führt er dabei die gute Absicht (*n̄ya*) der Gottes Gedenkenden an, deren Bedeutung für die Bewertung des Verhaltens der Gottes Gedenkenden er mit einem Prophetenwort belegt:²⁷⁸

²⁷⁵Nağm ad-Dīn al-Kubrā zufolge wird mit der Verneinung *lā ilāha* die Triebseele bekämpft und ihre angemäße Rolle als Gott des Menschen verneint, während mit dem positiven Inhalt *illā llāh* die Herrschaft des wahren einen Gottes bejaht wird. Vgl. Meier (1957), S. 201-203.

²⁷⁶Zum Gottesgedenken als Mittel zur Herbeiführung eines extatischen Erlebens vgl. Anawati & Gardet (1961), S. 208-235. Die Zusammengehörigkeit der Gotteserfahrung beim Musikhören und beim laut artikulierten Gottesgedenken findet oft in der Praxis der Sufiorden ihren Ausdruck, indem die Veranstaltungen zum Musikhören in die Übungen zum Gottesgedenken eingebunden sind. Vgl. During (1996), S. 162-166; Gril (1996), S. 95; für die Zeit unseres Autors vgl. Geoffroy (1995), S. 407-408.

²⁷⁷Text 4, 21a.1-21a.2 gibt den gleichen Wortlaut. Die Passage fehlt in Text 2.

²⁷⁸Text 4, 21a.2-21a.6 im gleichen Wortlaut. Die Aussage fehlt in Text 2. Zur Tradition vgl. Muslim (2000), Bd. 2, S. 836, *Kitāb al-imāra*. Zur Bedeutung der *n̄ya* aus sufischer Sicht dafür, dass das Gottesgedenken überhaupt eine Wirksamkeit erreichen kann, vgl. Anawati & Gardet

“Vielmehr sind die Handlungen nach den Absichten (nīyāt) zu beurteilen. Und jedem Manne kommt genau das zu, was er beabsichtigt.”

Zudem bringt unser Autor an anderer Stelle seines Textes Stellungnahmen verschiedener Gelehrter, die allesamt die Veränderung des Wortlautes von Koranversen beim Gottesgedenken sanktionieren.²⁷⁹

Auch für die Ausführungen unseres Autors zum Gottesgedenken gilt, dass die Praxis der Sa’dīya unscharf bleibt. Selbst die Information, dass die Ordensmeister beim Gottesgedenken die Formel *Allāh* wählen, wird relativiert, indem unser Autor das Vorgehen beim Gottesgedenken dann tatsächlich ausgehend vom ersten Teil des Glaubensbekenntnisses *Lā ilāha illa llāh* erläutert. Dass das Gottesgedenken und die Reduzierung der Ausgangsformel zu einem bloßen Seufzen zur Praxis des Ordens gehörte, lässt sich jedoch angesichts der ausführlichen Diskussion, die unser Autor dem Thema widmet, kaum bezweifeln. Zudem wird die Funktion des Gottesgedenkens als Mittel, Gott näher zu kommen, wiederholt betont. Wie wichtig das Gottesgedenken im Rahmen der Erziehung des Novizen ist, macht unser Autor darüber hinaus in 49.20-50.3 deutlich.²⁸⁰

Das erste, womit er (der Meister im Rahmen der Belehrung der Novizen) beginnt, ist die Reue (tauba) und die Rückgabe der unrechtmäßig erworbenen Güter an ihre Eigentümer. Dann trägt er ihm die rituelle Waschung und das Gebet auf und lehrt ihn, was damit hinsichtlich der kultischen Reinheit verbunden ist, und was diese zunichte macht. Dann, wenn er (der Novize) Besitz hat, trägt er (der Meister) ihm die Pilgerreise und die Almosensteuer auf; und (schließlich) die unserer Meinung nach gewaltigste Säule – gerade bei den Anfängen (des Novizen) – nämlich, dass er dauernd das aufrichtige Gedenken Gottes, des Erhabenen, praktiziere.

(1961), S. 198-200 u. S. 214-218.

²⁷⁹Diese Stellungnahmen sind eingebettet in Rechtsgutachten (*fatāwā*, Sg. *fatwā*) zugunsten der Sa’dīya, die unser Autor im fünften Kapitel seines Textes anführt. Sie werden in Kapitel 6 dieser Arbeit gesondert behandelt. Zur Rechtfertigung des Gottesgedenkens in den Gutachten vgl. S. 254-255 dieser Arbeit.

²⁸⁰Text 4, 20a.7-20a.12 im nahezu gleichen Wortlaut. Die Passage fehlt in Text 2.

Kapitel 4

Die Gottesfreundschaft der Ordensmeister der Sa‘dīya

4.1 Die reuevolle Umkehr des Ordensstifters

Die Ausführungen unseres Autors zur Tradition und Praxis der Sa‘dīya muss der Leser im Zusammenhang mit den im vorangegangenen Kapitel dargestellten Überlegungen zur sufischen Lehre des Ordens betrachten. Das eine mit dem anderen zusammenzufügen, nimmt unser Autor dem Leser dabei nicht ab. Vielmehr stellt er die Tradition seines Ordens unverbunden neben die Lehre, wobei er die Beziehungen zwischen beidem lediglich durch einige wiederaufgenommene Termini mit Signalwirkung andeutet. Der erste Komplex, der Informationen zur Tradition der Sa‘dīya enthält, findet sich in 3.3-4.9 mit dem Bericht über die reuevolle Umkehr des Ordensstifters Sa‘d ad-Dīn, den unser Autor als dessen *verliehene Stütze* (*sanad wahbi*) einführt:¹

*Was die von Gott verliehene (Stütze) betrifft, so besteht sie in dem,
was mein Herr, der Meister ‘Alī al-Akḥal, der Sohn unseres Patrons,
[...] überliefert hat,³ nämlich, dass sein Vater, ich meine meinen*

¹Fast die gesamte Legende ist in Reimprosa verfasst. Text 1: Reim auf -*ātihi* in 3.13-3.14; auf -*ān* in 3.14-15; auf -*ihī* in 3.15-3.17; auf -*ām* in 3.20-3.21; auf -*āsihī* in 4.1; auf -*rihī* in 4.2-4.3; auf -*ābihī* in 4.3-4.4; auf -*aibihī* in 4.4-4.5; auf -*aihā* in 4.5-4.6; auf -‘*aẓẓam* in 4.7; auf -*āhū* in 4.8-4.9. Die Legende erscheint fast im gleichen Wortlaut in Text 2, 2a.13-3b.9; Text 3, 2a.10-3b.4; Text 4, 1b.5-2a.19.

²Hier folgt eine Reihe von den Ordensstifter lobenden Ehrentiteln, die inhaltlich wenig beitragen. Eine Besprechung dieser Titel findet sich auf S. 183 dieser Arbeit.

³Text 2, 2a.13-2a.14; Text 3, 2a.10-2a.11 und Text 4, 1b.6 benennen übereinstimmend einen

Herrn, den erwähnten Meister Sa'd ad-Dīn, zur Zeit seines Vaters, des Herrn Yūnus al-Kabīr al-Makkī aš-Šaibānī, diesem ungehorsam davongelaufen war und sich seinem Vergnügen und seiner Untätigkeit hingegen hatte. Er ging fort in das Gebiet des Ḥaurān und hielt sich dort eine Zeit lang als Wegelagerer auf. Sein Vater, der Meister Yūnus aš-Šaibānī, hörte, was sein Sohn trieb, und sorgte sich deshalb. Er betete zu Gott um zwei Dinge, darum, dass er (nämlich sein Sohn) entweder gebessert, oder (von Gott) sofort hinweggenommen werde. Und Gott erhörte sein Bittgebet um seine Besserung.

*Während er (Sa'd ad-Dīn) (eines Tages) bei dem war, was er (als Wegelagerer) gewöhnlich trieb, sah er plötzlich drei Personen. Er richtete (sein Augenmerk) auf sie, um ihnen das, was sie bei sich hatten, wegzunehmen. Als er sie (aber) erreichte, drehte sich einer von ihnen zu ihm um und sprach ihn an: „*Wird es für diejenigen, die glauben, nicht Zeit, dass ihre Herzen sich vor der Mahnung (dīkr) Gottes demütigen!*“⁴ Da ergriff ihn (Sa'd ad-Dīn) die Extase, die leidenschaftliche Liebe und das Weinen und Klagen wegen der Rede des Barmherzigen, die auf den Besten der Menschen (nämlich Muḥammad), der vorzüglichste Segen und die vorzüglichste Heilsspende sei über ihm, herabgesandt worden ist, so dass er (Sa'd ad-Dīn) von seinem Pferd fiel und (schließlich) da lag, wobei sich in ihm nur noch seine Atemzüge regten. Und einer von ihnen (Dreien) kam zu ihm, schlug mit seiner Hand auf seine Brust und sagte zu ihm: „Bitte Gott um Verzeihung!“ Und er bat um Verzeihung für das, was er vorher begangen hatte. Als er (dann) von seinem Rausch und seinem berausenden Trank wieder zu sich gekommen war,⁵ und seine Seele sich von seiner Bewegung und Erregung erholt hatte,⁶ sagte einer von ihnen, nachdem er Früchte aus seiner Tasche geholt und dem Gesandten*

anderen Sohn des Ordensstifters, nämlich Muḥammad Šams ad-Dīn, als Überlieferer der Bekehrungslegende. Vgl. dazu auch S. 176 und Anhang A.1.2 dieser Arbeit zu den in diesen Texten gegebenen, von Text 1 abweichenden Tradentenketten der Sa'dīya.

⁴Koran LVII, 16.

⁵Text 1, 4.3: *fāqa*. Gemeint sein dürfte der vierte Stamm *afāqa*, wie er in Text 2, 3a.13; Text 3, 3a.8; Text 4, 2a.11 und den Vergleichsquellen bei Seif (1930), S. 30 sowie al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 43 gegeben wird.

⁶Text 1, 4.3: هدايت. Text 2, 3a.13 u. Text 4, 2a.11: هديت. Text 3, 3a.8: هدا'ات (*hada'at*) dürfte hier korrekt sein. Vgl. dazu auch al-Muḥibbī (1960), Bd. 1, S. 43; Seif (1930), S. 30.

Gottes und Treuhänder seines göttlichen Geheimnisses gegeben hatte: "Gib ihm zu trinken, Gesandter Gottes!" Und er (der Gesandte) spuckte auf sie (die Früchte) und reichte sie ihm (Sa'd ad-Dīn). Der Meister (Sa'd ad-Dīn) nahm sie und erlangte das, was (an Segenskraft) in ihnen war. Und der verehrte Gesandte sagte zu ihm: "Nimm sie für dich und deine Nachkommenschaft!" Der Meister nahm sie und pries (Gott) als gewaltig.

Und er kehrte zurück, wobei Gott sein Äußeres und sein Inneres zum Blühen gebracht hatte. Er wurde hingezogen zu seinem Patron (Gott) und war erfolgreich durch das, was (dies)er ihm gab. O Glückseligkeit dessen, der ihm Freund ist! Und o Elend dessen, der ihn bekämpft und als Feind behandelt.

In 4.18-5.2 fügt unser Autor ein Gedicht zur verliehenen Stütze des Ordensstifters an. Als den Verfasser dieser Verse benennt er erneut seinen eigenen Vater, Meister 'Umar Zain ad-Dīn:⁷

*Er (Gott) gab ihm (Sa'd ad-Dīn) in der Weinschänke⁸ des Zuges-
seins (ṣuhūd) einen Trank (ṣurba) zu trinken,⁹ der die Herzen der
Besitzer der Liebesleidenschaft (ahl al-ḡurām) belebt,¹⁰*

*Aus den beiden Händen des haschimitschen Löwen¹¹ Gottes (nämlich
'Alī b. Abī Ṭālib), des Cousins des Auserwählten (Propheten), des
hochsinnigen Helden,¹²*

*Und (eben)so (aus den beiden Händen) des die Wahrheit von der Lüge
Unterscheidenden, unseres Patrons 'Umar, des der Religion zum*

⁷Metrum des Gedichtes ist trimetrisches, katalektisches *ramal*; Reim auf -ām. Das Gedicht findet sich auch in Text 4, 2b.8-2b.15. Die Texte 2 u. 3 enthalten die Verse nicht.

⁸Text 1, 4.18: ḥān (*sic!*). Al-Munğid (1997b), S. 165, Art. ḥāna, gibt als Erläuterung für ḥān und ḥāna: *mauḍi'u bai'i l-ḥamri*. Ibn Manẓūr (1988), Bd. 1, S. 773, Art. ḥ-y-n, hat diese Bedeutung hingegen nur für ḥāna, Pl. ḥānāt, so auch Lane (1955-1956), Bd. 2, S. 678, Art. ḥ-w-n. Text 4, 2b.9: ḥāl (*der spirituelle Zustand*).

⁹Text 1, 4.18: *asqāhu*. Text 4, 2b.8: *saqāhu* wird dem Metrum nicht gerecht.

¹⁰Lies wegen des Metrums: *qulūba hli*.

¹¹Lies wegen des Metrums: *asdi*.

¹²Gemeint ist der Gefährte, Cousin und Schwiegersohn des Propheten, 'Alī b. Abī Ṭālib (gest. 40/661), der zudem als vierter rechtgeleiteter Kalif in die Geschichte eingegangen ist. Die oben genannten Beinamen beziehen sich auf 'Alīs Zugehörigkeit zum Clan der Banū Hāšim, dem auch der Prophet angehörte, und auf 'Alīs Ehrentitel *ḥaidar*, ein anderes Wort für *Löwe*. Zur Person vgl. Vecchia Vaglieri (*EI* ²), Art. 'Alī b. Abī Ṭālib, Bd. 1, S. 381b-386a.

Sieg Verhelfenden, ('Umar) Ibn (al-)Ḥaṭṭāb, des Imams.¹³
Und (aus den beiden Händen) der Besiegelung der Propheten¹⁴ und
Gesandten, (nämlich) Aḥmads, des Auserwählten, Ṭāhās. Oh edle
Männer!¹⁵
Er (Muḥammad oder Sa'd ad-Dīn?) ist ein Ursprung in meinem Weg
(der Sa'dīya), oh mein Bruder! Und die Herkunft (meines Weges)
ist berühmt.¹⁶ Darüber gibt es keine Diskussion.
Nur der Mensch, der hinsichtlich des Weges der Sufis unwissend ist,
leugnet ihn ab.¹⁷

Unser Autor fasst diese Erzählung über die Bekehrung Sa'd ad-Dīns als Bericht über eine wahrhafte Begebenheit auf und will sie vom Leser auch so verstanden wissen. Die Historizität des Ereignisses wird dabei durch die Nennung des Sohnes Sa'd ad-Dīns als Überlieferer der Tradition betont. Denn Sa'd ad-Dīn kann seinen Sohn ohne Zweifel selbst über seine wunderbar anmutende Bekehrung unterrichtet haben.¹⁸ Darüber hinaus untermauert der erste Teil des Berichtes, in dem der glückliche Ausgang der Geschehnisse vorweggenommen wird, die Wahrhaftigkeit der Darstellung. Denn indem die Besserung des Wegelagerers Sa'd ad-Dīn als Reaktion Gottes auf ein Bittgebet (*du'ā'*) dargestellt wird, wird die Erzählung von Anfang an im Bereich des Nichtfiktionalen verortet. Der Erzähler macht mit dem Verweis auf das Bittgebet deutlich, dass der sagenhafte Charakter der Tradition nicht daher rührt, dass es sich um ein Stück Erbauungsliteratur handelt, sondern

¹³Lies wegen des Metrums: *Ḥaṭṭābi l-imām*. Zum Prophetengefährten und rechtgeleiteten Kalifen 'Umar b. al-Ḥaṭṭab (gest. 23/644) vgl. Levi Della Vida/Bonner (*EI* ²), Art. 'Umar b. al-Ḥaṭṭab, Bd. 10, S. 818b-821a. Zum Beinamen *der die Wahrheit von der Lüge Unterscheidende* (*al-Fārūq*) vgl. ebd., S. 820a. Zur Wertschätzung der Sufis für 'Umar vgl. as-Sarrāḡ (1963), S. 125-126/dt. Übers. Gramlich (1990), S. 210-212; an-Nabhānī (1962), Bd. 1, S. 156.

¹⁴Lies wegen des Metrums: *Wa-ḥitāmi l-anbiyā'* mit *Sukūn*.

¹⁵Der Ausdruck *Besiegelung der Propheten und Gesandten* (*ḥitām al-anbiyā' wa-l-mursalīn*) bezieht sich darauf, dass Muḥammad als *Siegel* (*ḥātam*), nämlich als letzter den Menschen geschickter Prophet und Gesandter gilt. Vgl. Nagel (1983), S. 168-169. Zu Muḥammads Beinamen Aḥmad, Ṭāhā und Muṣṭafā (in der Bedeutung *auserwählt*) vgl. Schimmel (1989), S. 97-107.

¹⁶Text 1, 5.1: *nasab*. Text 4, 2b.13: *sabab* (*Ursache*). Lies wegen des Metrums: *wa-n-nasab maṣhūru* beziehungsweise *wa-s-sabab maṣhūru*.

¹⁷Lies wegen des Metrums: *yaḡḡhalhu*.

¹⁸Auf die Anführung einer Tradentenkette, die dem für die Weitergabe von Ḥadīten typischen *isnād* vergleichbar wäre, verzichtet unser Autor. Bei entsprechenden Einwänden würde er vermutlich auf die später angeführte *silsila* der Sa'dīya als Überliefererkette verweisen. Zur *silsila* der Sa'dīya vgl. S. 175-179 dieser Arbeit.

vielmehr daher, dass Gott selbst in den Verlauf der diesseitigen Geschichte eingegriffen hat.¹⁹ Vorbereitet wird Gottes Eingreifen im Rahmen der Erzählung durch die Gegensätzlichkeit der Charaktere Sa'd ad-Dīns und seines Vaters Yūnus aš-Šaibānī. Dem das göttliche Gesetz ignorierenden, ja sich als Wegelagerer dagegen versündigenden Sohn wird der fromme Vater gegenüber gestellt. Sein Denken ist ausschließlich auf Gott gerichtet. Das zeigt sich eindrucksvoll im an Gott gerichteten Bittgebet. Denn das Gebet ist des Vaters einzige und zugleich wirkungsvolle Antwort auf die Sündhaftigkeit Sa'd ad-Dīns. Yūnus nimmt lieber den Tod seines Sohnes als dessen fortwährenden Frevel in Kauf, wobei dies als Ausdruck der Sorge des Vaters um den Sohn zu deuten ist. Denn bleibt eine Besserung Sa'd ad-Dīns aus, so bedeutet sein früher Tod, dass er im Diesseits weniger Sünden begeht und entsprechend seinem jenseitigen Schicksal weniger Schaden zufügt.²⁰ Wenn der Erzähler dabei eine Beziehung zwischen dem Bittgebet des Vaters und der erfolgten, auf Gottes Wirken zurückgeführten Besserung Sa'd ad-Dīns feststellt, ist das möglicherweise zugleich ein Gnadenwunder für den Vater Yūnus, der damit als Gottesfreund zu identifizieren wäre.²¹

Die Bekehrung Sa'd ad-Dīns selbst erinnert dann deutlich an die Legende der reuevollen Umkehr Ibrāhīm b. Adhams, die unser Autor an anderer Stelle als beispielhaft für die dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Führung (*iršād ma'nawī*) des Gottesfreundes erwähnt.²² Dem bezüglich der Hagiographien früher Gottesfreunde bewanderten Leser dürfte zudem die Ähnlichkeit zwischen der Umkehr Sa'd ad-Dīns und der Bekehrungslegende Fuḍail b. 'Iyāḍ (gest. 187/803) auffallen. Denn auch Fuḍail soll Wegelagererei betrieben haben. Bekehrt wurde er der Legende nach, als er eine Stimme vernahm, die eben jenen Koranvers LVII, 16 rezitierte, durch den auch Sa'd ad-Dīn auf den rechten Weg fand.²³ In allen drei Berichten erscheinen damit Stimmen oder Figuren, die einen nur dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führer (*muršid ma'nawī*) symbolisieren, wobei dieser den Gottesfreund zu Gott hinzieht – ohne dass er zuvor den Weg zu Gott be-

¹⁹Zum Bittgebet (*du'ā*) als Auslöser eines wunderbaren Eingreifens Gottes vgl. S. 208-211 dieser Arbeit.

²⁰Die Vorstellung, dass der Tod eines Kindes seinem gottlosen Leben vorzuziehen ist, ist uns schon im Rahmen der koranischen Ḥaḍir-Legende begegnet. Vgl. S. 107 dieser Arbeit. Zum Themenkreis vgl. Franke (2000), S. 72-75.

²¹Zum Gnadenwunder als Beweis der Gottesfreundschaft vgl. S. 111-124; zum von Gott erhörten Bittgebet im Sinne eines Gnadenwunders vgl. S. 204-205 und S. 208-211 dieser Arbeit.

²²Vgl. S. 95-96 und S. 99-101 dieser Arbeit.

²³Vgl. al-Qušairī (1998), S. 35/dt. Übers. u. weitere Quellen bei Gramlich (1989), S. 38.

schritten hat. Denn mit welchem menschlichen Erwerb (*kasb*) Sa'd ad-Dīn oder auch Fuḍail und Ibrāhīm diese göttliche Verleihung (*wahb*) verdient haben, ist ausgehend von ihrer vorangegangenen Gott gegenüber gleichgültigen Lebensweise nicht erkennbar.²⁴ Bemerkenswert ist im Vergleich der drei Bekehrungslegenden die Identifizierung der symbolischen Führerfigur. Während diese im Falle Ibrāhīms und Fuḍails anonym bleibt, wird ihr in unserer Legende die Persönlichkeit des Propheten Muḥammad zugeordnet. Das dürfte wiederum eine besondere Intensität der Fürsorge Gottes symbolisieren, durch die Sa'd ad-Dīn selbst unter den Gottesfreunden ausgezeichnet ist.²⁵

Zur eigentlichen Bekehrung Sa'd ad-Dīns bedarf es schließlich nichts Aufregenderen als der Rezitation eines Koranverses. Dessen wunderbare Wirkkraft wird freilich dadurch verstärkt, dass der Vers entweder vom Propheten selbst vorgelesen wird oder von einem seiner edlen Begleiter. Diese werden im Gedicht zur Legende immerhin als die beiden engen Prophetengefährten 'Alī b. Abī Ṭālib und 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb identifiziert. In jedem Fall ist die Wirkung des rezitierten Gotteswortes außergewöhnlich. Sa'd ad-Dīn wird derart bewegt, dass er in

²⁴Dass dennoch ein mit der göttlichen Verleihung korrespondierender menschlicher Erwerb vorhanden sein muss, den aber einfache Gläubige nicht wahrnehmen können, erläutert unser Autor an anderer Stelle. Vgl. S. 89-100 dieser Arbeit.

²⁵Das Ereignis kann von demjenigen, dem sich die sufische Symbolik nicht erschließt, aber durchaus als Wunderereignis gelesen werden, das das Erscheinen des Propheten nicht rein symbolisch fasst. Denkbar ist eine Deutung im Sinne eines Prophetenwunders, indem der Prophet nach seinem Tod aus seinem Grab heraus Wunder wirkt oder gar sein Grab verlässt. Beispiele für Berichte über Wunder, die sich am Grab des Propheten zeigten und denen am Grab von nichtprophetischen Gottesfreunden sehr ähnlich sind, hat Gramlich (1987), S. 359-360 zusammengestellt. Denkbar ist auch die Vorstellung des unvermittelten Einwirkens Gottes, der als Gnadenwunder für Sa'd ad-Dīn diesem – mehr oder weniger sinnlich wahrnehmbar – den Propheten schickt. Überlagert werden diese Deutungsmöglichkeiten zudem von den möglichen Interpretationen hinsichtlich der Sa'd ad-Dīn verliehenen Segenskraft, wobei der Speichel des Propheten als Übertragungsmittel dieser Segenskraft ebenfalls mehr oder weniger symbolisch gedeutet werden kann. Zur Vieldeutigkeit sufischer Symbole vgl. S. 100-101, insbesondere Anm. 85 dieser Arbeit. Die Problematik sufischer Symbolik zeigt sich auch anhand der Figur des Ḥaḍīr. Die Autoren, die den Ḥaḍīr nicht als symbolische Figur betrachten, ordnen ihm zwangsläufig ein – unterschiedlich definiertes – Wesen zu, wobei dieses Wesen jedoch insgesamt diffus bleibt. In einer undefinierbaren Art und Weise steht der Ḥaḍīr, dem unter anderem Unsterblichkeit zugeschrieben wird, zwischen den Welten des Diesseits und des Jenseits, wobei er sich einer schlüssigen Identifizierung als sinnlich wahrnehmbar oder dem inneren Sinne nach wahrnehmbar letztlich zu entziehen scheint. Vgl. dazu S. 104-111 dieser Arbeit

einen extatischen Rauschzustand gerät und das Bewusstsein verliert. Seine Erfahrung geht damit über eine bewusste inhaltliche Auseinandersetzung mit dem rezipierten Vers LVII, 16 hinaus, der im Kontext des Koran eingebettet ist in die Erinnerung des Menschen an das jüngste Gericht und die Bestrafung aller Frevler. Es dürfte damit der innere Sinngehalt des Verses sein, der Sa'd ad-Dīn im Sinne einer Gotteserfahrung – vergleichbar einem berausenden Trank (*šarāb*, *šurba*) – überwältigt. Nahegebracht wird dem Leser dieses extatische Erleben symbolisch mit einer Reihung affektiv konnotierter Wörter aus dem Bereich des Wein- und Liebesvokabulars. Sa'd ad-Dīns Extase (*wağd*) geht einher mit einem Gefühl leidenschaftlicher Liebe (*huyām*), mit Weinen (*bukā'*) und Klagen (*naḥīb*) und wird beschrieben als Rausch (*sukr*), Bewegung (*tahrīk*) und Erregung (*iḍṭirāb*).²⁶

Mit seiner Beschreibung des extatischen Erlebens Sa'd ad-Dīns nimmt unser Autor indirekt Bezug auf seine an anderer Stelle angeführten Überlegungen zum Hören (*samā'*) von rhythmischen Klängen als Auslöser einer Extase (*wağd*). Deutlich wird das im Gedicht zur Legende, das Sa'd ad-Dīns Zustand mit dem Terminus *šuhūd* in Zusammenhang bringt. Denn diesen verwendet unser Autor an anderer Stelle zur Beschreibung der Extase als *das Zugehensein von etwas Beunruhigendem* (*šuhūd 'āriḍ muqliq*).²⁷ Daneben stellt er eine Verbindung zum Gottesgedenken (*dīkr*) her, indem der zur Bekehrung Sa'd ad-Dīns zitierte Koranvers LVII, 16 zur Demütigung vor der Mahnung Gottes (*dīkr allāh*) aufruft. Denn an anderer Stelle unseres Textes wird die enge Beziehung deutlich, die unser Autor zwischen dem Gedenken an Gott, der Rezitation des Koran und der Extase sieht, wobei letztere mit einer Reinigung der Triebseele einhergehen kann.²⁸

Sa'd ad-Dīn geht in jedem Falle gereinigt aus seiner Extase hervor. Er kehrt um auf seinem Weg, der nun zu Gott führt. Markiert wird diese reuevolle Umkehr durch Sa'd ad-Dīns an Gott gerichtete Bitte um Verzeihung (*istiğfār*),²⁹ die wohl

²⁶Das Vokabular des Wein- und Liebesrausches ist ein beliebtes Mittel der Sufis, um das an und für sich als unsagbar geltende psychische Erlebnis der Extase zu verdeutlichen, wobei die Erfahrung dabei auf die Ebene sinnlicher Erfahrung als Symbol für die übersinnliche Erfahrung herabgezogen wird. Vgl. dazu Paret (1958), S. 41.

²⁷Vgl. S. 139-141 dieser Arbeit.

²⁸Vgl. S. 136-160 dieser Arbeit.

²⁹Die Bitte um Verzeihung (*istiğfār*) gehört mit der reuevollen Umkehr (*tauba*) zusammen. Vgl. Denny (*EI* ²), Art. *Tawba*, Bd. 10, S. 385b. Zu *tauba* vgl. auch S. 89-94 dieser Arbeit. As-Suhrawardī zufolge gehört der *istiğfār* zur Verwirklichung der Wegstation der reuevollen Umkehr. Vgl. as-Suhrawardī (1983), S. 478/dt. Übers Gramlich (1978), S. 410. Zu *istiğfār* und *tauba* in Gebetsritualen vgl. Padwick (1961), S. 182-200.

als erster Schritt des künftig den Weg zu Gott beschreitenden Sa'd ad-Dīn zu werden sein mag. In die gleiche Richtung weist die etwas später folgende Bemerkung des Erzählers, dass Sa'd ad-Dīn infolge seiner Bekehrung zurückkehrte (*rağa'a*), was sich sowohl auf die Rückkehr zum frommen Vater als auch auf die Rückkehr auf den Weg zu Gott beziehen dürfte.³⁰

Die Legende symbolisiert jedoch nicht nur das anfängliche Hingezogensein des später seinen Zustand als Gottesfreund vervollkommnenden Sa'd ad-Dīn. Deutlich gemacht wird auch, dass Sa'd ad-Dīn fortan ununterbrochen zu Gott hingezogen wird (*inğadaba*). Denn der Prophet überreicht Sa'd ad-Dīn in einem symbolischen Akt Früchte, die mit dem Speichel Muḥammads getränkt sind. Der Speichel des Propheten aber überträgt in muslimischer Vorstellung die Segenskraft (*baraka*), mit der Gott Muḥammad vor anderen Menschen ausgezeichnet hat.³¹ Durch den Verzehr der Früchte nimmt Sa'd ad-Dīn diese Segenskraft auf, wobei diese Gottesgabe zeitlich unbegrenzt wirkt. Denn den Worten des Propheten zufolge erhielt Sa'd ad-Dīn die Segenskraft explizit auch für seine Nachkommenschaft (*durriya*). Er wird damit – dem Propheten vergleichbar – selbst zum *baraka*-Träger, der seine Segenskraft weitergeben und vererben kann. Die Freunde Sa'd ad-Dīns profitieren von dieser Segenskraft, indem ihnen Glückseligkeit (*sa'āda*) beschieden ist. Den Feinden Sa'd ad-Dīns hingegen prophezeit unser Autor Elend (*šaqāwa*). Dabei verweisen die Termini *sa'āda* und *šaqāwa* nicht nur – wie sich an anderer Stelle unseres Textes gezeigt hat – auf die Zugehörigkeit der Freunde Sa'd ad-Dīns zu den Leuten des Paradieses (*ahl al-ğanna*) und auf die Zugehörigkeit seiner Fein-

³⁰Tatsächlich sind die Rückkehr zum Vater und zu Gott verknüpft. Denn der Tradition zufolge war Yūnus nach der Umkehr seines Sohnes Sa'd ad-Dīn dessen Meister auf dem Weg zu Gott. Vgl. S. 174-175, S. 189-191 und Anhang A.1.1 dieser Arbeit.

³¹*Baraka* gilt als von Gott verliehene Gnadengabe. Sie kann Menschen und Objekten innewohnen. Der Prophet gilt als *baraka*-Träger par excellence. Übertragen wird die *baraka* durch Berührung, sehr wirkungsvoll durch Flüssigkeiten wie Speichel oder Ablutionswasser des Trägers. Die derart empfangene *baraka* ist aber meist nicht so wirkungsvoll, dass der Empfänger sie ebenfalls weitergeben kann. Anders ist das bei den *baraka*-Trägern, etwa den Nachkommen des Propheten, die ihre *baraka* ererbt haben. Eine besonders fromme Lebensweise kann die Wirksamkeit der Segenskraft eines *baraka*-Trägers zudem steigern. Das zeigt sich an den Gottesfreunden, denen ein hohes Maß an *baraka* zugeschrieben wird, wobei sie oft auch noch als Prophetennachkommen gelten. Zur *baraka*-Vorstellung zur Zeit unseres Autors vgl. Meri (2002), S. 17-18; Taylor (1999), S. 47-56. Zum Terminus allgemein vgl. Doutté (1909), S. 440-444; Chelhod (1955), S. 68-88; ders. (1964), S. 188; Jamous (1988), S. 202-205; Geertz (1968), S. 71-74; Munson (1993), S. 5-7; Westermarck (1926), Bd. 1, S. 35ff. u. S. 93-96; Gramlich (1987), S. 233-237, S. 243-244 u. S. 398; Kriss & Kriss-Heinrich (1960-1962), Bd. 1, S. 4-6.

de zu den Leuten der Hölle (*ahl an-nār*). Die Darstellung erinnert zudem an ein nichtkanonische Gotteswort, das unser Autor ebenfalls an anderer Stelle seines Textes zitiert hat, und in dem Gott darauf verweist, dass der dem Gottesfreund – und als solcher ist Sa'd ad-Dīn bereits ohne Zweifel zu identifizieren – feindlich gesonnene Mensch sich Gott selbst zum Feind macht.³²

4.2 Die *silsila* des Ordensstifters

In der Bekehrungslegende hat sich bereits angedeutet, dass der Verleihung, die Sa'd ad-Dīn zuteil wurde, ein Erwerb des Ordensstifters unmittelbar folgte. So hat der Autor mitgeteilt, dass Sa'd ad-Dīn zurückkehrte (*raġa'a*). Dass er dabei nicht nur zu seinem Vater Yūnus zurückfand, sondern zugleich unter dessen spiritueller Führung die Schwelle vom reinen Hingezogensein zu Gott zum aktiven Beschreiten des Weges zu Gott überwand, zeigt unser Autor in 6.2-7.2. Dort führt er die *silsila* Sa'd ad-Dīns an,³³ wobei er diese schon in 3.1-3.3 als *auf die Stütze bezügliche, erworbene Stütze* (*sanad kasbī sanadī*) des Ordensstifters einführt.³⁴ Die *silsila* bezeichnet in der Ordensmystik die Kette von Gewährsmännern, die die Methode oder den Weg (*tarīq*) eines Sufiordens von einer Generation auf die nächste – zumindest theoretisch – ohne Unterbrechung weitervermittelt haben.³⁵ In diesem Sinne beschreibt unser Autor die Weitergabe des Weges der sufischen Tradition entsprechend jeweils mit dem Ausdruck: *Er übernahm den Weg von seinem Meister und dessen Segenskraft* (*aḥada ṭ-ṭarīqa 'an šaihihi wa-barakatihī*).³⁶ Die Übernahme des Weges repräsentiert dabei in unserem Text die Erwerbsleistung (*kasb*) jedes der genannten Gewährsmänner, nämlich deren Beschreiten des Weges zu Gott. Dieses besteht in der Unterwerfung eines jeden Gewährsmannes unter die Führung seines Vorgängers, der für ihn als menschlicher Meister fun-

³²Zur Glückseligkeit der Leute des Paradieses und zum Elend der Leute der Hölle vgl. S. 71 dieser Arbeit. Zum nichtkanonischen Gotteswort vgl. S. 86 dieser Arbeit.

³³Zur *silsila* in den Texten 2, 3 und 4 vgl. die folgenden Ausführungen.

³⁴Text 1, 3.3: *kasbī* wurde nachträglich am Rande als hier korrekt (صح) ergänzt, wobei aus der Darstellung nicht klar hervorgeht, ob *sanadī* durch *kasbī* ergänzt oder ersetzt werden soll. Text 2, 2a.12: *kasbī*; Text 3, 2a.10 u. Text 4, 1b.5: *sanadī*.

³⁵Vgl. Baldick (1992), S. 75-76; zu Lücken in den Ketten vgl. Trimmingham (1971), S. 262, Anm. 1; Massignon (1954), S. 128-130.

³⁶Zur Verwendung des Verbs *aḥada* in Sufi-Tradentenketten vgl. al-Qušairī (1998), S. 374/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 408. Dazu R. Hartmann (1914), S. 99; Trimmingham (1971), S. 261; Meier (1963), S. 1. Zum Terminus *tarīq* vgl. S. 2, Anm. 3 dieser Arbeit.

giert.³⁷ Allerdings zeigt der Vergleich unserer vier Manuskripte, dass die dort für Sa'd ad-Dīn angeführten Tradentenketten stark voneinander abweichen.³⁸ Diese Unterschiede werden auf einer Tafel im Anhang dieser Arbeit deutlich.³⁹

Den Ursprungs des Weges der Sa'dīya benennen die vier Manuskripte noch gleich. Alle erwähnen den Propheten Muḥammad als ersten Meister der Lehrmethode, die später dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn vermittelt wurde. In den Generationen nach dem Propheten sichern zunächst die Nachkommen Muḥammads die Weitergabe des Weges ab. Denn trotz einiger Fehler ist in allen vier Texten der Bezug auf sieben der ersten acht schiitischen Imame erkennbar. Die Kette würde demnach – mit richtig angesetzten Namen – folgendermaßen lauten:

- 1) der Prophet Muḥammad, Schwiegervater von
- 2) 'Alī b. Abī Ṭālib (gest. 40/661),⁴⁰ I. Imam, Vater von
- 3) al-Ḥusain (gest. 61/680),⁴¹ III. Imam, Vater von
- 4) 'Alī Zain al-'Ābidīn (gest. 94-95/712-714), IV. Imam, Vater von
- 5) Muḥammad al-Bāqir (gest. 114-118/732-736), V. Imam, Vater von
- 6) Ğa'far aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765), VI. Imam, Vater von
- 7) Mūsā al-Kāzīm (gest. 181-188/797-804), VII. Imam, Vater von
- 8) 'Alī ar-Riḍā (gest. 203/818),⁴² VIII. Imam

Aufgrund der Bekanntheit der Imame überrascht, dass sich in den Texten 2, 3 und 4 falsche Namensansetzungen finden und die Ketten unvollständig gegeben werden. In den Texten 2 und 4 fehlt der siebte Imam Mūsā al-Kāzīm. In Text 4 wird der Name des vierten Imams falsch als 'Alī b. al-Ḥusain b. (!) Zain al-'Ābidīn gegeben. In Text 3 werden die Positionen nach dem vierten Imam, 'Alī Zain al-'Ābidīn, durch zwei Namen gefüllt, die nicht identifizierbar sind. Mit dem als Imam bezeichneten Abū Bakr b. Imām 'Alī al-Bāqir bezieht sich Text 3 möglicherweise auf den fünften Imam Muḥammad b. 'Alī al-Bāqir, wobei dann die

³⁷Vgl. dazu die theoretischen Überlegungen unseres Autors, S. 95-111 dieser Arbeit.

³⁸Vgl. Text 1, 6.2-7.2; Text 2, 5a.2-6a.4; Text 3, 4a.8-5a.2 und Text 4, 3a.17-3b.11.

³⁹Vgl. Anhang A.1.1 dieser Arbeit.

⁴⁰Zu 'Alī vgl. S. 163, Anm. 12 dieser Arbeit.

⁴¹Der zweite Imam und Bruder al-Ḥusains, Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib, wird hier ausgelassen.

⁴²Für Kurzbiographien und Quellenverweise zu den Imamen vgl. folgende Artikel der *EI*²: Veccia Vaglieri, Art. *(Al)-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib*, Bd. 3, S. 607a-615b; Kohlberg, *Zayn al-'Ābidīn*, Bd. 11, S. 481b-483b; ders., Art. *Muḥammad b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn*, Bd. 7, S. 397b-399b; ders., Art. *Mūsā al-Kāzīm*, Bd. 7, S. 645a-648b; Hodgson, Art. *Ğa'far al-Ṣādiq*, Bd. 2, S. 374a-375a; Lewis, Art. *'Alī al-Riḍā*, Bd. 1, S. 399b-400b.

kunya Abū Bakr falsch wäre. Die nachfolgenden Imame Ġa'far, Mūsā und 'Alī fehlen in Text 3, stattdessen wird ein Abū l-Barakāt b. ar-Riḍā angeführt.

Dass die Sa'dīya sich auf die schiitischen Imame als Meister ihres Weges beziehen, ist nicht als Widerspruch zur sunnitischen Ausrichtung des Ordens zu deuten.⁴³ Denn die Sa'dīya ist nicht der einzige sunnitische Sufiorden, der sich über die Linie der schiitischen Imame auf den Propheten zurückführt.⁴⁴ Zwar erschien eine andere, für sunnitische Sufiorden typische Kette folgerichtiger. Diese würde die Weitergabe des Weges von 'Alī b. Abī Ṭālib über al-Ḥasan al-Baṣrī (21/642-110/728)⁴⁵, Ḥabīb al-'Aḡamī (gest. 118/737)⁴⁶ und Dāwūd aṭ-Ṭā'ī (gest. 160-165/777-782) vorsehen.⁴⁷ Allerdings werden diese "typisch sunnitische" und die "typisch schiitische" Linie in den Ketten der Sufiorden sowieso wieder zusammengeführt, und zwar in der Person von:

9) Ma'rūf al-Karḥī (gest. 200/815)

Denn Ma'rūf erscheint sowohl als Schüler Dāwūd aṭ-Ṭā'īs als auch als Schüler des achten Imams 'Alī ar-Riḍā in den Quellen.⁴⁸ Dieser Tradition entsprechend

⁴³Die Sa'dīya wird in den Quellen konsequent als der schafitischen Rechtsschule und damit sunnitisch beschrieben. Vgl. S. 26 dieser Arbeit.

⁴⁴Dass die schiitischen Imame als Bestandteil der *silsila* eines Ordens nicht zwangsläufig auf schiitisches Gedankengut verweisen, sondern ihr Erscheinen in den Ketten sunnitischer Orden auf der Verehrung der Imame als Nachkommen des Propheten beruht, betont Geoffroy (1996), S. 60. Dazu auch Geoffroy (1995), S. 231-232; Zarcone (1996), S. 319-320. Die Wertschätzung, die sunnitische Sufis den Imamen entgegenbringen, zeigt sich z. B. bei al-Huḡwīrī, vgl. Nicholson (1976), S. 75-80. Dazu ferner an-Nabhānī (1962), Bd. 1, S. 154-156 ('Alī b. Abī Ṭālib); Bd. 1, S. 131-132 (al-Ḥusain b. 'Alī); Bd. 2, S. 310-311 ('Alī Zain al-'Ābidīn); Bd. 1, S. 164-165 (Muḥammad al-Bāqir); Bd. 2, S. 4-5 (Ġa'far aṣ-Ṣādiq); Bd. 2, S. 495-496 (Mūsā al-Kāẓim); Bd. 2, S. 311-313 ('Alī ar-Riḍā b. Mūsā al-Kāẓim). Darüber hinaus unterstellt die sufische Tradition eine auf gegenseitiger Wertschätzung beruhende Beziehung zwischen Dāwūd aṭ-Ṭā'ī und dem vierten Imam Ġa'far. Vgl. dazu Nicholson (1976), S. 79-80.

⁴⁵Zur Person vgl. Ritter (*EI*²), Art. *Ḥasan al-Baṣrī*, Bd. 3, S. 247b-248b; Massignon (1954), S. 174-201; Knysh (2000), S. 10-13; Schimmel (1995), S. 54-56; ferner Arberry (1966), S. 19-25; Nicholson (1976), S. 86-87; an-Nabhānī (1962), Bd. 2, S. 21.

⁴⁶Zur Biographie und zum Verhältnis zu Ḥasan al-Baṣrī in sufischen Darstellungen vgl. Arberry (1966), S. 32-38; Nicholson (1976), S. 88-89; an-Nabhānī (1962), Bd. 2, S. 17-20.

⁴⁷Zur Person vgl. Arberry (1966), S. 138. Für biographische Darstellungen in *Ṭabaqāt*-Werken vgl. al-Quṣairī (1998), S. 46-48/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 47-49; Arberry (1966), S. 138-142; Nicholson (1976), S. 109-110; al-Ġāmī (1986), S. 102-103.

⁴⁸Zur Person vgl. Nicholson (*EI*²), Bd. 6, Art. *Ma'rūf al-Karḥī*, S. 613b-614a; Knysh (2000), S. 48-49. Zur sufischen Sicht u. zur Verbindung zum achten Imam bzw. zu Dāwūd vgl. al-Quṣairī (1998), S. 36-38/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 39-41; Arberry (1966), S. 161-165; Nicholson

nennen auch unsere Texte 1 und 2 Ma'rūf als auf den achten Imam folgenden Gewährsmann. Zu vermuten ist zudem, dass der Name Abū Sa'īd al-Karḥī, der in Text 3 erscheint, ebenfalls auf Ma'rūf verweisen soll, auch wenn die *kunya* dann nicht korrekt wäre. Nur Text 4 erwähnt Ma'rūf nicht.

In den auf Ma'rūf folgenden Generationen gibt erneut nur Text 1 die traditionelle Linie wieder, die sich in den sufischen *Ṭabaqāt*-Werken anhand der Biographien berühmter Gottesfreunde nachvollziehen lässt. Korrekt angesetzt lauten demnach die Namen der nächsten Gewährsmänner:

- 10) Sarī b. al-Muḡallis as-Saqaṭī (gest. 253/867),⁴⁹ Onkel von
- 11) Abū l-Qāsim al-Ġunaid al-Baġdādī (gest. 298/910)⁵⁰

Sarī wird nur in Text 1 und zwar mit falscher Namensansetzung als Sarī ad-Dīn erwähnt. Dennoch ist er über seinen berühmten Neffen und Schüler, den Bagdader Meister Abū l-Qāsim al-Ġunaid al-Baġdādī, den auch die Texte 2, 3 und 4 wieder erwähnen, identifizierbar.

Nach al-Ġunaid werden die vier Ketten ganz und gar uneinheitlich. Ausgehend von Text 1 lässt sich aber eine Linie erkennen, die sich in den sufischen *Ṭabaqāt*-Werken wiederfindet beziehungsweise mit Hilfe der dort gegebenen Biographien von Sufis korrigiert und vervollständigt werden kann. Die *Ṭabaqāt*-Werke geben dabei zunächst folgende Linie, die sich in den Tradentenketten zahlreicher Sufiorden widerspiegelt, als die korrekte Weitergabe eines Weges sichernd vor:⁵¹

(1976), S. 113-115; al-Ġāmī (1986), S. 93-96; as-Sulamī (1986), S. 83-90; an-Nabhānī (1962), Bd. 2, S. 490-491. Zum Nebeneinander der typisch sunnitischen Linie und der Linie über die Imame vgl. Massignon (1954), S. 128-130; Trimingham (1971), S. 261-262.

⁴⁹Zur Person vgl. Reinert (*EI* ²), Art. *Sarī al-Saqaṭī*, Bd. 9, S. 56b-59a. Zur Darstellung in den *Ṭabaqāt*-Werken vgl. al-Quṣairī (1998), S. 39-41/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 41-43; Arberry (1966), S. 166-172; Nicholson (1976), S. 110-111; al-Ġāmī (1986), S. 155-159; as-Sulamī (1986), S. 48-55; an-Nabhānī (1962), Bd. 2, S. 88-90.

⁵⁰Der Bagdader Sufi gilt als einer der wichtigsten Begründer der "nüchternen" sufischen Lehre und erscheint in den Ketten zahlloser Sufiorden. Vgl. Arberry (*EI* ²), Art. *Al-Djunayd*, Bd. 2, S. 600a-600b; Baldick (1992), S. 44-46; Knysh (2000), S. 52-56; Massignon (1954), S. 128-130, S. 303-309; Schimmel (1995), S. 93-95; Trimingham (1971), S. 4-5 u. S. 261-262. Die Bedeutung al-Ġunaid's zeigt sich auch in den sufischen *Ṭabaqāt*-Werken, die ihn in umfangreichen Artikeln würdigen. Vgl. dazu Mojaddedi (2001), S. 14, S. 44-45, S. 71, S. 109; al-Quṣairī (1998), S. 65-68/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 66-68; Arberry (1966), S. 199-213; Nicholson (1976), S. 128-130; as-Sulamī (1986), S. 155-163; an-Nabhānī (1962), Bd. 2, S. 11-14.

⁵¹Vgl. Trimingham (1971), S. 32 sowie die S. 31 vorangestellte Übersicht; ferner Mojaddedi (2001), S. 172-174 u. Appendix 5. Vgl. Gramlich (1965), S. 8-9 u. S. 28-29 speziell für die Dahabīya u. die Ni'matullāhīya; Meier (1957), S. 9 speziell für die Kubrāwīya.

- [11] al-Ġunaid (gest. 298/910)]
- 12) Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad ar-Rūdabārī (gest. 322/934)⁵²
- 13) Abū 'Alī al-Ḥasan (b. Aḥmad) b. al-Kātib (gest. nach 340/951)⁵³
- 14) Abū 'Uṭmān al-Maġribī (gest. 373/983-4)⁵⁴
- 15) Abū l-Qāsim al-Kurraḳānī (gest. 469/1076-7 oder früher)⁵⁵
- 16) Abū Bakr an-Nassāġ (gest. 487/1094)⁵⁶
- 17) Aḥmad al-Ġazzālī (gest. 520/1126)⁵⁷

In den Generationen nach Aḥmad al-Ġazzālī verzweigen sich die Ketten der Sufigen. Unterschiedliche Gewährsmänner stehen nun für unterschiedliche Wege, die zu den Stiftern der einzelnen Orden führen.⁵⁸ Die Namen, die unser Text 1 nach Aḥmad al-Ġazzālī als Meister seines Weges anführt, finden sich aber bemerkenswerterweise auch in der *silsila* der persischen Ni'matullāhīya.⁵⁹

- 18) Abū l-Faḍl al-Baġdādī (gest. 550/1155-6)
- 19) Abū l-Barakāt
- 20) Abū Sa'ūd al-Andalusī
- 21) Abū Madyan Šu'aib al-Maġribī (520-594/1126-1197)⁶⁰

⁵²Vgl. al-Qušairī (1998), S. 92-93/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 90-91; Nicholson (1976), S. 157; as-Sulamī (1986), S. 354-360; an-Nabhānī (1962), Bd. 1, S. 485-486.

⁵³Dazu, dass Abū 'Alī b. al-Kātib auch einfach Abū 'Alī al-Kātib genannt wurde, vgl. Gramlich (1965), S. 7, Anm. 9. Zur Person in *Ṭabaqāt*-Werken vgl. al-Qušairī (1998), S. 97-98/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 94; as-Sulamī (1986), S. 386-388.

⁵⁴Zur Person in *Ṭabaqāt*-Werken vgl. al-Qušairī (1998), S. 109-110/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 102-103; Nicholson (1976), S. 158-159; al-Ġāmī (1986), S. 282-285; as-Sulamī (1986), S. 479-483; an-Nabhānī (1962), Bd. 1, S. 466.

⁵⁵Sein Name erscheint auch als Abū l-Qāsim al-Ġurġānī in den Quellen. Vgl. Meier (1957), S. 19, Anm. 2. Zur Person in *Ṭabaqāt*-Werken vgl. Nicholson (1976), S. 169-170. Lebensdaten und weitere Quellen bei Gramlich (1965), S. 8-9.

⁵⁶Lebensdaten und weitere Quellen bei Gramlich (1965), S. 8-9.

⁵⁷Zur Person vgl. Baldick (1992), S. 66-67. Weitere Quellen bei Gramlich (1965), S. 8-9. Zur Person in der sufischen Literatur vgl. z. B. an-Nabhānī (1962), Bd. 1, S. 487.

⁵⁸Vgl. Trimingham (1971), tabellarische Übersicht vor S. 31; Mojaddedi (2001), Appendices 3, 4, 5; Gramlich (1965), S. 8.

⁵⁹Bei der Ni'matullāhīya handelt es sich um einen ursprünglich sunnitischen Orden, der jedoch im 8./14. Jh. seine Ausrichtung zum schiitischen Islam hin änderte. Vgl. Burton-Page (*EI* ²), Art. *Ni'mat-Allāhiyya*, Bd. 8, S. 44b-46a. Zu den Personen, Daten und Quellen der folgenden Ni'matullāhī-Meister vgl. Gramlich (1965-1981), Teil 1, S. 8 u. S. 29.

⁶⁰Zur Person vgl. Marçais (*EI* ²), Bd. 1, Art. *Abū Madyan*, S. 137b-138b. Zur Darstellung in der sufischen Literatur vgl. at-Tādilī (1997), S. 319-327; an-Nabhānī (1962), Bd. 1, S. 117-121. Die oben genannten Lehrer Abū Madyans werden in diesen Quellen nicht erwähnt.

In Text 1 ist die oben skizzierte Linie von al-Ġunaid über die Ni'matullāhī-Meister bis zu Abū Madyan erkennbar. Allerdings sind auch Abweichungen zu beobachten. Der Name ar-Rūdabārī (الروذباري) ist zu ar-Rūdabādī (الروذبادي) verschrieben. Die Positionen Abū 'Alī ar-Rūdabārīs und Abū 'Alī al-Kātibs wurden zudem vertauscht. Als Bindeglied zwischen al-Ġunaid und den beiden Abū 'Alīs wurde zusätzlich Abū Bakr aš-Šiblī (gest. 334/946) eingefügt.⁶¹ Zudem nennt Text 1 als Lehrer Abū l-Qāsim al-Kurrakānīs, der in den Quellen auch als al-Ġurgānī erscheint, einen Abū l-Qāsim al-Ḥurraqānī. Höchstwahrscheinlich beziehen sich beide Namensansetzungen auf dieselbe Person. Nicht in den *Ṭabaqāt*-Werken verzeichnet ist der in Text 1 als Schüler Abū Bakr an-Nassāḡs und Lehrer Aḥmad al-Ġazzālīs genannte Tāḡ al-'Ārifīn Abū Bakr. Möglicherweise liegt auch hier eine Doppelung vor, so dass sich die Namensansetzungen Abū Bakr an-Nassāḡ und Tāḡ al-'Ārifīn Abū Bakr ursprünglich auf dieselbe Person bezogen. Die bei der Ni'matullāhīya benannten Meister Abū l-Barakāt und Abū Sa'ūd al-Andalusī erscheinen in Text 1 als Abū l-Barakāt Abū l-Baqā' und Abū Sa'īd al-Andalusī. Dass schließlich Yūnus aš-Šaibānī, der Vater unseres Ordensstifters, Text 1 zufolge den Weg vom 520h. geborenen und 594h. verstorbenen Abū Madyan übernommen habe, führt zu einem Widerspruch. Denn die Lebensdaten Sa'd ad-Dīns werden in Text 1, 3.2 mit 460-575h. gegeben.⁶² Sa'd ad-Dīn wäre damit 60 Jahre älter als der Meister seines Vaters und fast 20 Jahre vor ebenjenem Meister verstorben. Ausgehend vom Todesjahr Abū Madyans wäre Sa'd ad-Dīns Tod wohl frühestens um 600h., tendenziell später anzusetzen.

Text 2 gibt nur eine rudimentäre Kette nach al-Ġunaid. Schon die Daten al-Ġunaid's (gest. 298/910) und Abū Bakr an-Nassāḡs (gest. 487/1094) zeigen, dass deren hier dargestelltes Lehrer-Schüler-Verhältnis unmöglich ist. Die Darstellung, dass Abū l-Barakāt dann unter Auslassung Aḥmad al-Ġazzālīs und Abū l-Faḍl al-Baḡdādīs direkt auf Abū Bakr an-Nassāḡ folgte, ist unter Berücksichtigung der sich auf Basis der Ni'matullāhī-*silsila* ergebenden ungefähren Lebensdaten Abū l-Barakāts, der in der zweiten Hälfte des 6./12. Jahrhunderts anzusiedeln

⁶¹ Aš-Šiblī war zwar al-Ġunaid's Schüler, aber die *Ṭabaqāt*-Werke erwähnen keinen Einfluss des "trunkenen" Sufis aš-Šiblī auf ar-Rūdabārī. Vgl. Gramlich (1995-1996), Teil 1, S. 513-665; Sobieroy (*EI* ²), Art. *Ash-Shiblī*, Bd. 9, S. 432a-433a; Knysh (2000), S. 64-66. Ferner al-Quṣairī (1998), S. 90-92/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 89-90; Arberry (1966), S. 277-286; Nicholson (1976), S. 155-156; as-Sulamī (1986), S. 337-348; an-Nabhānī (1962), Bd. 2, S. 67-69.

⁶² Die Daten erscheinen in den Texten 2, 3 und 4 nicht. Höchstwahrscheinlich gehörten sie ursprünglich nicht in den Text. Denn die Angaben in Text 1 unterbrechen den laufenden Text in unpassender Weise, so dass sie wohl erst von einem Kopisten eingefügt wurden.

wäre, unwahrscheinlich. Lebensdaten für unseren Ordensstifter oder dessen Vater Yūnus gibt Text 2 nicht. Implizit ergeben sich Zeiträume wieder aus der *silsila*, die Yūnus als Schüler Abū Sa'īd al-Andalusī darstellt. Dessen Tod müsste der Ni'matullāhī-Linie zufolge in der zweiten Hälfte des 6./12. Jahrhunderts liegen. Sa'd ad-Dīn's Tod wäre damit wieder frühestens um 600h. anzusetzen.

Völlig abwegig erscheint die Darstellung, die Text 3 bietet. Der hier als Schüler al-Ġunaid's dargestellte Muḥammad al-Kātib ist mit Hilfe der *Ṭabaqāt*-Werke nicht zu identifizieren. Denkbar wäre, dass sich die Namensansetzung ursprünglich einmal auf Abū 'Alī al-Kātib bezog, wobei in diesem Fall der Name Muḥammad nicht stimmt. Direkt auf Muḥammad al-Kātib lässt Text 3 dann auch schon Yūnus at-Tāġ und danach dessen Sohn, den Ordensstifter Sa'd ad-Dīn, folgen.⁶³

Text 4 enthält ebenfalls nur eine stark verkürzte Darstellung der *silsila* bis zum Ordensstifter. Die Angabe, dass Abū 'Alī al-Kātib direkt auf al-Ġunaid folgte, widerspricht bereits der sufischen Tradition. Dass dann auf Abū 'Alī al-Kātib auch noch direkt Abū Bakr an-Nassāġ folgte, kann aufgrund der Sterbedaten beider Gewährsmänner ausgeschlossen werden. Lebensdaten für Sa'd ad-Dīn und seinen Vater Yūnus enthält Text 4 nicht. Allerdings rückt die in diesem Text gegebene *silsila*, die Yūnus als Schüler Abū Bakr an-Nassāġ's (gest. 487/1097) darstellt, Sa'd ad-Dīn tatsächlich in den zeitlichen Rahmen, den Text 1 mit den Lebensdaten 460-575h. vorgegeben hat.

4.3 Die *silsila* der folgenden Generationen

Wenngleich unser Autor die *silsila* der Sa'dīya als *Stütze (sanad)* des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn einführt, stützt sie auch die folgenden Generationen von Ordensmeistern. Denn in unseren Texten wird die Kette über Sa'd ad-Dīn hinausgeführt, wobei der Weg als entlang der patrilinearen Linie vom Vater auf den Sohn weitergegeben dargestellt wird. Die Namen dieser von Sa'd ad-Dīn abstammenden Meister werden allerdings in unseren vier Manuskripten wieder uneinheitlich gegeben.⁶⁴ Diese Abweichungen zwischen den Ketten der Handschriften sind auf einer Tafel im Anhang dieser Arbeit dargestellt.⁶⁵

⁶³Erinnert sei hier noch einmal daran, dass Text 3 sich in Besitz der Damaszener Taġlibīya, die sich selbst gar nicht auf Sa'd ad-Dīn, sondern über dessen Bruder Hilāl auf Yūnus aš-Šaibānī zurückführt. Vgl. S. 24-26 und S. 43-49 dieser Arbeit.

⁶⁴Vgl. Text 1, 5.3-5.14, Text 2, 3b.15-4b.15, Text 3, 3b.7-4a.8 und Text 4, 2b.15-3a.9.

⁶⁵Vgl. Anhang A.1.2 dieser Arbeit.

Eine Beurteilung der Ketten in den ersten Generationen nach Sa'd ad-Dīn ist dabei unmöglich, da sich die genannten Personen historisch nicht einordnen lassen. Schon der Name des Sohnes des Ordensstifters ist unklar. Text 1 nennt hier einen 'Alī al-Akḥal. In Text 2 und Text 4 erscheint demgegenüber 'Alī al-Akḥal erst als Enkel des Ordensstifters. Als Sohn wird stattdessen ein Muḥammad Šams ad-Dīn benannt. Text 3 nennt als Sohn einen Muḥammad al-Andalusī. Der Verweis auf al-Andalus im Namen dieses Meisters bleibt unklar. Gemeint sein könnte auch hier Muḥammad Šams ad-Dīn. Als Enkel Sa'd ad-Dīns nennt Text 3 dann einen 'Alī aš-Šaibānī, bei dem es sich um 'Alī al-Akḥal handeln könnte.⁶⁶

Unklar bleiben auch die folgenden Generationen. Die in den Ketten gegebenen Namen sind ähnlich, aber nicht identisch. Erst der in allen vier Ketten benannte Ḥasan lässt sich zeitlich einordnen. Bei ihm dürfte es sich um den 910/1504 oder 914/1508 verstorbenen Damaszener Ordensmeister handeln.⁶⁷ Ausgehend von Ḥasans Todesdatum lassen sich anhand der vier Ketten etwaige Lebensdaten für den Ordensstifter Sa'd ad-Dīn ermitteln, etwa indem man eine durchschnittlichen Amtszeit jedes in den Ketten genannten Ordensmeisters von 35 Mondjahren annimmt. In Text 1 und Text 4 werden vier Generationen von Meistern zwischen dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn und Meister Ḥasan erwähnt. Damit ergibt sich, dass Sa'd ad-Dīn etwa in der ersten Hälfte des 8./14. Jahrhunderts (ermittelt 735-739h.) gestorben wäre. Für die Texte 2 und 3, die fünf Generationen zwischen Sa'd ad-Dīn und Ḥasan setzen, ergäbe sich ein Todeszeitraum um das Jahr 700h. (ermittelt 700-704h.). Der frühe Tod Sa'd ad-Dīns im Jahre 575h., den Text 1 an anderer Stelle festlegt, lässt sich mit der im selben Text gegebenen *silsila* demnach nur für den wundergläubigen Sufi aufrecht erhalten. Bemerkenswert ist jedoch, dass die für alle vier Texte ermittelten Daten mit dem Zeitraum harmonieren, dem die Lebensdaten Sa'd ad-Dīn infolge einer Verbindung seines Vaters Yūnus mit Abū Madyan (gest. 594h.) zuzuordnen wären.⁶⁸

Nach Meister Ḥasan befinden wir uns in einem Zeitraum, für den es in den Quellen zur Damaszener Stadtgeschichte detaillierte Informationen über die Meister der Sa'dīya gibt. Dennoch zeigt der Vergleich unserer vier Texte auch nach Ḥasan deutliche Abweichungen zwischen den einzelnen Tradentenketten:

⁶⁶Die Texte 1, 2 und 4 benennen den Sohn so, wie in der jeweiligen Bekehrungslegende Sa'd ad-Dīns. In Text 3 wurde der Sohn in der Legende als Muḥammad Šams ad-Dīn benannt. Vgl. S. 161-162 dieser Arbeit.

⁶⁷Zu Meister Ḥasan vgl. S. 7-8 sowie die Anhänge A.1.2 und A.2 dieser Arbeit.

⁶⁸Zu Abū Madyan und Yūnus im Rahmen der *silsila* vgl. S. 173-175 dieser Arbeit.

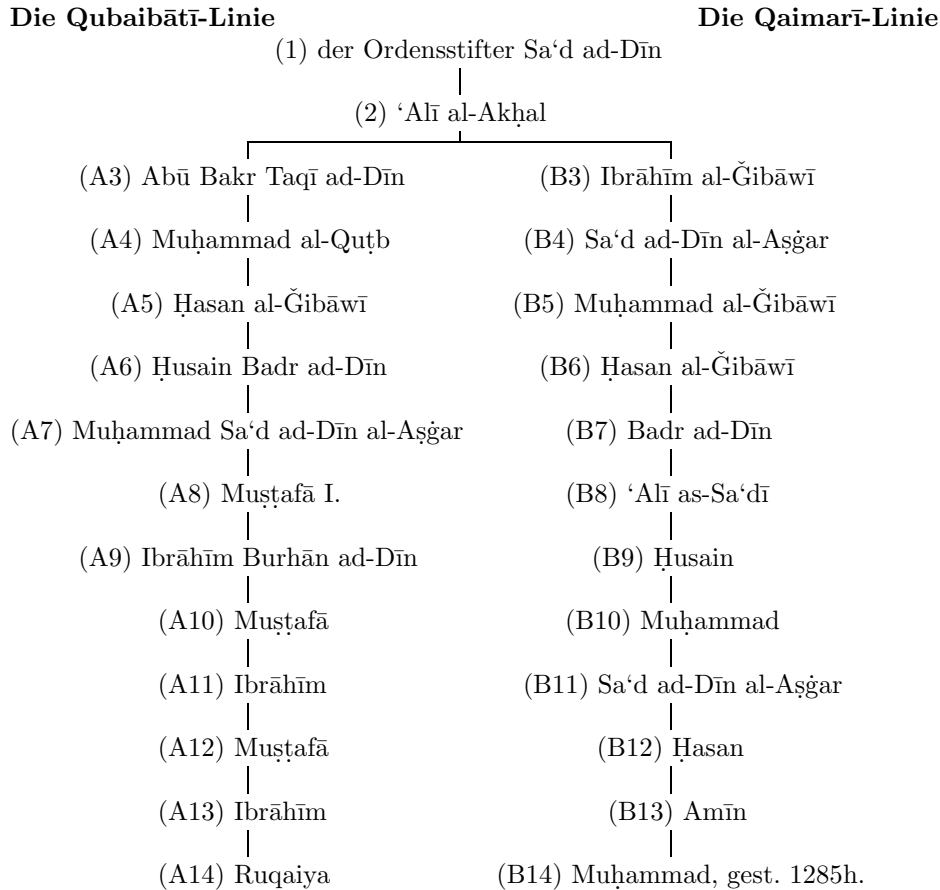
Text 1	Text 2	Text 3	Text 4
Ḥasan al-Ġunānī	Ḥasan al-Ġibāwī	Ḥasan	Ḥasan al-Ġunānī
Badr ad-Dīn	Badr ad-Dīn	Muḥammad	Ḥusain
ʿAlī as-Sa'dī	ʿAlī as-Sa'dī	Ḥusain	Sa'd ad-Dīn
Ḥusain	ʿAbd al-Qādir	Sa'd ad-Dīn	
Muḥammad	ʿAbd al-Muḥsin		
Sa'd ad-Dīn	Aḥmad		
	ʿAlī		

Die Darstellungen der Texte 3 und 4 sind der Linie der im Damaszener Stadtviertel al-Qubaibāt ansässigen Meister der Sa'dīya ähnlich. Denn in dieser Qubaibātī-Linie folgen auf Ḥasan dessen Sohn Ḥusain (gest. 926h.), dessen Sohn Aḥmad (gest. 963h.) und dessen Bruder Muḥammad Sa'd ad-Dīn (gest. 985-987h.).⁶⁹ Mit dem nicht identifizierbaren Muḥammad, den Text 3 in der *silsila* als Nachfolger Ḥasans anführt, hat sich wohl ein Fehler eingeschlichen. Besser erklärbar ist, dass in den Ketten beider Texte Muḥammad Sa'd ad-Dīn direkt auf seinen Vater Ḥusain folgt, wobei Ḥusains älterer Sohn Aḥmad übergangen wird. Vermutlich hat der Autor oder ein Schreiber hier nicht – wie beabsichtigt – die *silsila* des Ordens zitiert, sondern diese mit der Genealogie Muḥammad Sa'd ad-Dīns verwechselt. Denn Aḥmad gehört als Ordensmeister zwar in die *silsila*, nicht aber in die Genealogie seines jüngeren Bruders.

Die in Text 2 gegebene Sa'dī-Linie lässt sich leider – auch unter Zuhilfenahme der Quellen zur Damaszener Stadtgeschichte – nicht klären. In Text 1 sieht es zunächst ebenfalls so aus, als sei hier eine Linie dargestellt, die parallel zu der der Qubaibātī-Meister existierte und von einem zweiten Sohn Ḥasans, dem nicht identifizierbaren Badr ad-Dīn, abstammte. An anderer Stelle in Text 1 zeigt sich aber, dass mit dem am Ende der *silsila* genannten Sa'd ad-Dīn doch der Qubaibātī-Meister Muḥammad Sa'd ad-Dīn (gest. 985-987h.) gemeint sein muss. Denn in 21.4-21.14 wird er als Bruder und Nachfolger des 963h. verstorbenen Meisters Aḥmad identifiziert. Damit muss die in Text 1 gegebene *silsila* im Bereich zwischen Ḥasan und Sa'd ad-Dīn falsch sein. Zur Klärung trägt hier der Vergleich mit einem Stammbaum bei, der sich in Anhang 2 von Text 1, auf den Seiten 69-73, findet. Im dort dargestellten Geflecht der Nachkommenschaft des Ordensstifters fallen zwei Linien auf, die die folgende Tafel darstellt. Dabei zeigt sich, dass diese Linien zu den Damaszener Sa'dī-Familien aus al-Qubaibāt und dem später gegründeten Ordenszentrum in al-Qaimariya passen:⁷⁰

⁶⁹Vgl. S. 7-12 und Anhang A.2 dieser Arbeit.

⁷⁰Zu den Linien der beiden Familien vgl. S. 7-23 und Anhang A.2 dieser Arbeit.



Unter Abū Bakr Taqī ad-Dīn (A3) ist die Linie der Familie aus al-Qubaibāt erkennbar, wenngleich sich ein Fehler eingeschlichen hat. So kann Muḥammad Sa'd ad-Dīn (A7) als der im Jahr 985-987h. verstorbene Meister identifiziert werden. Sein Sohn, der Sa'd ad-Dīn hieß (gest. 1036/1627) und der Vater Muṣṭafās (A8) (gest. 1079/1668) war, fehlt jedoch. Nach Muṣṭafā wird die Linie bis zu Ruqaiya (A14), der Tochter des 1282/1865 verstorbenen Ibrāhīm (A13), aber korrekt fortgesetzt. Die Linie der in al-Qaimarīya ansässige Familie ist unter Ibrāhīm (B3) anhand der letzten drei Namen und des Todesdatums, das der Stammbaum für Muḥammad (B14) b. Amīn (B13) b. Ḥasan (B12) als 1285h. gibt, erkennbar.

Legt man nun die zuvor betrachtete falsche *silsila*, die unser Text 1 für den Qubaibātī-Meister Sa'd ad-Dīn (gest. 985-987h.) gibt, über die im Stammbaum gegebene Genealogie des Qaimarī-Meisters Sa'd ad-Dīn al-Aṣḡar (B11), so stimmen beide Linien bis hinauf zum Ordensstifter überein. Damit zeigt sich, dass hier der Qubaibātī-Meister Muḥammad Sa'd ad-Dīn mit dem Qaimarī-Meister verwechselt wurde. Unser Autor hatte mit hoher Wahrscheinlichkeit die Kette

seines Qubaibātī-Meisters, den er persönlich kannte, noch richtig gegeben. Die Verwechslung der *silsila* ist vermutlich dem Kopisten unseres Textes 1 anzulasten. Denn zuvor hat sich gezeigt, dass die mit Text 1 vorliegende Abschrift unseres Textes im Ordenszentrum in al-Qaimarīya entstanden ist und dort als fromme Stiftung aufbewahrt wird.⁷¹ Dem Schreiber mag damit die Tradition der Qaimarī-Meister vertrauter gewesen sein als die der Linie in al-Qubaibāt, so dass er die *silsila* der Vorlage für falsch gehalten und in seiner Abschrift durch die vermeintlich richtige *silsila* der Qaimarī-Linie ersetzt haben mag. Von absichtlicher Manipulation ist dabei wohl nicht auszugehen. Denn die Veränderung hat sich nur in der *silsila* niedergeschlagen. Der Rest des Textes ist unverändert, so dass der Fehler für den aufmerksamen Leser erkennbar wird.

Interessant ist der Stammbaum in Text 1 aber auch hinsichtlich der Beziehung der beiden Damaszener Sa'dī-Familien in al-Qubaibāt und al-Qaimarīya. Denn nachdem die Werke zur Damaszener Stadtgeschichte keine Informationen zum verwandtschaftlichen Verhältnis der beiden Familien enthalten,⁷² gibt der Stammbaum in Text 1 nun wenigstens Hinweise, wie die Qaimarī-Meister selbst ihre Beziehung zur Qubaibātī-Linie dargestellt sehen wollten. Die wichtigste Information ist dabei sicher, dass die Qaimarī-Meister sich ebenfalls als direkte Nachkommen des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn betrachteten. Ihre Linie soll sich bereits in der Generation der Enkel des Ordensstifters von der Linie der späteren Qubaibātī-Meister abgespalten haben. Erscheint die Qubaibātī-Tradition älter, da dieser Zweig der Familie schon früher mit prominenten Ordensmeistern in den Quellen zur Damaszener Stadtgeschichte auftaucht, so erheben die Qaimarī-Meister nun Anspruch auf eine Tradition, die der der Qaimarī-Familie ebenbürtig ist.

4.4 Umkehr und *silsila* als *Stützen* des Ordens

Unser Autor hat die Bekehrungslegende des Ordensstifters und seine *silsila* als zwei *Stützen* (*sanadāni*) für Sa'd ad-Dīn eingeführt. Dabei sieht er diese *Stützen* zunächst als Beleg für die Gottesfreundschaft des Ordensstifters, der damit auch für das Amt des menschlichen Meisters auf dem Weg zu Gott qualifiziert ist. Bekehrungslegende und *silsila* stellen dar, dass Sa'd ad-Dīn im Sinne eines Gottesfreundes sowohl das Merkmal des durch göttliche Verleihung (*wahb*) zu Gott

⁷¹Vgl. dazu S. 32 u. S. 37-38 dieser Arbeit.

⁷²Vgl. dazu S. 22-23 dieser Arbeit.

Hingezogenen (*mağdūb*) trägt, als auch als ein den Weg zu Gott Beschreitender (*sālik*) einen menschlichen Erwerb (*kasb*) erbracht hat. Sein Erwerb besteht dabei darin, dass Sa'd ad-Dīn sich seinem Vater und Meister, Yūnus, auf dem Weg zu Gott unterworfen hat. Dass Yūnus der Aufgabe des menschlichen Meisters gewachsen ist, hat sich in der Bekehrungslegende zumindest angedeutet. Gott erhörte sein Bittgebet – womöglich als Gnadenwunder für Yūnus, der damit ein zu Gott hingezogener Gottesfreund wäre. Auf jeden Fall aber hat Yūnus den Weg zu Gott beschritten, indem er sich einem menschlichen Meister anschloss. Dass darüber hinaus die einzelnen Gewährsmänner der *silsila* Sa'd ad-Dīns für das Amt des Meisters geeignet waren, muss unser Autor nicht nachweisen. Denn es handelt sich ausnahmslos um Sufis, die in den Ketten diverser Sufiorden erscheinen, so dass an ihrer Qualifikation als spirituelle Führer – zumindest in Sufikreisen – kein Zweifel besteht.⁷³ Hinzu kommt, dass die Kette des Ordensstifters zu Muḥammad selbst zurück führt. Damit bürgt der Prophet nicht nur für die Korrektheit der von Sa'd ad-Dīn erworbenen und weitergegebenen Lehrmethode.⁷⁴ Er bestätigt auch die Qualifikation eines jeden Gewährsmannes der Kette. Denn indem Muḥammad den ersten ihm nachfolgenden Meister zur Weitergabe des Weges ermächtigte, wobei im Anschluss jeder einzelne Meister seinem direkten Nachfolger ebenfalls eine entsprechende Erlaubnis erteilte, kann der Ordensstifter sich mittelbar auf die Bestätigung des Propheten berufen.

Das wesentliche Argument für die Eigenständigkeit des Weges der Sa'dīya bildet die göttliche Verleihung, die dem Ordensstifter bei und infolge seiner Bekehrung zuteil wurde. Dabei zeigte sich Sa'd ad-Dīns Auserwähltheit – selbst unter den Gottesfreunden – darin, dass der Prophet symbolisch die Funktion des dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führers übernahm und die für den Orden spezifische Methode der spirituellen Führung enthüllte. Interessant ist dazu noch

⁷³Die sufische Literatur zeigt zudem, dass über viele dieser Männer Gnadenwunder berichtet werden, die von ihrer Gottesfreundschaft zeugen. Zahlreiche Wunder für Gewährsmänner, die in der *silsila* Sa'd ad-Dīns erscheinen, gibt Gramlich (1987). Vgl. z. B. für 'Alī b. Abī Ṭālib S. 91, 307, 165, 192; 'Alī ar-Riḍā S. 149, 154, 156, 267; 'Alī Zain al-'Ābidīn S. 258, 300, 302-303; Ġa'far aṣ-Ṣādiq S. 45, 157, 193; Mūsā al-Kāẓim S. 164, 227, 271; al-Ġunaid S. 336-337.; Ḥabīb al-'Aḡamī S. 280, 301; Ḥasan al-Baṣrī S. 328; Abū l-Qāsim al-Kurraḳānī S. 343; Ma'rūf al-Karḫī S. 173, 185, 292; Abū 'Utmān al-Maḡribī S. 44-45, 419; Aḥmad al-Ġazzālī S. 346-347; Abū Madyan S. 155, 315, 319.

⁷⁴Nach innen wie nach außen gerichtet, lässt sich die Methode eines Ordens am besten mit dem Propheten als Gewährsmann rechtfertigen. Entsprechend führen sich fast alle Sufiorden auf Muḥammad zurück. Vgl. Trimmingham (1971), S. 261-263; Massignon (1954), S. 128. Zum Prophetenbild und seiner Herausbildung bei den Sufis vgl. Schimmel (1995), S. 303-321.

einmal ein Blick in die Beschreibung der Initiationszeremonie der Sa'dīya, wie sie der Damaszener Biograph al-Ḥasan al-Būrīnī gegeben hat.⁷⁵ Denn al-Būrīnī erläutert, dass sich jeder Novize, dem ein Meister der Sa'dīya die Verpflichtung (*'ahd*) auferlegt, während dieser Zeremonie extatisch verhalte (*tawāḡada*), dann ohnmächtig *wie ein Stück Holz* zu Boden falle (*waqa'a*) und schließlich Gott um Verzeihung bitte (*istaḡfara llāha*). Die Ähnlichkeit zwischen diesem Initiationsritual der Sa'dīya und der legendären Bekehrung des Ordensstifters ist nicht zu übersehen. Die Bekehrung Sa'd ad-Dīns ist damit nicht nur als Initiation in den Weg des Propheten zu betrachten. Sie ist offenbar auch richtungsweisend für die Lehrmethode der Sa'dīya.

Unübersehbar ist demnach der Prophet Muḥammad der Ursprung, auf den sich die Sa'dīya auf allen Wegen – ob sinnlich wahrnehmbar oder nicht – zurückführen kann. Der Ordensstifter Sa'd ad-Dīn folgt dem Propheten als Symbol eines dem inneren Sinn nach wahrnehmbaren Führers. Darüber hinaus folgt er als Beschreitender einem durch menschliche Meister überlieferten Weg, der vom Propheten als sinnlich wahrnehmbarem Meister initiiert wurde.⁷⁶ Diese Schlüsselstellung des Propheten für den Weg der Sa'dīya stellt unser Autor zudem heraus, indem er in 7.2-7.6 ein Gedicht seines Vaters 'Umar Zain ad-Dīn anführt.⁷⁷

⁷⁵Vgl. dazu S. 26-27 dieser Arbeit.

⁷⁶An dieser Stelle sei zudem auf eine dritte Verbindung Sa'd ad-Dīns zum Propheten verwiesen, die in Text 1, Anhang 1, S. 68, sowie in Anhang 4, S. 83-84, und Anhang 5, S. 85-91, erwähnt wird. Diese Anhänge gehörten vermutlich nicht zum Korpus des von unserem Autor im 10./16. Jahrhundert verfassten Ursprungstextes. Denn sie sind in keinem unserer drei Vergleichsmanuskripte enthalten. In den Anhängen 1 und 4 wird Sa'd ad-Dīns Genealogie mütter- und väterlicherseits gegeben, in Anhang 5 findet sich noch einmal die Genealogie väterlicherseits. Die Linien werden dabei nahezu übereinstimmend gegeben und führen über die beiden Großväter des Ordensstifters patrilinear zum Prophetenenkel Ḥusain und damit zu Muḥammad zurück. Eingegangen ist diese Abstammung in Sa'd ad-Dīns Herkunftsnamen al-Ḥusainī, den Text 1 in 3.9 am Rande ergänzt. Die Darstellung unseres Textes widerspricht allerdings der, die der moderne syrische Sa'dī al-Ḥusainī (1999), S. 34-36 gibt. Er stellt den Ordensstifter als von beiden Prophetenenkeln, Ḥasan und Ḥusain, abstammend dar. Für die ägyptische Sa'dīya notiert Schlegell (*EI*²), Art. *Sa'dīyya*, Bd. 8, S. 729b die gleiche Tradition. In Anhang 1 unseres Textes, 68.14-68.19, wird zudem darauf hingewiesen, dass Sa'd ad-Dīn über seinen Vater Yūnus aṣ-Ṣāibānī von den Banū Ṣāiba abstamme. Zur Sippe der Banū Ṣāiba, die traditionell das Recht auf das Amt des Aufsehers über die Ka'ba innehat, vgl. Gaudefroy-Demombynes (*EI*²), Art. *Shayba*, *Banū*, Bd. 9, S. 389b-391a.

⁷⁷Metrum ist katalektisches, trimetrisches *ramal*, Reim auf *-ām*. Das Gedicht findet sich in Text 4, 3b.11-16. Die Texte 2 und 3 enthalten die Verse nicht.

Ihr (der Sa'dīya) Ursprung (aşl) wurde über den Besten der Menschen (nämlich den Propheten) und über den Treuhänder der Offenbarung (nämlich den Engel Gabriel) vom Gebieter der Menschen (nämlich Gott) übernommen.⁷⁸

Gibt es etwa im offenen Lande außer diesem noch einen Weg (ṭarīq), den sie (die Sufis) beschritten haben? Wenn einer das meint, so scheitert dieses Bestreben.

Die Gesamtheit der Wege⁷⁹ wurde über ihn (den Propheten) übernommen. Alles, was nicht über ihn übernommen wurde, ist tadelnswert. Zur gesamten Schöpfung wurde Aḥmad (nämlich der Prophet Muḥammad) gesandt,⁸⁰ und er rief uns von ihm (Gott?) her (inspiriert?) zur aufrechten Religion auf.

Das Gedicht betont noch einmal, dass der Prophet als Ursprung des Weges der Sa'dīya gleichbedeutend mit Gott als Ursprung dieses Weges ist. Nur der durch Muḥammad vermittelte Weg führt zum Ziel, das in der Ankunft bei Gott besteht. Zugleich gesteht der Dichter zu, dass es durchaus mehrere vom Propheten initiierte Wege gibt, und wird damit der Vielfalt der zu seiner Zeit existierenden Sufiorden gerecht.⁸¹ Dabei macht er aber deutlich, dass der Weg der Sa'dīya dennoch aus der Vielzahl der vorhandenen Wege herausragt. In dieselbe Richtung weisen auch weitere Verse 'Umar Zain ad-Dīns, die unser Autor in 5.16-6.1 zitiert.⁸² Der Dichter betont darin die besondere Stellung, die Sa'd ad-Dīn selbst unter den Gott nahestehenden Gottesfreunden einnimmt. So stellt er den Ordensstifter gemeinsam mit seinem Vater Yūnus in eine Reihe mit solch berühmten Gottesfreunden wie Ma'rūf al-Karḥī, al-Ġunaid und Sarī as-Saqaṭī. Alle diese Männer

⁷⁸Lies wegen des Metrums: *aşluḥā ma'ḥūdu 'an.*

⁷⁹Lies wegen des Metrums: *fa-ḡamī'u ṭ-ṭurqi.*

⁸⁰Lies wegen des Metrums: *ursil Aḥmadun.*

⁸¹Baldick (1992), S. 77, argumentiert, dass aus sufischer Sicht die Vielzahl der Orden mit ihren unterschiedlichen Methoden als Bestandteil des einen Weges Gott gesehen werden. Es werde nicht als Widerspruch, sondern als Selbstverständlichkeit wahrgenommen, dass unterschiedliche Wege zum selben Ziel führen.

⁸²Das Gedicht findet sich auch in Text 4, 3a.9-3a.16. Die Texte 2 und 3 enthalten die Verse nicht. Auch dieses Gedicht ist wieder im trimetrischen, katalektischen *ramal* mit Reim auf -*ām* verfasst. Es ist eines von insgesamt drei Gedichten, die unser Autor als von seinem Vater 'Umar Zain ad-Dīn verfasst anführt. Zu den anderen beiden Gedichten vgl. S.163-164 u. S. 181-182 dieser Arbeit. Der Vergleich zeigt, dass alle drei Gedichte vermutlich ein- und demselben Langgedicht entnommen wurden. Denn sie stimmen im Metrum und Reimschema überein und sind zudem alle inhaltlich dem Ursprung der Sa'dīya gewidmet.

– einschließlich des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn – bezeichnet der Dichter als Pole (*aqtāb*, Sg. *quṭb*) und damit als an der Spitze einer Hierarchie aller Gottesfreunde stehend.⁸³ So heißt es in den Versen unter anderem:

Sie sind Männer, die das gehalten haben (ṣadaqū), wozu sie sich (Gott gegenüber) verpflichteten ('āhadū). Und der Gebieter der Menschen bezahlte ihnen ihren Lohn (dafür).

Zu ihnen gehören die Pole in ihrer Verfügungsgewalt (taṣrīf) im Leben und im Tod. O edle Männer!

Die herausragende Stellung des Ordensstifters hebt unser Autor aber auch an anderer Stelle seines Textes, in 3.4-3.11, hervor. Dort überhäuft er Sa'd ad-Dīn mit Ehrentiteln. Die geistigen Fähigkeiten und den Stand des religiösen Wissens des Meisters beschreibt er etwa mit Titeln wie *das Meer der ladunischen Wissenschaften* (*bahr al-'ulūmi l-ladunīya*) und *der Gott Erkennende* (*al-'ārif bi-llāh*). Andere Bezeichnungen wie *das Vorbild der Beschreitenden* (*qudwatu s-sālikīna*) heben die Fähigkeiten Sa'd ad-Dīns in seiner Funktion eines spirituellen Führers hervor. Auffällig sind die Ausdrücke, die die Einzigartigkeit des Ordensstifters herausheben. Der Ehrentitel *der Pol der Pole* (*quṭb al-aqtāb*) ist hierfür ebenso bezeichnend wie der Titel *der alleinige, umfassende, gotterfüllte Pol* (*al-quṭb al-fard al-ġāmi' ar-rabbānī*).

Die Beurteilung des Ordensstifters als ganz oben in der Hierarchie der Gottesfreunde angesiedelt, geht damit einher, dass unser Autor Sa'd ad-Dīn als zuerst zu Gott hingezogen und erst später den Weg zu Gott beschreitend darstellt. Diese Reihenfolge zeigt sich anhand der anfänglich sündhaften Handlungsweise des Wegelagerers Sa'd ad-Dīn, aufgrund derer die ihm zuteil gewordene Verleihung denkbar unverdient erscheint. Der Leser muss damit auf ein besonderes Interesse Gottes an diesem Menschen schließen. Dass Sa'd ad-Dīn zuerst zu Gott hingezogen wurde, scheint für unseren Autor zudem Beleg dafür zu sein, dass Sa'd ad-Dīn der nach as-Suhrawardī vollkommensten Gruppe von Meistern zuzuordnen ist, nämlich den Hingezogenen, die vom Beschreiten erreicht werden.⁸⁴ Im

⁸³Die Vorstellung, dass in jeder Epoche ein Pol (*quṭb az-zamān*) an der Spitze einer unsichtbaren Hierarchie von Gottesfreunden steht, ist fester Bestandteil der sufischen Lehre. Vgl. Trimmingham (1971), S. 163-164; Schimmel (1995), S. 285-288; de Jong (*EI* ²), Art. *Al-Kuṭb*, S. 542b-546a. Beispielhaft findet sich der Entwurf einer solchen Hierarchie bei al-Huġwīrī, vgl. Nicholson (1976), S. 214; zur Hierarchie des Kairiner Sufis 'Alī al-Ḥauwās (gest. 939/1532), des Meisters aš-Ša'rānīs, vgl. Geoffroy (1995), S. 111 u. S. 135-138.

⁸⁴Zu dieser Zuordnung des Ordensstifters vgl. S. 87-94 dieser Arbeit.

Zusammenwirken symbolisieren die Bekehrung und die *silsila* Sa'd ad-Dīns dabei aber auch seine erworbene und verliehene Fähigkeit, jeden ihn überkommenden spirituellen Zustand in eine dauerhafte Wegstation zu überführen und so Gott kontinuierlich näher zu kommen.

Da die *silsila* der Sa'd ad-Dīn nachfolgenden Meister zugleich die Genealogie dieser direkten Nachkommen des Ordensstifters repräsentiert, kommt der Kette dieser Meister die Doppelfunktion einer erworbenen und verliehenen *Stütze* (*sanad*) zu. Denn sie belegt nicht nur die ununterbrochene Weitergabe der auf Sa'd ad-Dīn zurückgehenden Methode der Sa'dīya, der folgend jeder dieser Meister den Weg zu Gott beschritten hat. Vor dem Hintergrund, dass das Amt des Ordensmeisters immer in der Familie entlang der patrilinearen Linie weitergegeben wurde, erhält der Hinweis, mit dem Muḥammad dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn der Bekehrungslegende zufolge die Segenskraft (*baraka*) enthaltenden Früchte reichte, eine folgeschwere Bedeutung. *Nimm sie für dich und deine Nachkommenschaft!*, gab der Prophet Sa'd ad-Dīn mit auf den Weg.⁸⁵ Damit haben die Damaszener Ordensmeister der Sa'dīya allesamt ihren Anteil an der Sa'd ad-Dīn verliehenen Segenskraft durch Vererbung erhalten. Zu Gott hingezogen zu sein – wenigstens bis zu einem gewissen Grade – liegt den Meistern der Sa'dīya sozusagen im Blut.⁸⁶ Möglicherweise gehört damit jeder einzelne Ordensmeister der Sa'dīya zu den vollkommenen Gottesfreunden, die anfänglich, nämlich in diesem Falle von Geburt an, zu Gott hingezogen werden und aus diesem Zustand heraus zum Beschreiten des Weges zu Gott finden.

Als Schönheitsfehler innerhalb der Darstellung bleibt schließlich die Nachlässigkeit, mit der die *silsila* der Sa'dīya in allen vier Manuskripten behandelt wird. Angesichts der großen Bedeutung, die der Tradentenkette zur Rechtfertigung des Ordens zukommt, überraschen die Fehler in den Ketten. Denn mit den zahlreichen Ungereimtheiten erscheinen unsere – allesamt erklärmaßen mit der Verteidigung der Sa'dīya beschäftigten – Handschriften ganz und gar nicht geeig-

⁸⁵Vgl. S. 163 dieser Arbeit.

⁸⁶Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass Gonnella noch für die Sufiorden im modernen Aleppo die vorherrschende Vorstellung beobachtet, dass *silsila* und *nasab* des gegenwärtigen Ordensmeisters identisch sein müssen, wobei die *baraka* des Ordensstifters als durch Vererbung auf seine Nachkommen übergehend wahrgenommen wird. Vgl. dazu Gonnella (1995), S. 86, 88 u. 95.

net, Widersacher in die Schranken zu weisen. Zudem ist es für den Orden wenig schmeichelhaft, dass die eigenen Mitglieder – Kopisten wie Leser der Abschriften, die die Fehler weder kommentierten noch korrigierten – nicht in der Lage sind, die *silsila* ihrer Meister korrekt darzustellen. Wenn sie aber schon daran scheitern, wie kann es dann um die richtige Weitergabe der komplexen Lehrmethode des Ordens bestellt sein?! Es entsteht der Eindruck, dass die Bewahrung und Widergabe der tatsächlich “unangreifbaren” lückenlosen Linie – zumindest zur Zeit der späteren Kopisten – gar nicht mehr notwendig war. Das wiederum deckt sich mit dem in den historisch-biographischen Quellen vermittelten Eindruck, dass die Position der Sa'dīya innerhalb der Damszener *Ṣūfīya* wie der Damaszener Gesellschaft spätestens im 11./17. Jahrhundert gefestigt war.⁸⁷

4.5 Die Herkunft des Weges in anderen Quellen

4.5.1 Die reuevolle Umkehr des Ordensstifters

Die Bekehrungslegende unseres Ordensstifters Sa'd ad-Dīn findet sich in mehreren Vergleichsquellen. Die älteste Darstellung bietet Naḡm ad-Dīn al-Ġazzī (gest. 1061/1651), dessen Angaben zwar weniger detailliert als die Darstellung unseres Autors sind, grundsätzlich aber mit unseren Texten übereinstimmen. Auch al-Ġazzī berichtet von der Wegelagerei Sa'd ad-Dīns und vom Erscheinen des Propheten, der bei ihm von 'Alī b. Abī Ṭālib und dem ersten rechtgeleiteten Kalifen, Abū Bakr (gest. 634)⁸⁸ begleitet wird. Al-Ġazzī führt aus, dass Gott Sa'd ad-Dīn seine Wegelagerei verziehen habe (*tāba 'alaihi*) und ihm Eröffnungen zukommen

⁸⁷Die Nachlässigkeit im Umgang mit der *silsila* mag mit der Großzügigkeit zusammenhängen, die Sufis hinsichtlich der Nachprüfbarkeit ihrer Tradentenketten an den Tag legen. Beispielhaft sei auf die Angreifbarkeit der für viele Sufiorden grundlegenden Linie vom Propheten zu Ma'rūf al-Karḥī verwiesen. Schon früh haben orthodoxe islamische Gelehrte darauf hingewiesen, dass weder die Verbindung zwischen Ma'rūf al-Karḥī und seinem angeblichen Lehrer 'Alī r-Riḍā noch Ma'rūfs Verbindung zu Dāwūd aṭ-Ṭā'ī historisch haltbar ist. Vgl. Massignon (1954), S. 129-130; dort auch Hinweise auf weitere Unstimmigkeiten der Ketten. Darüber hinaus gibt es Ketten, in denen der unsterbliche Ḥaḍīr als Gewährsmann fungiert, oder solche, mit denen sich Orden explizit dazu bekennen, dass Gewährsmänner auf wunderbare Weise nach dem Tode ihrer Meister initiiert wurden – was wiederum an die Bekehrungslegende unseres Ordensstifters erinnert. Vgl. Trimmingham (1971), S. 262.

⁸⁸Zur Person vgl. Watt (*EI* ²), Art. *Abū Bakr*, Bd. 1, S. 109b-111a. Wie 'Alī und 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb wird auch Abū Bakr von den Sufis als Gottesfreund betrachtet. Vgl. dazu z. B. as-Sarrāḡ (1963), S. 121-124/dt. Übers. Gramlich (1990), S. 204-209.

lassen habe (*fataḥa 'alaihi*). Zudem berichtet al-Ġazzī, über die Darstellungen unserer Manuskripte hinausgehend, dass Gott dem Ordensstifter den Fürsten der Ġinne (*kabīr al-ġānn*) enthüllt habe.⁸⁹

Nahezu wörtlich stimmt der Bericht, den al-Muḥibbī (gest. 1111/1699) gibt, mit den Darstellungen in unseren Texten überein, wobei der Biograph angibt, den Text aus einer – leider nicht namentlich genannten – Schrift (*fī ba'di l-aurāq*) übernommen zu haben. Sich auf al-Ġazzī berufend, identifiziert auch al-Muḥibbī die beiden Begleiter des Propheten als Abū Bakr und 'Alī.⁹⁰

Diese Benennung der Begleiter des Propheten bringt auch Kamāl ad-Dīn al-Ḥarīrī (gest. 1299/1882), seinerseits al-Muḥibbī als Quelle nennend. Davon abgesehen zitiert al-Ḥarīrī den Bekehrungsbericht, den er wie unsere vier Texte als *sanad wahbī* bezeichnet, nach eigenen Angaben ausgehend vom ersten Kapitel eines Textes namens *Ar-risāla al-Muḥammadīya*, den der Meister Muḥammad as-Sa'dī al-Ḥalabī verfasst habe. Inhaltlich zeigt sich dabei, dass al-Ḥarīrī eine Vorlage benutzte, die unserem Text 4 äußerst nahe kommt.⁹¹

Ein weiterer, von einem Istanbuler Sa'dī verfasster, Text, der uns in Form einer Urkunde (*iğāza*) der Sa'dīya aus dem Jahr 1197/1783 vorliegt,⁹² bietet die Bekehrungsgeschichte zwar an zahlreichen Stellen in anderem Wortlaut, stimmt aber inhaltlich mit der Darstellung in unseren Texten überein. Ein Überlieferer des Berichtes wird nicht genannt. Allerdings findet sich auf dieser Urkunde ein Vers des Gedichtes 'Umar Zain ad-Dīns zur reuevollen Umkehr Sa'd ad-Dīns, das auch in Text 1 und Text 4 verzeichnet ist.⁹³

Ein modernes kleines Sa'dī-Bändchen, herausgegeben im Jahr 1999 von al-Ḥusainī, einem Mitglied der Sa'dīya aus Ḥoms, bietet – ohne dass der Herausgeber

⁸⁹Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 1, S. 175.

⁹⁰Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 34-35. Wörtlich und explizit unter Berufung auf al-Muḥibbī findet sich die Darstellung auch bei an-Nabḥānī (1962), Bd. 2, S. 90-91.

⁹¹Grundsätzlich stimmt die von al-Ḥarīrī gegebene Bekehrungslegende mit unseren Manuskripten fast wörtlich überein. Wie die Texte 2, 3 und 4 benennt al-Ḥarīrī als Überlieferer der Legende aber im Gegensatz zu Text 1 Sa'd ad-Dīns Sohn Muḥammad Šams ad-Dīn. Darüber hinaus enthält die Darstellung al-Ḥarīrīs auch das in den Texten 1 und 4, nicht aber in den Texten 2 und 3 im Anschluss an die Legende zitierte Gedicht 'Umar Zain ad-Dīns. Daneben hat al-Ḥarīrī ein in Text 1, 4.10-4.13; Text 2, 3b.9-3b.14; Text 3, 3b.4-3b.7 und Text 4, 2a.19-2b.3 jeweils verschieden ausführlich zitiertes nichtkanonisches Gotteswort übernommen. Al-Ḥarīrī gibt dieses ausführlicher als die Texte 2 und 3, aber weniger ausführlich als Text 1. Tatsächlich stimmt der Wortlaut bei al-Ḥarīrī mit dem in Text 4 überein. Vgl. al-Ḥarīrī, fol. 129a-130a.

⁹²Vgl. Seif (1930), S. 28 u. S. 32.

⁹³Vgl. Seif (1930), S. 30-31.

seine Quelle nennt – eine kurze Zusammenfassung der Begegnung Sa'd ad-Dīns mit dem Propheten, wobei hier neben 'Alī b. Abī Ṭālib kein weiterer Begleiter Muḥammads erwähnt wird. Bemerkenswert ist jedoch, dass die Rolle des Propheten hier deutlicher in Richtung der eines Meisters ausgebaut ist, insofern, als er Sa'd ad-Dīn den Flickerstein der Sufis verleiht, ihm die Formel des Gottesgedenkens lehrt und ihm befiehlt, sich in Syrien niederzulassen.⁹⁴

Anders ist die Bekehrungslegende bei al-Baiṭār (gest. 1918) dargestellt, der sich auf den Rifā'ī Aḥmad b. Muḥammad al-Witrī (gest. 980/1572-1573) als Quelle beruft.⁹⁵ Ein erster Unterschied liegt darin, dass al-Baiṭār zufolge Sa'd ad-Dīn dem Propheten in Begleitung aller zehn Prophetengefährten, denen schon zu Lebzeiten das Paradies versprochen wurde (*aṣ-ṣaḥāba al-ʿaṣara*), begegnete.⁹⁶ Übereinstimmend mit unserem Text erfolgt die Läuterung vom räuberischen Dasein auch in diesem Bericht durch den Koranvers LVII, 16, wobei Sa'd ad-Dīn ebenfalls Segenskraft (*baraka*) verliehen wird. Der Hinweis, dass die Segenskraft für Sa'd ad-Dīn und seine Nachkommenschaft bestimmt sei, fehlt aber bei al-Baiṭār. Am auffälligsten ist jedoch, dass al-Baiṭār die Genealogie Sa'd ad-Dīns anders darstellt als unsere vier Texte. So wird Yūnus aṣ-Ṣaibānī, der auch in diesem Bericht ein Bittgebet für Sa'd ad-Dīn spricht, nicht als Vater, sondern als Großvater Sa'd ad-Dīns bezeichnet. Sein Vater dagegen wird benannt als Mazīd aṣ-Ṣaibānī. Dieser war dem Bericht al-Baiṭārs zufolge Sa'd ad-Dīns Meister und von diesem ausgehend entfaltete sich der Weg der Sa'dīya. Die wesentliche Bedeutung dieser Abweichung in der Darstellung erschließt sich bei al-Baiṭār in der Darstellung der *silsila* Sa'd ad-Dīns, die im folgenden Abschnitt dieser Arbeit untersucht wird.

4.5.2 Die *silsila* des Ordensstifters

Auch für die *silsila* des Ordensstifters finden sich Vergleichsquellen. So sind Tradentenketten in der schon erwähnten Ernennungsurkunde (*iğāza*) der Sa'dīya aus dem Jahre 1197/1783,⁹⁷ und im von al-Ḥusainī herausgegebenen Bändchen zur Sa'dīya enthalten.⁹⁸ Neben der Kette, die al-Muḥibbī (gest. 1111/1699)⁹⁹ gibt, er-

⁹⁴Vgl. al-Ḥusainī (1999), S. 34-35.

⁹⁵Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 13-14. Zu Aḥmad b. Muḥammad Abū Muḥammad al-Witrī aṣ-Ṣāfi'ī ar-Rifā'ī vgl. aṣ-Ṣaiyādī (2002), S. 18, Anm. 1.

⁹⁶Zu diesen zehn Prophetengefährten vgl. S. 117, Anm. 145 dieser Arbeit.

⁹⁷Vgl. Seif (1930), S. 29-31, 37-38, 45-46.

⁹⁸Vgl. al-Ḥusainī (1999), S. 35-36.

⁹⁹Vgl. al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 35.

scheint bei Murtaḍā az-Zabīdī (gest. 1205/1791) eine *silsila*, die er von seinem Damaszener Meister Aḥmad al-Manīnī (gest. 1173/1759) erhalten hat.¹⁰⁰ Al-Ḥarīrī (gest. 1299/1882) gibt verschiedene Ketten, nur eine jedoch weist über den Ordensstifter Sa'd ad-Dīn im Sinne des *sanad kasbī* hinaus in die Vergangenheit.¹⁰¹ Al-Baiṭār (gest. 1918) zitiert den *sanad wahbī* seinen Angaben zufolge nach einer auf den Rifā'ī Aḥmad b. Muḥammad al-Witrī (gest. 980/1572-1573) zurückgehenden Quelle.¹⁰² Der Vollständigkeit wegen seien zudem die Ketten erwähnt, die Mouradgea d'Ohsson¹⁰³ und Depont & Coppolani anführen.¹⁰⁴

Die tabellarische Übersicht auf der Tafel in Anhang A.1.1 dieser Arbeit zeigt, dass die Ketten des Ordensstifters zum Teil deutlich voneinander abweichen. Allerdings sind in den Linien vier Konstanten erkennbar. Es handelt sich um den Propheten und seinen Schwiegersohn 'Alī b. Abī Ṭālib, die explizit oder implizit in allen Quellen als Ursprung der Sa'dīya angenommen werden; um al-Ġunaid al-Baġdādī, der in allen Ketten erscheint, und um den Ordensstifter Sa'd ad-Dīn. Vorwiegend wird zwischen dem Propheten und al-Ġunaid die Linie über die Imaame, dann Ma'rūf al-Karḥī und Sarī as-Saqatī angeführt. Vollständig sind dabei aber nur die Ketten bei al-Ḥusainī und al-Muḥibbī. In der *iğāza* ist der achte Imam falsch als Mūsā ar-Riḍā angesetzt und Sarī fehlt. Al-Ḥarīrī lässt Sarī und Ma'rūf aus, verweist aber mit dem Ausdruck *die Leute des Hauses (ahl al-bait)* auf den Propheten und die von ihm abstammenden Imame.¹⁰⁵ Depont & Coppolani führen die Gewährsmänner zwischen al-Ġunaid und 'Alī b. Abī Ṭālib nicht einzeln an, so dass offen bleibt, ob hier die Kette über die Imame oder über al-Ḥasan al-Baṣrī als zugrundeliegend betrachtet wird. Das gilt auch für die Darstellung bei az-Zabīdī, der die Anführung der Kette von al-Ġunaid hinauf zum Propheten mit dem Hinweis *al-Ġunaid mit seiner Stütze (al-Ġunaid bi-sanadihi)* umgeht. Nur al-Baiṭār und d'Ohsson geben zwischen al-Ġunaid und dem Propheten explizit die sunnitische Linie über Sarī, Ma'rūf, Dāwūd aṭ-Ṭā'ī, Ḥabīb al-'Aġamī und al-Ḥasan al-Baṣrī, dann hin zu 'Alī und dem Propheten.

¹⁰⁰Vgl. az-Zabīdī, S. 58. Zu az-Zabīdī, dem Verfasser des *Tāğ al-'arūs*, und seinem Werk vgl. GAL, Bd. 2, S. 437-438 u. Suppl. 2, S. 398-399; Brockelmann (*EI*²), Art. *Muḥammad Murtaḍā*, Bd. 7, S. 445a-445b; al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 3, S. 1492-1516.

¹⁰¹Vgl. al-Ḥarīrī, fol. 130a.

¹⁰²Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 13-15.

¹⁰³Die Kette ist in d'Ohssons *Arbre Généalogique des différents ordres de Derwiche*, Paris 1788-1824 enthalten. Ich zitiere die von d'Ohsson gegebene *silsila* nach Seif (1930), S. 44-46.

¹⁰⁴Vgl. Depont & Coppolani (1987), S. 330-331 (Reprint der Ausgabe Alger 1897).

¹⁰⁵Vgl. Goldzieher, van Arendonk, Tritton (*EI*²), Art. *Ahl al-bait*, Bd. 1, S. 257b-258b.

In den Positionen zwischen al-Ġunaid und dem Ordensstifter ist in allen Ketten die traditionelle Linie der Ṭabaqāt-Werke erkennbar. Dabei ist allerdings keine der Ketten durchgehend in Ordnung. In allen Darstellungen werden Namen übersprungen oder falsch angesetzt. Zuweilen erscheinen auch Gewährsmänner, die nicht identifizierbar sind. Al-Muḥibbī und az-Zabīdī sind zudem wohl einer Verwechslung aufgesessen, wenn sie anstelle Abū Bakr an-Nassāḡs (gest. 487/1094) einen Ḥair an-Nassāḡ führen. Denn dieser Name weist auf einen anderen prominenten Sufi hin, nämlich Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Ismā'īl Ḥair an-Nassāḡ von Sāmarrā' (gest. 322/943).¹⁰⁶

Das eigentlich Interessante im Vergleich der Ketten sind die unserem Ordensstifter unmittelbar vorangestellten Generationen von Meistern. In der *silsila* der *iḡāza* wird Sa'd ad-Dīn als Sohn von Yūnus aš-Šaibānī bezeichnet. Lebensdaten für den Ordensstifter werden nicht gegeben. Da auch diese Kette wie Text 1 die Folge Abū Madyan – Yūnus – Sa'd ad-Dīn führt, läge das ermittelte Todesdatum Sa'd ad-Dīns wieder frühestens um 600h. Die von al-Ḥusainī gegebene *silsila* erscheint demgegenüber hinsichtlich der letzten vor Sa'd ad-Dīn gegebenen Generationen folgerichtig verknüpft mit den Lebensdaten, die al-Ḥusainī wie unser Text 1 für den Ordensstifter mit 465-575h. angibt. Denn die *silsila* al-Ḥusainīs stellt den Vater unseres Ordensstifters, Yūnus aš-Šaibānī, nicht als Schüler der Ni'matullāhī-Meister, sondern bereits als Schüler des 487/1094 verstorbenen Abū Bakr an-Nassāḡ dar. Das Todesjahr Abū Bakrs passt damit zu den gegebenen Lebensdaten Sa'd ad-Dīns. Festzuhalten bleibt allerdings, dass die Kette von al-Ḥusainī wohl nachträglich optimiert wurde. Einerseits ist es die einzige Kette, die in der Reihenfolge aller Gewährsmänner der sufischen Tradition gerecht wird. Vor allem aber spricht die Tatsache, dass die vier Ni'matullāhī-Meister von Abū l-Faḍl al-Baḡdādī bis hin zu Abū Madyan mehr oder weniger vollzählig in nahezu allen älteren Ketten erscheinen, dafür, dass diese Meister tatsächlich über Jahrhunderte Bestandteil der Sa'dī-*silsila* waren und erst nachträglich entfernt wurden, um die Kette den angenommenen Lebensdaten des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn anzupassen.

Auch al-Muḥibbī bezeichnet Sa'd ad-Dīn als Sohn Yūnus aš-Šaibānīs. Etwaige Lebensdaten für Yūnus oder Sa'd ad-Dīn gibt er nicht. Da Yūnus als direkter

¹⁰⁶Zur Person vgl. al-Quṣairī (1998), S. 89-90/dt. Übers. Gramlich (1989), S. 87-88; Arberry (1966), S. 250-252; Nicholson (1976), S. 144-145; as-Sulamī (1986), S. 322-325; al-Ġāmī (1986), S. 468-471; an-Nabhānī (1962), Bd. 1, S. 175-176.

Nachfolger Abū l-Barakāts, dessen Tod wohl vor dem Abū Madyans einzuordnen ist, erscheint, ergäbe sich für Sa'd ad-Dīn wieder ein Todeszeitraum, der wohl frühestens um 600h. liegen könnte. Sa'd ad-Dīn und Yūnus erscheinen auch bei az-Zabīdī als Vater und Sohn. Die Darstellung, dass Yūnus den Weg direkt von Abū l-Barakāt übernommen habe, führt für Sa'd ad-Dīn wieder zu einem Todeszeitraum, der wohl frühestens um 600h. anzusetzen wäre.

Eine in sich schlüssige, aber von allen anderen Tradentenketten abweichende Darstellung bietet al-Ḥarīrī in den letzten Positionen vor Sa'd ad-Dīn. Auch hier wird Sa'd ad-Dīn als Sohn von Yūnus aš-Šaibānī benannt. Zwischen Yūnus und Abū Madyan schiebt al-Ḥarīrī aber noch zwei ganze Generationen von Gewährsmännern, nämlich den angeblichen Großvater Sa'd ad-Dīns, einen gewissen 'Abdallāh Hilāl ad-Dīn al-Mazīd, und den angeblichen Urgroßvater Sa'd ad-Dīns, einen gewissen Yūnus al-Kabīr aš-Šaibānī. Zu dieser Darstellung passend, nennt al-Ḥarīrī die Lebensdaten aller vier Gewährsmänner, wobei Yūnus al-Kabīr, passend zu den Daten seines 594/1197 verstorbenen Lehrers Abū Madyan, im Jahr 620h., sein Sohn 'Abdallāh im Jahr 645h., der Vater Sa'd ad-Dīns, Yūnus, im Jahr 682h. und schließlich Sa'd ad-Dīn selbst erst im Jahr 700h. verstorben sein soll.¹⁰⁷

Al-Baiṭār benennt, wie schon in seiner Version der Bekehrungslegende des Ordensstifters deutlich wurde, im Gegensatz zu al-Ḥarīrī einen Mazīd aš-Šaibānī als Vater Sa'd ad-Dīns.¹⁰⁸ Als Großvater erscheint demgegenüber Yūnus al-Kabīr, der den Weg von Abū Madyan übernommen habe. Das Todesjahr Sa'd ad-Dīns benennt al-Baiṭār mit 621/1224, eine Angabe, die gemessen am Todesjahr Abū Madyans möglich erscheint. Bedeutsam sind jedoch die biographischen Informationen, die al-Baiṭār für Mazīd bietet. Der Darstellung zufolge war Mazīd nämlich nicht nur Novize seines Vaters Yūnus, sondern zudem Novize Aḥmad ar-Rifā'īs (gest. 578/1182).¹⁰⁹ Im Jahr 555h. sei Mazīd von ar-Rifā'ī in den Orden der Rifā'iya initiiert worden und habe diesen Weg neben dem seines Vaters Yūnus an seinen Sohn Sa'd ad-Dīn weitergegeben.¹¹⁰

Die Darstellung bei Depont & Coppolani erinnert, was die Namen betrifft, wieder an die Ketten bei al-Ḥarīrī und al-Baiṭār, weicht aber in der Reihenfolge von diesen ab. Erkennbar in der Folge Abdallah-M'zid – Younes-el-Kebir – Chems-ed-Din

¹⁰⁷Für die Daten vgl. al-Ḥarīrī, fol. 130a u. fol. 132b.

¹⁰⁸Vgl. S. 187 dieser Arbeit.

¹⁰⁹Zur Person vgl. Margoliouth (*EI* ²), Art. *Al-Rifā'i*, Bd. 8, S. 524b-525b; Popovic (1996), S. 492-493.

¹¹⁰Vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 14.

Es-Saa'd-el-Djebauoi sind die Namen 'Abdallāh al-Mazīd und Yūnus al-Kabīr. Der dritte Name wäre wohl mit Šams ad-Dīn as-Sa'd al-Ġibāwī zu transliterieren und muss auf den Ordensstifter Sa'd ad-Dīn verweisen, wobei *as-Sa'd* kurz für Sa'd ad-Dīn stehen dürfte. Yūnus al-Kabīr, bei al-Ḥarīrī der Urgroßvater und bei al-Baiṭār der Großvater Sa'd ad-Dīns, steht hier wieder auf der Position des Vaters Sa'd ad-Dīns. Mazīd steht wie bei al-Ḥarīrī auf der Position des Großvaters, soll Depont & Coppolani zufolge aber den Weg von Abū Sa'id al-Andalusī übernommen haben. Damit müsste Mazīd in etwa als Zeitgenosse Abū Madyans oder etwas früher einzuordnen sein, was für Sa'd ad-Dīn als frühestmögliches Todesdatum wieder einen Zeitraum um 600h. bedeutet.

Die Folge E'bu Medyenn – Yunouss Schibany – Abdullah Mezid – Sad-ed-dinn Djibawy bei d'Ohsson lässt sich identifizieren als Abū Madyan – Yūnus aš-Šaibānī – 'Abdallāh Mazīd – Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī. Namen und Reihenfolge stimmen dabei mit der Darstellung al-Baiṭārs überein. Wie bei al-Baiṭār war auch hier der Großvater des Ordensstifters, Yūnus, angeblich Schüler Abū Madyans. Damit ist Sa'd ad-Dīn prinzipiell auch im gleichen Zeitraum wie bei al-Baiṭār anzusiedeln. Doch tatsächlich weichen die Darstellungen hinsichtlich der Lebenszeiten um mehr als 100 Mondjahre ab. Al-Baiṭār hatte das Todesjahr 621h. genannt. Bei d'Ohsson erscheint demgegenüber das Jahr 736/1335 – eine Darstellung, die ausgehend von Abū Madyans Todesdatum und einem vorausgesetzten langen Leben Yūnus', Mazīds und Sa'd ad-Dīns gerade noch denkbar wäre. Eine Begegnung zwischen dem Vater Sa'd ad-Dīns und Aḥmad ar-Rifā'ī, wie sie bei al-Baiṭār dargestellt wird, wäre dabei allerdings unmöglich.

Die Annahme, dass es sich bei der Sa'dīya, wie al-Baiṭār behauptet, um einen Zweigorden der Rifā'īya handele, spiegelt sich auch in der westlichen Forschungsliteratur wider. Schlegell hat allerdings darauf hingewiesen, dass eine solche Beziehung der Sa'dīya zur Rifā'īya fragwürdig ist. Denn die Annahme gründet sich auf Quellen, die die Beziehung entweder gar nicht klar herstellen oder aber von bekennenden Mitgliedern der Rifā'īya verfasst wurden.¹¹¹ Wenn tatsächlich, wie

¹¹¹Vgl. Schlegell (*EI* ²), Art. *Sa'dīya*, Bd. 8, S. 729a-729b. Trimmingham (1971), S. 73, Anm. 2 nennt als Informationsquelle Taqī ad-Dīn al-Wāsiṭī, *Tiryāq al-muḥibbīn fī ṭabaqāt ḥirqat al-mašāyih al-ʿarīfīn* (Kairo 1305), S. 49. Das Werk über die Rifā'īya ist um etwa 720/1320 entstanden. Schlegell (S. 729a) betont jedoch, dass al-Wāsiṭī die Sa'dīya gar nicht als Zweig der Rifā'īya benenne: "In fact, al-Wāsiṭī simply lists the Sa'dīya along with five other Djunaydī *ṭuruq*". Als Informationsquelle, derzufolge die Sa'dīya zur Rifā'īya gehört, nennt Trimming-

al-Baiṭār (gest. 1918) angibt, seine Darstellung mit einem Text Aḥmad al-Witrīs (gest. 980/1572-1573) im 10./16. Jahrhundert in Umlauf war, so hat sich das in keiner der sonst aus dieser Zeit vorliegenden Quellen niedergeschlagen. Weder aus unseren vier Manuskripten noch in den untersuchten Tradentenketten, noch in den Damaszener historisch-biographischen Quellen wird eine Beziehung zwischen den beiden Orden hergestellt. Implizit schließen die Darstellungen eine Verbindung Sa'd ad-Dīns zu Aḥmad ar-Rifā'ī sogar aus, indem sie den bei al-Baiṭār erwähnten Vater Sa'd ad-Dīns und Verbindungsmann zu ar-Rifā'ī, Mazīd, nicht einmal erwähnen. Text 1 setzt dabei zusätzlich ein Zeichen durch die frühen Lebensdaten, die dort für Sa'd ad-Dīn gegeben werden. Nicht übersehen werden darf allerdings, dass die Nichterwähnung Mazīds und ar-Rifā'īs nicht bedeuten muss, dass unserem Autor Darstellungen wie die al-Baiṭārs nicht bekannt waren. Unsere Texte können gerade auch als Argument gegen solch eine Verbindung des Ordensstifters mit ar-Rifā'ī verfasst worden sein. Gegen eine Manipulation der eigenen *silsila* durch die Sa'dīya spricht allerdings, dass auch in keiner der anderen Quellen, nicht einmal bei al-Ḥarīrī, der selbst der Rifā'īya angehörte,¹¹² Hinweise auf einen Einfluss ar-Rifā'īs auf Sa'd ad-Dīn zu finden sind.

4.5.3 Die *silsila* der folgenden Generationen

Auch die *silsila* der Sa'dīya für die Generationen nach dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn findet sich in mehreren weiteren Quellen. Zu nennen sind hier wieder die Darstellungen von al-Ḥusainī, al-Muḥibbī, al-Ḥarīrī, az-Zabīdī, al-Baiṭār so-

ham (1971), S. 281 zudem Abū l-Hudā aṣ-Ṣaiyādī (gest. 1327/1906) mit seinem Werk *Kitāb tanwīr al-abṣār fī ṭabaqāt as-sādāt ar-rifā'īya*. Geoffroy (1995), S. 224, Anm. 120 nennt zudem Muḥammad ar-Rauwās, den Bagdader Meister aṣ-Ṣaiyādīs, mit seinem Werk *Ṭaiy as-siğill*. Aṣ-Ṣaiyādī und ar-Rauwās sind allerdings prominente Vertreter der Rifā'īya. As-Saiyādī ist zudem dafür bekannt, dass er nicht nur seine eigene Genealogie und die seines Ordensstifters Aḥmad ar-Rifā'ī dahingehend manipulierte, dass er seine Herkunft über ar-Rifā'ī auf den Propheten zurückführen konnte, sondern zudem zahlreiche kleinere Orden als angebliche Tochterorden der Rifā'īya vereinnahmte. Zu aṣ-Ṣaiyādī vgl. al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 72-78; Abu-Manneh (1979), S. 131-134; zur Manipulation von *salāsīl* ebd. S. 132-133 u. S. 138-139. Zu ar-Rauwās vgl. Abu-Manneh (1979), S. 131, S. 133 u. S. 140; aṣ-Ṣaiyādī (2002), S. 8. Auch Lane, der im 19. Jahrhundert Ägypten bereiste, erwähnt die Sa'dīya als Zweig der Rifā'īya, wobei allerdings unklar bleibt, woher er diese Information hat. Die Darstellung lässt durchaus die von Schlegell (S. 729a) geäußerte Vermutung zu, dass sich die Feststellung Lanes hauptsächlich auf der Ähnlichkeit der Praktiken beider Orden gründete. Vgl. Lane (2003), S. 241-242 u. 383.

¹¹²Vgl. dazu Abu-Manneh (1979), S. 148, Anm. 1.

wie Depont & Coppolani.¹¹³ Drei weitere Quellen, die schon mehrfach erwähnte *iğāza*, dann al-Murādī (gest. 1206/1791) und wieder al-Ḥarīrī, verzeichnen nicht die *silsila* der Sa'dīya, sondern die Kette des im 18. Jahrhundert in Damaskus entstandenen Zweiges der Sa'dīya-Wafā'īya.¹¹⁴ Interessant sind diese drei Ketten insofern, als die Linien der Sa'dīya und der Wafā'īya in den ersten Generationen nach dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn ähnlich oder gleich erscheinen.

Die Tafel im Anhang A.1.2 dieser Arbeit zeigt, dass die *silsila* in den Generationen zwischen dem Ordensstifter und dem ersten Damaszener Ordensmeister Ḥasan al-Ğibāwī unübersichtlich bleibt. Mehr als die Feststellung, dass die Kette alles andere als lückenlos weitergegeben wurde, lässt sich aus dem Vergleich der Ketten nicht ableiten. Bemerkenswert ist jedoch, dass mit einer, von 35-jähriger Amtszeit pro Generation ausgehenden, überschlagsmäßigen Rechnung das Todesjahr des Ordensstifters für alle Ketten im 8./14. Jahrhundert anzusetzen wäre. Diese Übereinstimmung der Linien als aussagekräftigen Hinweis auf die Lebensdaten Sa'd ad-Dīns zu deuten, bleibt jedoch fragwürdig. Allerdings passt der Zeitraum zumindest zur ersten bekannten schriftlichen Erwähnung des Ordens der Sa'dīya, der in den Zeitraum um 720/1320 fällt.¹¹⁵ In jedem Fall aber passen die Todesjahre, die unser Text 1, al-Ḥusainī (beide 575h.) und al-Baiṭār (621h.) benennen, nicht zu den Daten, die aus der im jeweiligen Text gegebenen *silsila* ermittelbar sind. Lediglich das von al-Ḥarīrī genannte Jahr 700h. kommt dem seiner *silsila* zufolge ermittelten Todeszeitraum einigermaßen nahe.

¹¹³Vgl. al-Ḥusainī (1999), S. 33-34; al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 35; al-Ḥarīrī, fol. 130b; az-Zabīdī, S. 58; al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 12; Depont & Coppolani (1987), S. 331.

¹¹⁴Vgl. al-Murādī (1301h.), Bd. 1, S. 41; al-Ḥarīrī, fol. 131a-131b. Zur *iğāza* vgl. Seif (1930), S. 29-30, 34-35, 45-46. Zum Zweig der Sa'dīya-Wafā'īya vgl. S. 23-24 dieser Arbeit.

¹¹⁵Vgl. dazu Schlegell (*EI* ²), Bd. 8, Art. *Sa'dīya*, S. 729a.

Kapitel 5

Die Gnadenwunder der Ordensmeister der Sa‘dīya

5.1 Zur Untersuchung der Wunderberichte

Die Zahl der über islamische Gottesfreunde berichteten Wunder ist so groß, dass sie selbst fast wunderbar anmutet. Wenngleich – wie auch unser Autor betont – der Gottesfreund gehalten ist, seine Wunderkräfte nicht öffentlich zu demonstrieren, sind die Hagiographien der berühmten und weniger bekannten Gottesfreunde angefüllt mit Erzählungen, die von fast grenzenloser Wundermacht zeugen.¹ Dabei kann die Wundererzählung sicher als ein Stück volkstümlicher Erbauungsliteratur beurteilt werden, die das Publikum in Erstaunen versetzt, zum Schmunzeln bringt oder ihm einen Schauer der Ehrfurcht vor der Macht des Helden über den Rücken jagt.²

Die mit der Wundererzählung beabsichtigte und erzielte Wirkung allein auf die Befriedigung der Sensationslust des Publikums zu reduzieren, wäre jedoch verfehlt. Zuvor hat sich schon anhand der Diskussion der Wunderproblematik durch unseren Autor gezeigt, wie ernst es ihm und den sufischen Autoren mit dem Thema ist. Bei aller Unterhaltung, die das Wunder bietet darf, bleibt es der Beweis für die Freundschaft eines Menschen mit Gott. Aus Sicht der Sufis muss der Muslim an das Gnadenwunder glauben – und tut dies vielfach auch bis in die

¹Eine Fülle von Wundern, geordnet nach Wunderarten und Motiven, hat Gramlich (1987) zusammengetragen. Eine Liste häufiger Wunderarten findet sich auch bei Kriss & Kriss-Heinrich (1960-1962), Bd. 1, S. 9-10.

²Vgl. Gramlich (1987), S. 416-417 u. 448-449.

Gegenwart.³ Daneben hat unser Autor erläutert, dass das Gnadenwunder unter anderem zur Stärkung der Menschen in ihrem Glauben geschieht, wobei der zur Meisterschaft befähigte Gottesfreund zu diesem Zweck die ihm von Gott verliehene Wunderkraft auch demonstrieren darf.⁴ Damit kann das Wunder – und so auch der weitertradierte Wunderbericht – zur Erziehung des Menschen dienen. Die Wunderberichte lassen dabei oft mehr als eine Deutung zu. Sie können wörtlich verstanden werden und berichten dann über eine wunderbare Manifestation der Gottesfreundschaft des Wunderträgers im Diesseits. Sie können aber oft auch symbolisch auf den metaphysischen Kern der Beziehung zwischen Gott und seinem Freund verweisend wahrgenommen werden.⁵ Von dieser Vieldeutigkeit der Wundererzählungen ausgehend, unterscheidet Paul verschiedene Ebenen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Gnadenwundern. Er betrachtet auf der einen Seite die "direkte" Lesart der wunderbaren Ereignisse im Sinne einer Manifestation der Wunderkräfte des Gottesfreundes im Diesseits. Gegenüber stellt er die Untersuchung der Ereignisse auf ihren sufischen Symbolcharakter, der abhängig vom Erzähler in unterschiedlichem Maße ausgeprägt sein kann. Im Gegenzug wird sich die Symbolik auch dem Publikum je nach sufischer Vorbildung – aus Sicht der Sufis je nach Einsicht in die dem inneren Sinn nach wahrnehmbare Welt – in unterschiedlichem Maße erschließen.⁶

Beim Versuch, Wundererzählungen als sozialgeschichtliche Quelle zu lesen, ist Vorsicht angebracht. Denn vielfach enthalten die Wundererzählungen Anleihen aus anderen, älteren Erzählungen und weisen Stereotype auf.⁷ Es ist jedoch die von unserem Autor wie von den Verfassern hagiographischer Werke gezielt gesuchte Nähe zum Publikum, das ja von der Gottesfreundschaft des wundertätigen Helden überzeugt werden soll, die die Wundererzählungen hinsichtlich der darin

³Zum Glauben an die Gnadenwunder und die Verehrung der Gottesfreunde im zeitlichen und räumlichen Umfeld unseres Autors vgl. Geoffroy (1995), S. 29-38; Meri (2002), S. 59-213; auch Taylor (1998), S. 127-167. Zum Wunderglauben im 20. Jh. vgl. die unzähligen Beispiele, die Kriss & Kriss-Heinrich (1960-1962), Bd. 1 zusammengestellt haben. Zum Wunderglauben im Aleppo der Gegenwart vgl. Gonnella (1995), S. 25-80. Zum Themenkreis auch Trimmingham (1971), S. 31.

⁴Vgl. S. 120-136 dieser Arbeit.

⁵Zur Problematik vgl. S. 99-101, insbesondere Anm. 85 und S. 161-169 dieser Arbeit.

⁶Vgl. Paul (2000), S. 375-393.

⁷Vgl. Aigle (2000), *Introduction*, S. 30-31; zum Themenkreis ferner Auzépy (2000), Vauchez (2000), S. 37-50. Im weiteren Sinne gehört auch die Beobachtung Mojaddedis hierher, der in der sufischen hagiographischen Literatur beobachtet, dass einander ähnliche weise Aussprüche verschiedenen Gottesfreunden zugeordnet werden. Vgl. Mojaddedi (2001), S. 32-39.

transportierten Wertvorstellungen und der dem Gottesfreund zugeschriebenen Eigenschaften zu interessanten Texten macht.⁸ Hinzu kommt, dass Wunderberichte vielfach mündlich tradiert werden, wobei auch die in unseren Manuskripten vorliegenden Erzählungen sicher auf einer mündlichen Tradition basieren. Der mündliche Erzähler aber kann aufgrund der direkten Rückmeldungen des Publikums seine Darstellung an den kollektiven Überzeugungen, am Geschmack der Gesellschaft beziehungsweise seiner Bezugsgruppe orientieren. Was nicht den gängigen Normen entspricht, wird dabei kaum überleben. Allzu starken Veränderungen in Form und Inhalt wirkt dabei aber die Erwartungshaltung des Publikums, sofern es das Erzählte bereits kennt, entgegen.⁹

5.2 Der Ordensstifter Sa'd ad-Dīn

Mit der wundersamen Bekehrung des Ordensstifters und der *silsila* der Sa'dīya hat unser Autor gezeigt, dass Sa'd ad-Dīn und die ihm folgenden Ordensmeister zu den Gottesfreunden gehören. Dennoch bleibt die Darstellung ausgehend von der an anderer Stelle vorgetragenen Lehre zur Erkennbarkeit der Gottesfreunde bisher unvollständig. Nicht umsonst hat unser Autor die Fragen von Erkennbarkeit und Verborgtheit der Gottesfreunde erörtert und die öffentlich gezeigten Gnadenwunder als Merkmal jener Gottesfreunde eingeführt, die Gott den Menschen bekannt machen will. Die Wundermacht des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn und seiner Nachfahren ist demnach Beweis ihrer Freundschaft mit Gott und darf anderen Menschen gezeigt werden. Zudem stellt unser Autor an anderer Stelle fest, dass Sa'd ad-Dīn seine Wunder nur dann gezeigt habe, wenn Gott ihm die Erlaubnis (*idn*) erteilt oder ihn durch einen spirituellen Zustand (*ḥāl*) dazu veranlasst hat. Damit wurde Sa'd ad-Dīn zudem den Forderungen gerecht, die der bekannte sufische Autor al-Yāfi'ī für den Umgang mit Gnadenwundern formuliert hat.¹⁰ Ausgehend von diesen Überlegungen kann unser Autor im Nachwort zum zweiten Kapitel, in 17.7-21.4, eine ganze Reihe von Berichten über die Wundergaben des Ordensstifters anführen und den Nutzen herausstellen, den die Menschen bis in die Gegenwart aus dieser Wundermacht ziehen können.

⁸Vgl. dazu Taylor (1999), S. 80 u. S. 123-126; Gonnella (1995), S. 41; Gril (2000), S. 78-82.

⁹Vgl. dazu Bausinger (1995), S. 174-175. Analog dazu wertet Staffa (1974), S. 333 die Märchen aus Tausend und einer Nacht als sozialgeschichtliche Quelle, die die Vorstellungen des gelebten Islam reflektiere.

¹⁰Vgl. dazu S. 121 u. 125-136 dieser Arbeit.

5.2.1 Verfügungsgewalt über Ġinne

In zwei Wundererzählungen wird die Macht, die Sa'd ad-Dīn über Ġinne besaß, beschrieben. Der erste Bericht in 17.7-17.12 führt die Art der Beziehung, die der Ordensstifter zu den Ġinnen unterhielt, ein:¹¹

Gott hat ihm (Sa'd ad-Dīn) ein großes Heer von Ġinnen gezähmt. Sie gehorchten ihm und pflegten, die Unterseite seiner beiden Füße zu lecken und durch ihn Segen zu erlangen (yatabarrakūna bihi), bis seine Füße (so rauh) wie eine Raspel waren. Sein Sohn aber fragte ihn danach (nämlich nach der Ursache der rauen Fußsohlen). Aber er verweigerte ihm die Antwort. Da beschwor er (der Sohn) ihn. Und er (der Vater) zeigte ihm (schließlich doch) die Ġinne, wobei sie an ihm hingen,¹² durch ihn Segen erlangten und seine Füße küssten.

Ein weiterer Bericht, in dem Sa'd ad-Dīn nun tatsächlich seine Macht über das ihm von Gott gezähmte Ġinnenheer einsetzt, findet sich in 20.15-21.4:¹³

Zu ihnen (den Gnadenwundern des Ordensstifters) gehört, dass eine Frau zum Meister, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, kam und zu ihm sagte: "Mein Herr! Mein Sohn ist gestohlen worden, und ich konnte nicht erfahren, was ihm geschehen ist." Der Meister sagte zu ihr: "Schon gestern hörte ich einen unsichtbaren Rufer von den Ġinnen, der zu seinem Gefährten sagte: 'Der Soundso von den Ġinnen hat einen Menschenjungen genommen.' Geh nach Hause! Denn es ist so, dass dein Sohn, so Gott, er ist erhaben, will, kommen wird." Er (der Erzähler) sagte: Da ging sie nach Hause. Als aber die Zeit des Nachtgebets gekommen war, da wurde plötzlich an die Tür geklopft. Sie ging hinaus und sah einen großen, langen Ġinnen-Dämon, der ihren Sohn gebracht hatte. Er sagte zu ihr: "Nimm ihn! Seinetwegen wurde eine große Schar der Ġinne getötet. Und wenn der Meister (Sa'd ad-Dīn) nicht gewesen wäre, so wäre er dir nicht (zurück)gebracht worden." Er

¹¹Bericht im nahezu gleichen Wortlaut in Text 2, 22a.11-22b.4; Text 3, 18a.2-18a.7 u. Text 4, 10b.1-10b.5.

¹²Text 1, 17.11 u. Text 4, 10b.4: *mun'akifūna*. Lane (1955-1956), Bd. 5, S. 2121-2122, Art. 'k-f nennt den siebten Stamm *in'akafa* als synonym zum achten Stamm *i'takafa*, stuft ihn allerdings als ungebräuchliches und schlechtes Arabisch ein.

¹³Bericht im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 12b.10-13a.4. Die Texte 2 u. 3 haben Varianten. Vgl. dazu die folgenden Ausführungen.

(der Erzähler) sagte: Die Frau nahm ihren Sohn [und fragte ihn nach dem, was ihm geschehen ist],¹⁴ und er war ein kräftiger Junge. Er berichtete ihr das, was er gesehen hatte, nämlich das Gnadenwunder des Meisters. Und jenes ist: "Es ist so: Als der Meister den Ġinnen befohlen hatte, mich herbei zu holen, da weigerte sich der (Ġinn), bei dem ich war, mich auszuhändigen. Da befahl der Meister den Kriegszug gegen ihn und seine Leute, bis sie vernichtet wurden, und sie (die dem Meister gehorsamen Ġinne) mich aus ihrer (der Entführer) Mitte nahmen [und mich zu dir brachten]."¹⁵

In Text 2, 25b.7-26b.12 und Text 3, 20b.4-21a.10 erscheint eine Variante dieses Berichtes. Auch hier wurde der Sohn von Ġinnen entführt, jedoch geschah das, als er selbst dabei war, Leute zu bestehlen. Nachdem die Mutter die Hilfe des Meisters erbeten und ihren Sohn zurückerhalten hat, wird der Bericht des heimgekehrten Sohnes detailreicher als in den Texten 1 und 4 gegeben:¹⁶

Er (der Junge) sagte: "Als ich mitten in der Nacht beim Stehlen war, hörten mich die Besitzer des Hauses. Sie machten Licht, und ich warf das Gestohlene weg und stieg die Leiter (zum Untergeschoss) hinunter. Aber ich fand die Tür verschlossen (und konnte das Haus nicht verlassen). Aus Angst passierte es mir, dass ich das Wasser nicht halten konnte. Und während das Wasser von mir herabließ, wahrlich, da sagte einer, der sich unterhalb meiner Füße befand, zu mir: 'Du stiehlest und lässt das Wasser auf uns laufen?!'¹⁷ Und sie rissen mich weg von der Tür, neben der ich mich befand, und warfen mich im Westen auf die andalusische (Halb)Insel. Dann, als die Ġinne hörten, dass der Meister Sa'd ad-Dīn ihnen befohlen hatte, mich dir unversehrt zu übergeben, verbargen sie mich in den Höhlen. Da erschien aber plötzlich eine andere Gruppe von Ġinnen, mehr als 30000, die zur Gefolgschaft des Meisters Sa'd ad-Dīn gehörten, und begannen, zu Wasser und zu

¹⁴Text 1, 21.1: Der Ausdruck *wa-sa'alathu bi-mā ġarā 'alaihi* wurde nachträglich gestrichen. Der Ausdruck ist auch in Text 4, 12b.19 nicht vorhanden.

¹⁵Text 1, 21.4: Der Ausdruck *wa-atau bī ilaiki* ist nachträglich gestrichen worden. Der Ausdruck ist auch in Text 4, 13a.4 nicht vorhanden.

¹⁶Die folgende Übersetzung orientiert sich an Text 2. Der Wortlaut in Text 3 weicht zum Teil ab, inhaltlich sind die Darstellungen jedoch vergleichbar.

¹⁷In Text 3, 21a.3 und 21a.4 ist hier explizit vom Urin (*baul*) des Jungen und davon, dass der Ġinn ihm vorwarf, auf ihn und seine Gefährten zu urinieren (*tašūḥḥu 'alainā*) die Rede.

Lande (nach mir) zu suchen. Aber sie fanden mich nicht. Was nun die Gruppe betrifft, die mich genommen hatte, so waren sie nicht bereit, mich ihnen auszuhändigen, so dass es zwischen ihnen zu einem gewaltigen Blutbad kam. Und sie (die Gruppe des Meisters) kamen zu mir herauf, wobei sie das, was von der zweiten Gruppe noch übrig war, überwältigten. Und sie (die unterlegene Gruppe) händigten mich aus Angst vor der Gruppe des Meisters unversehrt an diese aus. Dann haben sie mich unverzüglich zu dir gebracht.”

Um die Sa'd ad-Dīn zugeschriebene Macht bewerten zu können, ist ein Blick auf die Vorstellungen vom Wesen der Ğinne notwendig, die in den Erzählungen transportiert werden. Denn wenngleich Ğinne im Koran erscheinen, sind die islamischen Ğinnenvorstellungen nicht homogen. Genaue Informationen zum Charakter enthält der Koran nicht und gibt so Anlass zu theologischen Diskussionen. Zudem wurde das Wesen der Ğinne im gelebten Islam, nachvollziehbar vor allem in volkstümlicher Literatur, phantasievoll ausgestaltet.¹⁸

Zunächst wird in unseren Erzählungen deutlich, dass die Ğinne als sterblich betrachtet werden. Sie unterscheiden sich wie die Menschen in gute und schlechte Geschöpfe. Dabei werden die guten Ğinne durch die Ergebenheit, mit der sie dem Gottesfreund Sa'd ad-Dīn begegnen, und durch ihr Bestreben, von dessen Segenskraft zu profitieren, als Muslime ausgewiesen. Die schlechten Ğinne schaden den Menschen, indem sie Kinder rauben, und lehnen den Gottesfreund Sa'd ad-Dīn und damit Gott ab.¹⁹ Interessant ist der Akzent, der in den Texten 2 und 3 gesetzt wird, nämlich derart, dass der Ğinn das Kind nicht nur aus reiner Boshaftigkeit raubt. Der Junge, der selbst als Dieb beschrieben wird, hat – wenn auch versehentlich – zuerst den Zorn des Ğinn verursacht, indem er auf ihn urinierte. Erst durch diese Schädigung beleidigt, entführt der Ğinn das Menschenkind nach Andalusien.²⁰ Dass der Ğinn dann aber nicht erkennt, wann es genug ist, und

¹⁸Vgl. Wieland (1994), S. 34-35; auch Zbinden (1953), S. 132-133. Zur Unschärfe des islamischen Ğinnenbildes vgl. ferner Chelhod (1964), S. 75-85.

¹⁹Dem Koran (XV, 27; LV, 15) zufolge sind die aus Feuer erschaffenen Ğinne wie die aus Erde erschaffenen Menschen sterbliche Geschöpfe Gottes. Vgl. Hammer-Purgstall (1852), S. 186. Die Sendung des Propheten richtet sich dem Koran (XLVI, 29-32; LXXII, 1-3 sowie LXXII, 6-17) zufolge auch an die Ğinne, die gläubig oder ungläubig in Paradies oder Hölle eingehen. Mit der Darstellung setzt der Koran ein Zeichen gegen den vorislamischen Glauben, der Ğinnen eine göttliche Natur zuschrieb. Vgl. dazu Wieland (1994), S. 18. Zbinden (1953), S. 79-90.

²⁰Was hier anklingt, ist die Vorstellung, dass Ğinne den Menschen nicht ohne Grund schaden, sondern Genußtuung fordern, wenn sie provoziert werden. Diese Vorstellung findet Hentschel

sich nicht dem Befehl des Meisters Sa'd ad-Dīn unterwirft, ist sein eigentliches Vergehen, das ihn als grundsätzlich böse und ungläubig ausweist. Zudem wird ansatzweise eine soziale Struktur der insgesamt unscharf bleibenden Ğinnenwelt deutlich. Die Ğinne sind in der Erzählung in Clans aufgeteilt, in denen der Einzelne für die Gruppe einsteht. Bemerkenswert ist dabei die Vorstellung, dass die gläubigen Ğinne gegen ihre eigenen ungläubigen Artgenossen eine Gemeinschaft mit den gläubigen Menschen bilden.²¹

Unseren Erzählungen zufolge scheinen die Ğinne für die Menschen zunächst nicht sinnlich wahrnehmbar oder zumindest in der Lage zu sein, sich in eine verborgene Welt zurückzuziehen. Sa'd ad-Dīns Sohn konnte die Ğinne nicht sehen. Der Räuber des Menschenjungen war mit dem Kind wie vom Erdboden verschluckt. Nur Sa'd ad-Dīn als Gottesfreund vermochte, die Stimme eines unsichtbaren Ğinn zu vernehmen oder die ihn verehrenden Ğinne zu sehen. Durch die Einwirkung Sa'd ad-Dīns wurden die Ğinne aber auch für seinen Sohn sichtbar. Andererseits konnte der entführte Junge auch ohne Einwirkung des Meisters die Ğinne wahrnehmen. Die Frage, wann Ğinne für den Menschen sichtbar sind, bleibt damit unbeantwortet. Unscharf bleibt daneben auch das Erscheinungsbild der Ğinne. Lediglich die eindrucksvollen Körpermaße des großen, langen Dämons werden in unseren Texten erwähnt.²²

(1997), S. 77-79 im modernen Ägypten, wobei aber muslimische Ğinne den Menschen niemals schaden. Für den syrisch-palästinensischen Volksglauben beobachtet Zbinden (1953), S. 34-38, dass die Menschen versuchen, Tätigkeiten zu vermeiden, die die Ğinne provozieren könnten. Daneben deutet sich in unserem Bericht die in den Märchen und in volkstümlichen Erzählungen verbreitete Vorstellung an, dass die Ğinne unsichtbar auf dem Boden leben und deshalb versehentlich verletzt werden können, indem man unachtsam Dinge auf den Boden wirft oder Wasser verschüttet. Vgl. Chelhod (*EI* ²), Art. *ʿIfrit*, Bd. 3, S. 1050b; Zbinden (1953), S. 34-37, S. 65 u. S. 131-133; MacDonald & Masse (*EI* ²), Art. *Djinn*, Bd. 2, S. 547b. Im Zusammenhang mit Andalusien als Aufenthaltsort der Ğinne mag von Interesse sein, dass in den Märchen aus tausend und einer Nacht häufig einsame Wüsten und Inseln – in der Regel Orte am Ende der bekannten Welt – als Aufenthaltsorte der Ğinne vorkommen. Vgl. Zbinden (1953), S. 66-67.

²¹Die Organisation der Ğinnenwelt wird in den Märchen als parallel zu der der Menschenwelt angenommen. Sie unterscheiden sich in Stämme und werden von Königen regiert. Ihr Wertesystem ist durch das der Beduinen inspiriert. Vgl. Chelhod (*EI* ²), Art. *ʿIfrit*, Bd. 3, S. 1050b; ders. (1964), S. 75; Hammer-Purgstall (1852), S. 163. Ähnliche Vorstellungen findet Hentschel (1997), S. 51-52 noch im modernen Ägypten.

²²Anhand des Koran lässt sich nicht nachweisen, dass der Prophet die Ğinne sehen konnte. Vgl. Wieland (1994), S. 19-20. Dennoch findet sich die Vorstellung von sichtbaren Ğinnen in Märchen und volkstümlicher Literatur. Die Ğinne können hier verschiedene Gestalten annehmen. Oft betonen populäre Erzählungen die gewaltige und furchterregende Erscheinung der

Wenngleich der Mensch – abgesehen vom Gottesfreund Sa'd ad-Dīn – nicht in der Lage ist, aus eigener Kraft in die Welt der Ğinne einzuwirken, sind die Ğinne offenbar in der Lage, in der Welt der Menschen Eindrücke zu hinterlassen. Sie können sichtbar werden, Kinder rauben und ihre Küsse führen zu den aufgerauhten Füßen Sa'd ad-Dīns. Welche Fähigkeiten die Ğinne im Einzelnen besitzen, wird in unseren Texten allerdings nicht greifbar. Es entsteht nur ein allgemeiner Eindruck von übersinnlichen Fähigkeiten. Gerade wegen dieser Unschärfe erscheinen die ungläubigen, bösen Ğinne als unberechenbare und einschüchternde Bedrohung der auf die sinnlich wahrnehmbare Welt beschränkten Menschen.²³ Aufgrund ihres diffusen Charakters erscheinen die Ğinne geeignet, für alle denkbaren Unglücke des Menschen verantwortlich gemacht zu werden. Ihr unkontrollierbares Wesen mag sich dabei aus der für den Menschen in vielfältiger Hinsicht unkontrollierbaren Umwelt erklären. Im Gegenzug ist den gläubigen Ğinnen zuzutrauen, dass sie alle denkbaren Dienstleistungen für den über sie verfügenden Sa'd ad-Dīn erbringen. Der Meister kann so für alle Probleme, mit denen der Mensch im Diesseits konfrontiert wird, eine Lösung bieten.²⁴ Dabei lässt sich die Geschichte um den entführten Jungen auch derart lesen, dass der Raub des Kindes durch Ğinne symbolisch dafür steht, dass der Junge tatsächlich vom rechten Weg des Glaubens abgekommen ist. Der Meister Sa'd ad-Dīn wäre damit derjenige, der das Kind erfolgreich zum Islam zurückführt. Der Hinweis des Ğinns, dass die Mutter den Jungen ohne den Meister nicht zurückbekommen hätte, wiese vor diesem Hintergrund darauf hin, dass das Kind ohne Sa'd ad-Dīn für das Paradies

Ğinne. Vgl. Chelhod (*EI*²), Art. *'Ifrit*, Bd. 3, S. 1050b; ders. (1964), S. 72-74; Zbinden (1953), S. 62-64; 70-72 u. S. 152-153. Daneben finden sich aber auch Darstellungen, denen zufolge nur ausgewählte Menschen die Ğinne mit Gottes Erlaubnis wahrnehmen können. Vgl. dazu Zbinden (1953), S. 71 u. 147-151; Hentschel (1997), S. 54.

²³Wenngleich die Ğinne im Koran eines Teils der ihnen in vorislamischer Zeit zugeschriebenen Macht beraubt werden, finden sich doch Verse, die ihren dämonischen Charakter beschreiben. Eine Abgrenzung ihres Charakters von dem der Teufel erscheint schwierig. Vgl. dazu Zbinden (1953), S. 87-90 u. Wieland (1994), S. 20-23; Chelhod (1964), S. 81. In volkstümlicher Literatur erhalten Ğinne noch mehr Macht. Die Verschleppung von Menschen erscheint als häufige Untat. Aber auch als Verursacher von Krankheiten kommen Ğinne, die vom menschlichen Körper Besitz ergreifen können, vor. Vgl. Zbinden (1953), S. 67, u. S. 152-153; Wieland (1994), S. 34; Hammer-Purgstall (1852), S. 187; MacDonald & Masse (*EI*²), Art. *Djinn*, Bd. 2, S. 547b-548a. Bemerkenswert ist noch, dass der *'ifrit* in unserer Erzählung als einer der muslimischen Ğinne erscheint, während er in populärer Literatur oft als böse beschrieben wird. Vgl. Chelhod (*EI*²), Art. *'Ifrit*, Bd. 3, S. 1050b und Wieland (1994), S. 49-51.

²⁴Zu entsprechenden Vorstellungen vgl. auch Chelhod (1964), S. 76.

verloren gewesen wäre. Die Verfügungsgewalt des Ordensstifters über Ğinne kann somit die Hoffnung des Gläubigen auf Hilfe gegen unberechenbare Bedrohungen des diesseitigen wie des jenseitigen Wohls des Menschen widerspiegeln.²⁵

Dabei betont unser Autor, dass es Gott ist, der das Ğinnenheer für Sa'd ad-Dīn zähmte. Dieser Hinweis kann gegen den möglichen Vorwurf gerichtet sein, der Ordensstifter kontrolliere die Ğinne durch schwarze Magie. Zugleich wird die herausragende Position Sa'd ad-Dīns als Gottesfreund hervorgehoben und die Demut der Meister der Sa'dīya deutlich, die Gott als einzigen Urheber ihrer Wunder anerkennen.²⁶ Dass die bösen Ğinne dem Meister nicht gehorchen, ist dabei nicht Ausdruck der dem Meister fehlenden Macht. Der Ungehorsam verweist vielmehr auf die Verstocktheit dieser Ungläubigen, die entsprechend – wiederum aufgrund der gottverliehenen Macht unseres Meisters – ins Verderben stürzen. Damit aber ist die zweite Wundererzählung geeignet, genau das zu unterstreichen, was Gott im an anderer Stelle angeführten *Ḥadīṭ qudsī* betonte: Wer – wie hier die bösen Ğinne – einen Gottesfreund als Feind behandelt, kämpft gegen Gott selbst und muss zwangsläufig unterliegen. Wenn dabei Meister Sa'd ad-Dīn selbst so gewaltige Wesen wie die Ğinne besiegen kann, sollte sich jeder Mensch genau überlegen, ob er sich diesem mächtigen Gottesfreund entgegenstellt. Zugleich wird der vernichtenden Kraft, die sich durch Sa'd ad-Dīn gegen Ungläubige richtet, im ersten Wunderbericht die Segenskraft (*baraka*) entgegengestellt, die vom Meister auf Gläubige übergeht. Aus dem Zusammenspiel der beiden Wundererzählungen kann der Leser somit zu dem Fazit kommen, das unser Autor zuvor schon aus der Bekehrungslegende Sa'd ad-Dīns gezogen hatte: Dem Freund Sa'd ad-Dīns ist Glückseligkeit, seinem Feind jedoch nur Elend beschieden.²⁷

²⁵Bemerkenswert ist, dass in unseren Manuskripten nicht die Beziehung zwischen dem *sanad wahbī* Sa'd ad-Dīns und der Macht des Ordensstifters über Ğinne hergestellt wird, die sich wenige Jahrzehnte später bei al-Ġazzī (gest. 1061/1651) findet. Dieser erläutert, dass Sa'd ad-Dīn schon bei seiner reuevollen Umkehr der Fürst der Ğinne (*kaḅīr al-ġānn*) enthüllt worden sei. Vgl. S. 185-186 dieser Arbeit. Auch auf die von al-Būrīnī, al-Ġazzī und al-Muḥibbī erwähnte Ğinnenaustreibung, auf die schon Meister Ḥasan al-Ġibāwī (gest. 910 o. 914h.) und die ihm folgenden Ordensmeister spezialisiert gewesen sein sollen – vgl. S. 27 dieser Arbeit –, findet sich kein Hinweis in unseren Texten. Es werden zwar Heilungswunder angeführt. Doch dass die Patienten von Ğinnen besessen gewesen seien, wird dabei nicht erwähnt.

²⁶Die islamische Tradition kennt die göttliche Segenskraft und die Magie als zwei Möglichkeiten, Macht über Ğinne zu erlangen. Vgl. Zbinden (1953), S. 24-25; MacDonald & Masse (*EI* ²), Art. *Djinn*, Bd. 2, S. 547b. Zum Gegensatz Gnadenwunder und Magie vgl. auch S. 122 dieser Arbeit.

²⁷Vgl. S. 71, S. 86, S. 163 sowie S. 168-169 dieser Arbeit.

Mit der in diesen beiden Erzählungen demonstrierten wunderbaren Macht über Ğinne befindet unser Ordensstifter sich unter den in der islamischen Wunderliteratur erwähnten Gottesfreunden in guter Gesellschaft.²⁸ Dass der Gottesfreund ein von Ğinnen gestohlenen Menschenkind zurückholt, wird in zahlreichen Überlieferungen berichtet. Auffällig ist beispielsweise die Ähnlichkeit einer Erzählung über 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (gest. 561/1166). Weil al-Ġilānī ein entführtes Mädchen befreien will, lässt der ihm ergebene Ğinnenfürst den Dämon enthaupten, der das Mädchen gestohlen hat.²⁹

5.2.2 Verfügungsgewalt über Wasser

Die Verfügungsgewalt unseres Meisters über das Wasser als Bestandteil der Naturgewalten wird in einer Erzählung in 19.13-19.19 beschrieben.³⁰

Zu dem, was über ihn (den Ordensstifter), Gott heilige sein Geheimnis, auch berichtet wird, gehört, dass der Meister Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī ein wenig Kleinvieh besaß. Als er (eines Tages) dabei war, es weiden zu lassen, fiel, während er es aus einem Brunnen tränkte,³¹ der Ledereimer aus seiner Hand in den Brunnen. Dabei hatte er den Ledereimer (aber leihweise) von einem Mann genommen, der unterdessen auf ihn wartete. Als der Besitzer des Ledereimers sah, dass der

²⁸Im Koran (XXXIV, 12-14) sind dem Propheten Salomon Ğinne zu Diensten. Unter den Gottesfreunden war Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (gest. 261/875) über Ğinne erhaben. Vgl. Zbinden (1953), S. 148. Als Sultan der Ğinne ist 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (gest. 561/1166) bekannt. Vgl. Kriss & Kriss-Heinrich (1960-1962), Bd. 1, S. 14. Auch 'Abd al-Wahhāb aṣ-Ṣā'rānī (gest. 973/1565) besaß Macht über Ğinne. Vgl. Arberry (1950), S. 125. Zur Macht der Gottesfreunde über Ğinne vgl. Taylor (1999), S. 155-158; Westermarck (1926), Bd. 1, S. 363-365.

²⁹Vgl. dazu Zbinden (1953), S. 148. Ähnliche Erzählungen bei Gramlich (1987), S. 320 u. Hentschel (1997), S. 106. Durch die Befreiung von durch feindliche Mächte gefangen genommenen Menschen haben sich viele Gottesfreunde hervorgetan. Die Gegner müssen dabei nicht Ğinne sein. Auch menschliche Gegner wie Räuber und feindliche Heere treten in Erscheinung. Vgl. Gramlich (1987), S. 318-320; Taylor (1999), S. 152-153. Bekannt dafür, dass er Gefangene befreit und Kinder zurückbringt, ist der ägyptische Gottesfreund Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276). Vgl. Littmann (1950), S. 55-56 u. S. 115-116.

³⁰Bericht im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 12a.1-12a.9. Der Wortlaut in Text 2, 24b.5-25a.2 und Text 3, 19b.8-20a.4 weicht zum Teil ab, wobei die Texte 2 und 3 nicht gleich, einander aber ähnlicher als den Texten 1 und 4 sind. Inhaltlich ergeben sich keine wichtigen Unterschiede.

³¹Text 1, 19.14: *yusīquhā* (يسقيها) ist hier wohl aus *yasqihā* (يسقيها) verschrieben worden. Vgl. dazu Text 2, 24b.8; Text 3, 19b.9; Text 4, 12a.3.

Ledereimer in den Brunnen gefallen war, wurde er zornig und sagte: "Die Armen (fuqarā') und die Meister bringen nichts Gutes!" Als der Meister jenes hörte, deutete er mit seiner Hand auf den Ledereimer, und siehe da, das Wasser stieg nach oben zur Öffnung des Brunnens, bis er den Ledereimer ergriff und ihn seinem Besitzer aushändigte. Und der Meister wurde auf jenes (Ereignis) angesprochen und sagte (dazu): "Dieses (Wunder) kommt nicht von mir, sondern von Gott aus Sorge um seine Freunde und Armen."

Dieser Erzählung zufolge kann der Ordensstifter Wasser nach Belieben steigen lassen und damit zumindest einen Teil der Elemente und Kräfte der Natur kontrollieren. Gemessen an den Wunderkräften, die Gottesfreunden im Allgemeinen zugeschrieben werden, handelt es sich allerdings auch bei dieser Wundermacht um eine häufig auftretende Fähigkeit.³² Frappierend ist die Ähnlichkeit unserer Erzählung mit einer Geschichte, die über 'Abd al-'Azīz b. Yaḥyā b. 'Alī b. 'Abd ar-Raḥmān al-'Utbī (gest. Anfang des 7./13. Jahrhunderts) berichtet wird. Abgesehen davon, dass in seinem Falle ein Kind in den Brunnen gefallen ist, gleicht das Wunder dem unseres Meisters Sa'd ad-Dīn bis in die Einzelheiten: 'Abd al-'Azīz streckt die Hand zum Brunnen aus, das Wasser steigt bis zum Rand, er nimmt das Kind heraus und gibt es seiner Mutter zurück.³³

Dass Sa'd ad-Dīn, um das Wunder zu wirken, mit seiner Hand auf das Wasser deutet, entspricht ebenfalls der für viele Gottesfreunde typischen Vorgehensweise.³⁴ In den Erzählungen der islamischen Gottesfreunde kommen verschiedene Formen solcher Mittel zum Wunder vor. Möglich sind etwa an Gott gerichtete Bitten und Beschwörungen, laute Schreie, Befehle, mit denen ein belebtes oder unbelebtes Objekt aufgefordert wird, sich in der angestrebten Weise zu verhalten,

³²Beispiele für die Macht über die Naturelemente Feuer, Wasser, Erde und Wind hat Gramlich (1987), S. 245-258. Zum Steigen von Wasser vgl. ebd. S. 246-248, Taylor (1999), S. 130-132. Schon der Kalif 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb wirkte ein aufsehenerregendes Nilwunder. Der Fluss stieg über Nacht um sechzehn Ellen. Vgl. Gramlich (1987), S. 89-90.

³³Vgl. Gramlich (1987), S. 320. Ähnliche Berichte liegen über Abū Sa'īd b. al-A'rābī (gest. 341/952) und Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) vor. Sie ließen Wasser steigen, um ihren Durst oder den von Gefährten zu stillen. Šaqīq al-Balḥī (gest. 194/809-810) ließ Wasser steigen, um einen in den Brunnen gefallenem Wassersack zu bergen. Vgl. Gramlich (1987), S. 328. Zwei weitere Berichte zur Macht über Wasser bei Taylor (1999), S. 153.

³⁴Zum Deuten als Wundermittel vgl. Gramlich (1987), S. 394. Mit einem Fingerzeig haben Gottesfreunde, darunter al-Ḥallāğ (hingerichtet 309/922), nicht nur Wasser steigen lassen, sondern auch Türen geöffnet oder Lampen angezündet.

oder Berührungen des Objektes. Dabei ist jedoch von großer Bedeutung, dass es sich bei diesen Verhaltensweisen der Gottesfreunde um Zweitursachen der Wunder, nicht um allein wundermächtige Formeln oder Bewegungen handelt. Nur im Zusammenwirken mit der Segenskraft des Gottesfreundes können die angewendeten Mittel ihre Wirkung entfalten.³⁵

Interessant ist der Zweck, zu dem unser Ordensstifter Sa'd ad-Dīn von seiner Verfügungsgewalt über das Wasser Gebrauch macht. Es geht in der Erzählung klar erkennbar nicht darum, den verlorenen Ledereimer zurückzugeben. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Belehrung des Mannes, dem der Eimer gehört. Dieser Zweck wird aufgrund der unverhältnismäßig zornigen Reaktion des Mannes deutlich, der nicht nur die Unachtsamkeit Sa'd ad-Dīns rügt, sondern mit einem Schlage die Meister und Armen (*fuqarā'*, Sg. *faqīr*) in ihrer Gesamtheit verwirft, womit er sich auf alle freiwillig auf diesseitigen Besitz verzichtenden Sufis bezieht.³⁶ Dabei schwingt der Vorwurf des Schmarotzertums gegen die ihrer Überzeugung nach armen Sufis mit, die augenscheinlich nichts für die Gesellschaft schaffen. Der Mann wird durch seine Wut als Leugner der Gottesfreunde erkennbar. Vor diesem Hintergrund scheint es fast, als sei unserem Ordensstifter der Eimer absichtlich – oder wenigstens auf göttliche Vorsehung hin – aus der Hand gegliiten. Der Ungläubige – und nichts anderes ist der Leugner der Freunde Gottes – entlarvt sich selbst und kann nun angesichts der Wundermacht des Meisters belehrt werden. Er erhält den Beweis der Gottesfreundschaft, die hinter der äußeren Hülle des kleinen Viehbesitzers Sa'd ad-Dīn verborgen ist. Verstärkt wird dieser Aspekt in der abschließenden Evaluation des erzählten Ereignisses, die der Ordensstifter selbst vornimmt. Im angedeuteten szenischen Dialog, in dem der Gesprächspartner nur namenloser Stichwortgeber bleibt, distanziert sich Sa'd ad-Dīn von anmaßenden Magiern, indem er seine eigenen Fähigkeiten bescheiden negiert und Gott als alleinigen Verursacher der Wunder bejaht. Zugleich hebt er selbstbewusst seine Stellung unter den Menschen hervor, indem er die Sorge Gottes um seine Freunde als Auslöser des Wunders nennt.

³⁵Zu äußeren Gegebenheiten als Zweitursache zum Wunder vgl. Gramlich (1987), S. 386–402. Die Ähnlichkeit der Wundermittel der Gottesfreunde mit Praktiken, derer sich Magier wohl auf der ganzen Welt bedienen, fallen sofort auf. Man denke nur an Zauberstäbe oder Zauberformeln wie „Sesam öffne dich“ aus den Märchen aus Tausend und einer Nacht. Dieses Beispiel macht aber auch den Unterschied zum Wundermittel des Gottesfreundes deutlich. Da die Formel „Sesam öffne dich“ jedem Menschen Zutritt zur Räuberhöhle Ali Babas verschafft, handelt es sich dabei um keine Zweitursache, sondern um die einzige Ursache des Wunders.

³⁶Zum Terminus *fuqarā'* in diesem Sinne vgl. S. 27, Anm. 134 dieser Arbeit.

5.2.3 Verfügungsgewalt über den eigenen Körper

Auch über seine eigenen Körperfunktionen hat Sa'd ad-Dīn, wie sich in einer kurzen Erzählung in 19.19-20.1 zeigt, umfassendere Kontrolle als andere Menschen:³⁷

Zu ihnen (nämlich den Gnadenwundern des Ordensstifters) gehört, dass er, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, zu einer Zeit durch den Verzehr (des Inhaltes) einer großen Kornschwinde auf die Probe gestellt wurde,³⁸ die (beziehungsweise deren Inhalt) nur eine vielzählige Gruppe zu verzehren imstande gewesen wäre, wobei er diesbezüglich (nämlich dieses zu tun) beschworen worden war. Der Meister fing an zu essen, bis er auch nicht ein einziges Korn darin gelassen hatte. Und er blieb (dann) drei Tage lang nach nur einer rituellen Waschung (wudū') sitzen, ohne (durch ein natürliches Bedürfnis gezwungen zu sein) aufzustehen (und danach die rituelle Waschung erneuern zu müssen).

Im Anschluss, in 20.2-20.4, führt unser Autor, bezogen auf die sich in diesem Wunder zeigende Wegstation (*maqām*) des Meisters, zwei Verse an, die er der Tā'īya Ibn Ḥabīb aṣ-Ṣafadī entnommen hat.³⁹

Manchmal verzehrt die Extase (d. h. der Extatiker), ohne gesättigt zu werden von so etwas wie Weizenstrohresten, (von so etwas) wie Baumwolle, an Orten, wo er allein ist (?).⁴⁰

³⁷Bericht im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 12a.9-12a.12. Text 2 enthält den Bericht nicht. Text 3, 20a.4-20a.5 hat eine sehr verkürzte Variante.

³⁸Text 1, 19: *Annahu mtuḥina raḍiya llāhu 'anhu*. Durch zwei م über der Zeile wird markiert, dass die Eulogie vor das Verb gehört. Zur Korrekturform vgl. Wright (1962), Bd. 1, S. 25D. Text 4, 12a.9 hat die korrekte Reihenfolge.

³⁹Das Gedicht findet sich in Text 4, 12a.13-12a.16. Es ist im katalektischen tetrametrischen *basīṭ* mit Reim auf -*ātī* verfasst. Ein weiterer Vers aus aṣ-Ṣafadī's Tā'īya findet sich in Text 1, 50.12-50.13 bzw. Text 4, 20b.4-20b.5. Beim Dichter dürfte es sich um Abū Nağā'ib 'Abd al-Qādir b. Muḥammad b. 'Umar b. Ḥabīb aṣ-Ṣafadī (gest. 915/1509) handeln, der sufische Qaṣīden verfasste. Vgl. GAL, Bd. 2, S. 151-152; dazu auch al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 207.

⁴⁰Der zweite Halbvers ist schwierig. Text 1, 20.3 gibt den Vers als: (هكذا) من غير روث كقطن في خلوات. Die Präposition *fī* ist dabei über der Zeile ergänzt. Der Schreiber von Text 4 setzt in 12a.14-12a.15 demgegenüber: من غير روث كقطن في خلوات, wobei *ḥulūwāt* zu lesen ist, um das Metrum einzuhalten. *Raut* gibt Freytag (1830-1837), Bd. 2, S. 205, Art. *r-w-t* als Plural zu *rauta*, und erläutert: "Reliquiae paleae tritici in cribro quum cribratur", also: Die Reste von Weizenstroh im Sieb, wenn (Mehl) gesiebt wird.

Und es sättigt den Mann immer wieder einmal – ohne dass er etwas verzehrt – so etwas wie das Gottesgedenken in wahrhafter Weise und Gotteslob und Koranverse.

Das in der Erzählung geschilderte Wunder mutet merkwürdig an. Der Ansatz der dem Diesseits abgekehrten Lebensweise, der für viele Sufis Askese und Maßhalten beim Essen beinhaltete,⁴¹ wird in das Gegenteil verkehrt. Auf den Vorwurf der Völlerei dürfte deshalb der gleich zweimal von unserem Autor gegebene Hinweis gerichtet sein, dass sich Sa'd ad-Dīn nur deshalb den Bauch voll geschlagen habe, weil ein anderer – im Text nur implizit erscheinender – Beteiligter den Meister beschworen und auf die Probe gestellt habe. Es handelt sich damit erneut um ein Wunder zur Belehrung eines Leugnens, der mindestens die Gottesfreundschaft Sa'd ad-Dīns in Frage stellte.

Neben der unerhörten Nahrungsmenge, die der Ordensstifter aufnehmen kann, erscheint seine Verfügungsgewalt über sein Verdauungssystem im wahrsten Sinne wunderbar. Trotz seines übervollen Magens verbleibt er drei Tage lang in ritueller Reinheit. Das bedeutet, dass der Meister während dieser Zeit weder seinen Darm noch seine Blase entleeren musste, ja nicht einmal unter Blähungen gelitten hat oder eingeschlafen ist.⁴² Es ist dieser zweite Aspekt der Wundererzählung, auf den bezogen unser Autor die Verse aṣ-Ṣafadīs anführt, nämlich dem Sinne nach derart, dass der Meister Sa'd ad-Dīn eine Station auf dem Weg zu Gott erreicht hat, im Rahmen derer er so im Gedenken an Gott (*dīkr*), im Gott lobenden Aussprechen der Formel *Gott sei gepriesen (tasbīḥ)*,⁴³ und im Rezitieren oder Hören von Koranversen aufgeht, dass er über seine körperlichen Bedürfnisse vollständig erhaben ist. Das wiederum erinnert an die höchste Stufe der Extase, die unser Autor an anderer Stelle seines Textes derart beschrieben hat, dass dieser Extatiker der Sklaverei des Wassers und des Tons entrissen sei.⁴⁴

Wenngleich dieses Wunder ungewöhnlich erscheint, finden sich in der islamischen Wunderliteratur vergleichbare Erzählungen, die von der unmäßigen, nämlich wunderbaren Völlerei einiger Gottesfreunde berichten.⁴⁵ Trotz des übervollen Magens

⁴¹Beispiele für Fastenwunder, in denen von Sufis berichtet wird, die über Wochen, Monate oder gar Jahre nahezu nichts zu sich genommen haben und im Lobpreis Gottes Genüge fanden, hat Gramlich (1987), S. 187-188.

⁴²Zur Unreinheit, die den *wuḍū'* erfordert vgl. Bousquet (*EI* ²), Art. *Ḥadath*, Bd. 3, S. 19b.

⁴³Zur Bedeutung und Verwendung des *tasbīḥ* vgl. Padwick (1961), S. 65-74.

⁴⁴Zu dieser höchsten Stufe der Extase vgl. S. 139-144 dieser Arbeit.

⁴⁵Vgl. Gramlich (1987), S. 188-189. Legendär sind die Unmengen, die Aḥmad al-Badawī

keine Exkremente auszuscheiden, bedeutet dabei noch eine Steigerung der wunderbaren Kontrolle des eigenen Nahrungshaushaltes, die auch für namhafte Sufis belegt ist.⁴⁶ Die ebenfalls häufig zu findende Vorstellung, dass der Gottesfreund tagelang oder sogar lebenslang auf Schlaf verzichten kann, weist in Richtung der asketischen Lebensweise des ununterbrochen Gottes gedenkenden Sufis.⁴⁷

5.2.4 Wirksamkeit des Bittgebets

Kombiniert mit einem Heilungswunder demonstriert unser Autor in einer Erzählung in 20.5-20.15 die Gottesnähe Meister Sa'd ad-Dīns, indem er die Wirksamkeit des vom Ordensstifter an Gott gerichteten Bittgebets herausstellt:⁴⁸

Zu ihnen (nämlich den Gnadenwundern des Ordensstifters) gehört, dass einen Mann eine langanhaltende Krankheit befiel, so dass die Ärzte und Weisen nichts dagegen ausrichten konnten. Er sagte zu seinen Leuten: "Wahrlich, ich möchte etwas von euch, und zwar, dass ihr mich nehmt und mich an der Tür des Ordenszentrums (des Meisters Sa'd ad-Dīn) absetzt." Er (der Erzähler) sagte: Und sie nahmen ihn und setzen ihn bei der Tür des Ordenszentrums ab. Und der Meister kam an ihm vorbei, wobei der Meister für gewöhnlich während des Gehens seinen Blick auf den Ort zu richten pflegte, auf den er sich (während des rituellen Gebets) niederwarf (nämlich auf den Boden). Als er also an dem Kranken vorbeikam, war es ihm zuwider, (einfach) über ihn hinwegzusteigen. Und er sagte zu ihm: "Wie kommt es, dass du hier liegst?" Er sagte: "Wegen einer Krankheit, die mich befallen hat. Ich bin gekommen, um dich zu bitten, dass du für mich um Heilung bittest." Er (der Meister) sagte zu ihm: "Gedulde dich bis zur Zeit der vertraulichen Zwiesprache⁴⁹ der Lieben (Gottes mit Gott)! Ich werde (dann) für dich ein Bittgebet an Gott richten." Der Kranke aber sagte: "Nein! Sprich das Bittgebet für mich lieber sofort!"

(gest. 675/1276) verdrücken konnte. Vgl. Littmann (1950), S. 61-62. Bemerkenswert ist, dass in anderen Wundererzählungen die Gefräßigkeit bei "Nicht-Gottesfreunden" abgelehnt wird, wobei der Gottesfreund in diesen Berichten häufig als derjenige auftritt, der den Vielfraß heilt. Vgl. Gramlich (1987), S. 189.

⁴⁶Beispiele bei Gramlich (1987), S. 188-189.

⁴⁷Beispiele bei Gramlich (1987), S. 189.

⁴⁸Bericht im nahezu selben Wortlaut in Text 4, 12a.16-12b.10.

⁴⁹Text 1, 20.11 u. Text 4, 12b.5 setzen مناجاة anstelle des korrekten مناجاة (munājāt).

Er (der Erzähler) sagte: Der Meister erhob seinen Kopf gen Himmel – und da hatte sich die Tür des Himmels plötzlich für sein Bittgebet geöffnet, wobei das etwas von dem war, was der Meister, Gott heilige seinen Geist, für gewöhnlich erreichte. Er (der Erzähler) sagte: Der Meister erbat von Gott Heilung für jenen Kranken. Und noch zur selben Stunde wurde er von seiner Krankheit geheilt, als ob er nichts gehabt hätte.

In Text 2 und Text 3 erscheint eine Variante zu diesem Bericht.⁵⁰ Die Krankheit des Mannes wird in den beiden Handschriften als Lepraerkrankung (*ḡudām*) bestimmt. Die von Sa'd ad-Dīn für das Bittgebet bevorzugte Zeit wird genauer angegeben, nämlich als das letzte Drittel der Nacht, kurz vor Tagesanbruch (*waqt as-saḥar*), wobei der Terminus der vertrauten Zwiesprache mit Gott (*munāḡāt*) nicht fällt. Besonders interessant ist jedoch das detaillierter als in Text 1 gegebene Bittgebet des Ordensstifters. So heißt es in Text 2, 25a.15-25b.6:⁵¹

Der Meister erhob seine Hände gen Himmel und sagte: “Oh Gott! Beim Geheimnis unserer Rückkehr zu dir!⁵² Heile diesen armen Menschen noch zu dieser Stunde!” Er legte seine edle Hand auf den Kopf des Mannes und sagte zu ihm: “Möge sich von ihm mit Gottes, des Erhabenen, Erlaubnis jede Leprakrankheit hinwegheben!” Und er stand schließlich gesund und heil auf.

Unabhängig von den Unterschieden zwischen den Manuskripten zeigt sich anhand dieses Wunders, wie schwierig es ist, Wundererzählungen in verschiedene Typen zu unterscheiden. So lässt sich die Erzählung zunächst der unüberschaubaren Fülle von Heilungswundern islamischer Gottesfreunde zuordnen. Zugleich wird in dem Bericht die privilegierte Beziehung Sa'd ad-Dīns zu Gott durch das Motiv seines von Gott unverzüglich erhörten Bittgebets demonstriert. Das Wunder kann damit auch als Erhörungs-wunder eingestuft werden. Grundsätzlich ist das Bittgebet oder auch die damit in den Texten 2 und 3 verbundene Beschwörung Gottes als Zweitursache zur Krankenheilung in den islamischen Wunderberichten beliebt. Dabei sind Bittgebet und Gottesbeschwörung aber weder das einzige

⁵⁰Vgl. Text 2, 25a.3-25b.6 und Text 3, 20a.5-20b.4.

⁵¹Der Wortlaut in Text 3, 20a.11/20b.4 weicht zum Teil ab. Inhaltlich sind die Darstellungen aber vergleichbar.

⁵²Text 2, 25b.1: *bi-sirri* ‘*audinā* (عودنا) ‘*indaka*. Text 3, 20b.1 hat: *Beim Geheimnis unserer Verpflichtungen dir gegenüber* (*bi-sirri* ‘*uhūdina* (عهدنا) ‘*indaka*).

Mittel, mit dem Heilungen bewirkt werden, noch sind Heilungen die einzigen wunderbaren Erfolge, die der Gottesfreund mit Bittgebeten und Beschwörungsformeln erzielen kann.⁵³ Verbreitet als Mittel zur Wunderheilung ist zudem, dass der Gottesfreund mit seiner segenspendenden Hand über das Haupt des Kranken oder das erkrankte Körperteil streicht, wie es in den Texten 2 und 3 beschrieben wird.⁵⁴ Darüber hinaus ist es gebräuchlich, dass der Bittende beim Gebet seine Hände gen Himmel streckt – ein Verhalten, das ebenfalls in den Erzählungen der Texte 2 und 3 erwähnt wird.⁵⁵

Das persönliche Bittgebet (*su'l*, *du'ā'* und *da'wa*), das vom rituellen Pflichtgebet (*ṣalāt*) zu unterscheiden ist,⁵⁶ ist wichtiger Bestandteil der islamischen Gottesverehrung. Gott erhört es durchaus auch, wenn es von einfachen Gläubigen gesprochen wird. Der vom Gottesfreund vorgetragenen Bitte wird aber größere Wirksamkeit zugetraut. In diesem Zusammenhang ist die an anderer Stelle von unserem Autor angeführte prophetische Tradition erwähnenswert, derzufolge Gott die Bitte eines seiner *zerzausten* Gottesfreunde umgehend erfülle.⁵⁷ Der Unterschied zwischen der Wirksamkeit des vom einfachen Gläubigen und vom Gottesfreund gesprochenen Bittgebets scheint sich damit insbesondere in solchen Anliegen zu manifestieren, deren Erfüllung nach menschlichem Ermessen höchst unwahrscheinlich oder gar unmöglich ist, so dass Gott ein Wunder wirken muss, wenn er das Bittgebet erhört.⁵⁸ Ist der Gottesfreund aber erst einmal als ein Mensch identifiziert worden, dessen Bittgebete Gott erhört (*mustaǧāb ad-da'wa*),⁵⁹ gilt sein Beistand als für jede Bitte hilfreich.

Dass Sa'd ad-Dīn ein solcher Gottesfreund ist, dessen Bitten Gott erhört, zeigt sich in unserer Erzählung deutlich. Die auf Bitte des Ordensstifters – gewohn-

⁵³Zum Heilungswunder einschließlich der durch Bittgebete erzielten Genesungen vgl. Gramlich (1987), S. 306-315. Heilungswunder auch bei Taylor (1999), S. 111. Zu Bittgebet, Gottesbeschwörung und kühnen Forderungen als Wundermittel der Gottesfreunde vgl. Gramlich (1987), S. 387-394; Taylor (1999), S. 132 u. S. 154-156, ferner S. 161-165 dieser Arbeit.

⁵⁴Vgl. Gramlich (1987), S. 396-397.

⁵⁵Vgl. Gardet (*EI* ²), Art. *Du'ā'*, Bd. 2, S. 617b.

⁵⁶Zum Unterschied vgl. Padwick (1961), S. 6-13; Taylor (1999), S. 169-170; Gardet (*EI* ²), Art. *Du'ā'*, Bd. 2, S. 617a-617b.

⁵⁷Vgl. S. 113 dieser Arbeit.

⁵⁸Bemerkenswerterweise werden Bitten um Unmögliches als Zeichen fehlenden Respekts vor Gott betrachtet. Vgl. dazu Gardet (*EI* ²), Art. *Du'ā'*, Bd. 2, S. 617b. Der Gottesfreund gilt aber wohl als im Einklang mit dem göttlichen Willen handelnd, wenn er um ein Wunder bittet.

⁵⁹Als solche Menschen gelten z. B. der vierte Imam Ġa'far aṣ-Ṣādiq und Ma'rūf al-Karḥī. Vgl. Gramlich (1987), S. 387 u. ders. (1989), S. 39.

heitsgemäß, wie unser Autor betont – unverzüglich geöffnete Himmelspforte symbolisiert die Gottesnähe des Meisters. Dabei ist er nicht einmal darauf angewiesen, das für Bittgebete als besonders wirksame Zeit geltende letzte Drittel der Nacht (*saḥar*) beziehungsweise die wohl analog dazu terminierte Zeit der vertraulichen Zwiesprache mit Gott (*munāḡāt*) abzuwarten.⁶⁰ Die Kraft Sa'd ad-Dīn beschränkt sich damit nicht auf die Fähigkeit zur Wunderheilung. Tatsächlich ist die Erzählung geeignet, ein weitaus größeres Potential des Ordensstifters zu belegen. Aufgrund der universellen Anwendbarkeit des Bittgebets kann Sa'd ad-Dīn eine universelle Wunderkraft zugeschrieben werden, die zu jeder Zeit und an jedem Ort ihre Wirkung entfalten kann. Genau genommen kommt diese Kraft einer Verfügungsgewalt des Ordensstifters über Gott gleich – wobei ein solch ketzerischer Gedanke wieder eingeschränkt wird durch die Überzeugung, dass der Gottesfreund immer in und durch Gott handelt. Davon ausgehend trägt Sa'd ad-Dīn ausschließlich solche Bitten vor, von denen er weiß, dass Gott will, dass er sie an ihn richtet, und von denen er weiß, dass Gott bereit ist, sie zu erhören. Die untergeordnete Rolle des Ordensstifters wird dabei auch in dieser Wundererzählung klar herausgestellt. Denn der Kranke bittet Sa'd ad-Dīn nicht um ein Wunder, sondern vielmehr darum, ein von Gott zu vollbringendes Wunder zu vermitteln.⁶¹

5.2.5 Wunderbare Ausstrahlung

Als Beweis für die Freundschaft des Ordensstifters mit Gott erwähnt unser Autor in 66.20-67.1 ein wunderbares Lichtphänomen, das sich am Ordensstifter zeigte:⁶²

⁶⁰Eine prophetische Tradition, die in unterschiedlichen Varianten existiert, bezeichnet das letzte Drittel der Nacht als besonders wirksame Zeit für Bittgebete. Vgl. dazu Taylor (1999), S. 173-174. Zur vertraulichen Zwiesprache mit Gott als Privileg der Gottesfreunde vgl. Bosworth (*EI* ²), Art. *Munāḡāt*, Bd. 7, S. 557b; Padwick (1961), S. 11-12.

⁶¹Die Vorstellung, dass der Gottesfreund Fürsprache zugunsten der Bitte eines anderen einlegen kann, war innerislamisch nicht unumstritten. Insbesondere Ibn Taimīya (gest. 728/1328) und Ibn Qaiyim al-Ğauziya (gest. 751/1350) brandmarkten die Praxis als unzulässige Neuerung (*bid'a*) und Polytheismus (*širk*). Als die schlimmste Form benannten die Kritiker das direkt an den Gottesfreund gerichtete Bittgebet, als weniger schlimm, aber dennoch verboten, die Bitte um Fürsprache des Gottesfreundes. Trotz solcher Einwände zeigen die Quellen, dass schon vor dem Zeitraum, in dem unser Text entstanden ist, und darüber hinaus, die Zuhilfenahme des Gottesfreundes weitverbreitet war. Gegner erzielten höchstens Teilerfolge, indem Verhaltensregeln festgelegt wurden, die zumindest das direkt an den Gottesfreund gerichtete Bittgebet zurückwiesen. Vgl. Meri (2002), S. 130-131; Taylor (1999), S. 172-194.

⁶²Text 4, 30b.12-30b.15 wie Text 1. Text 2 bietet diesen Bericht in ähnlichem Wortlaut in 56b.7-56b.14. Text 3 enthält die Darstellung nicht.

Und wahrlich, über ihn (den Ordensstifter Sa'd ad-Dīn) wird berichtet, dass er dazusitzen pflegte, lächelte, dass dann über ihn die Erhabenheit (ğalāl) kam und er weinte. Dann pflegte er zu sagen: "Gott!", und aus seinem Mund kam strahlendes Licht. Das bezeugten viele von denen, die bei ihm zu sitzen pflegten, möge Gott durch ihn und seinesgleichen (den Menschen) nützen.

Wenngleich unser Autor dieses Ereignis nicht explizit als Gnadenwunder bezeichnet, kann das Licht, das aus dem Mund Sa'd ad-Dīns strahlt, zunächst sicher im Sinne eines sich im Diesseits manifestierenden Wunderereignisses gedeutet werden, das die Gottesfreundschaft des Ordensstifters belegt. Denn auch Lichtphänomene sind in der islamischen Wunderliteratur häufig zu finden.⁶³

Zugleich bietet sich bei dieser Überlieferung eine tiefer gehende Deutung an. Denn wir haben zuvor gesehen, dass unser Autor in seiner Lehre von der Gottesfreundschaft den vollkommenen zu Gott hingezogenen und vom Beschreiten des Weges zu Gott erfassten Gottesfreund als vom Licht der Gewissheit (*nūr al-yaqīn*) so erfüllt beschreibt, dass das Licht sich aus seinem Inneren über sein Äußeres ergießt. Eingebettet in diesen Kontext ordnet unser Autor den Ordensstifter Sa'd ad-Dīn explizit dieser Gruppe vollkommener Meister zu und führt dann die obige Wundererzählung an.⁶⁴ Vor diesem Hintergrund aber verweist der Bericht nicht nur auf die Gottesfreundschaft unseres Ordensstifters im Allgemeinen, sondern auch auf die Vollkommenheit Sa'd ad-Dīns als eines zu Gott hingezogenen und vom Beschreiten des Weges zu Gott erfassten Meisters.⁶⁵

Darüber hinaus passt das Verhalten Sa'd ad-Dīns hervorragend zu den an anderer Stelle des Textes angestellten Überlegungen zum Gottesgedenken. Denn unserem Autor zufolge ist beim vollkommenen Gottesgedenken sowohl die Zunge als auch das Herz des Gedenkenden beteiligt.⁶⁶ Dieser Darstellung entsprechend fließt über Sa'd ad-Dīns Lippen nicht nur der Name Gottes (*Allāh*) im Sinne der beim Gottesgedenken wiederholt auszusprechenden Formel. Das strahlende Licht, das zugleich aus seinem Inneren strömt, symbolisiert, dass der Ordensstifter nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich – mit dem Herzen – ganz bei Gott ist.⁶⁷

⁶³Gramlich fasst Lichtphänomene als in den Bereich der Gnadenwunder der Gottesfreunde gehörend und führt mehrere Beispiele an. Vgl. Gramlich (1987), S. 241-242 u. 267-268.

⁶⁴Dieser Kontext der Erzählung in unserem Text ist auf S. 87-88 dieser Arbeit besprochen.

⁶⁵Zu einer vergleichbaren Deutung der Lichtphänomene vgl. auch Gril (2000), S. 70-71

⁶⁶Vgl. S. 151-155 dieser Arbeit.

⁶⁷Sufische Werke transportieren die Vorstellung, dass die höheren Stufen des Gottesgeden-

Wenngleich unser Autor mit dieser Erzählung die Vorstellung transportieren zu wollen scheint, dass das aus dem Mund heraus erstrahlende Licht tatsächlich von den zahlreichen – bemerkenswerterweise namenlosen – Zeugen sinnlich wahrgenommen werden konnte, bleibt somit die Möglichkeit erhalten, das Licht als Symbol für eine von Sa'd ad-Dīn ausgehende, für die Anwesenden nicht sinnlich, sondern innerlich wahrnehmbare *Ausstrahlung* zu deuten, die die zahlreichen Zeugen nicht anders als über Symbole sprachlich abbilden können.

5.2.6 Sorge um die Novizen

Die Texte 2 und 3 verzeichnen schließlich eine weitere Erzählung, die die Fürsorge des Ordensstifters für seine Novizen betont. In Text 2, 26b.13-27a.3 heißt es:⁶⁸

Zu seinen (des Ordensstifters) Gnadenwundern, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, gehört, dass derjenige von den Leuten, der von seinen großen Sünden ablässt, und dem er (der Meister) die Verpflichtung (und damit den Eintritt in das Noviziatsverhältnis) gewährt, den Meister leibhaftig vor sich sieht, sobald er dergleichen (Sündhaftes doch wieder begehen) will. Dann wandelt er sich (angesichts des Meisters) sofort und verfällt nicht in die (eben noch beabsichtigte) Sünde.

Diese Erzählung zeigt, dass Sa'd ad-Dīn über die Gabe des Hellsehens (*firāsa*) verfügt, die in unterschiedlichen Ausprägungen zahlreichen islamischen Gottesfreunden zugeschrieben wird. Zugleich gilt die Fähigkeit, die Gedanken und die religiöse Verfassung des Novizen zu erkennen, als unabdingbare Voraussetzung des für das Amt des Meisters geeigneten Gottesfreundes.⁶⁹ Diese Vorstellung wird an anderer Stelle auch in unserem Text transportiert, indem die *firāsa* als Fähigkeit der den Menschen bekannten bei Gott ankommenden *riḡāl ḥalq* eingeführt wurde, die diese Wundergabe zeigen dürfen, um die Menschen zu Gott zu führen.⁷⁰

Neben der Hellsicht besitzt der Ordensstifter die Fähigkeit, auf die innere Verfassung seiner Novizen auch aus der Ferne einzuwirken, indem er ihnen jederzeit und

kens auch damit verknüpft sind, dass der Gedenkende selbst Lichtphänomene wahrnimmt. Vgl. Anawati & Gardet (1961), S. 225 u. S. 231-234; Gardet (*EI* ²), Art. *Dhikr*, Bd. 2, S. 225b.

⁶⁸Der Wortlaut in Text 3, 21a.10-21b.2 weicht zum Teil ab. Inhaltlich sind die beiden Texte jedoch vergleichbar. Die Texte 1 und 4 haben die Tradition nicht.

⁶⁹Vgl. dazu und zu den verschiedenen Formen, in denen sich die *firāsa* Wundererzählungen zufolge manifestiert, Gramlich (1987), S. 150-171; ferner S. 131, Anm. 181 dieser Arbeit.

⁷⁰Vgl. S. 127-132 dieser Arbeit.

an jedem Ort zu erscheinen vermag. Auch diese Fähigkeit teilt sich Sa'd ad-Dīn mit unzähligen anderen Gottesfreunden.⁷¹ Deutlich wird dabei das Verantwortungsbewusstsein des Meisters für seine Novizen. Die unter seiner Führung den Weg zu Gott Beschreitenden überlässt er nicht einen einzigen Augenblick sich selbst. Er mahnt sie ununterbrochen, wobei er zudem über das den Gottesfreunden eigene, ganz besondere Charisma verfügt, durch das sich beim Novizen jeder Gedanke an Sünde sofort verflüchtigt. Auf diese Weise bleibt der Novize nicht nur gemahnt, sondern in seiner Absicht gewandelt zurück.⁷²

Bemerkenswert ist, dass die in dieser Erzählung beschriebene Hilfe, die der Ordensstifter bietet, syntaktisch durch ein Bedingungsgefüge mit präsenterischer Funktion ausgedrückt wird. Ausgehend vom Satzbau bezieht unser Autor sich somit nicht nur auf die Qualitäten, die Sa'd ad-Dīn zu Lebzeiten unter Beweis stellte, sondern auf eine Führungsleistung, die er den Novizen seines Ordens über seinen Tod hinaus bis in die Gegenwart bietet. Ob die Erzählung tatsächlich in dieser Weise verstanden werden soll, bleibt offen. Im Bereich der wunderbaren Fähigkeiten des Ordensstifters liegt eine solche überzeitliche Wirkkraft aber durchaus, wie sich in den im Folgenden untersuchten Wundererzählungen zeigt.

5.2.7 Wunder an der Grabstätte

Die für die Gegenwart unseres Ordens wichtige Fähigkeit des Stifters Sa'd ad-Dīn, über seinen Tod hinaus Wunder zu wirken, verdeutlicht unser Autor mit zwei vergleichsweise komplexen Erzählungen. Im ersten Bericht in 17.12-18.16 werden gleich mehrere wunderbare Wirkungen dargestellt:⁷³

⁷¹Der Gottesfreund kann in kürzester Zeit große Entfernungen überwinden, wobei oft die genaue Form der Fortbewegung nicht bezeichnet wird. Zu beobachten ist, dass er fliegt, seinen Leib zeitweise verlässt und außerhalb seines Leibes mit Lebenden wie Verstorbenen verkehrt, dass er sich an mehreren Orten gleichzeitig aufhält, durch Wände geht, sich allein durch seine Willenskraft in Gesellschaft entfernt lebender Menschen begibt oder im Zweifelsfalle einfach die Zeit manipuliert. Vgl. Gramlich (1987), S. 185-186; S. 196-221; S. 280-302.

⁷²Den Gottesfreunden wird eine besondere Wirkkraft (*himma*) zugeschrieben, mittels derer sie die Menschen auf den rechten Weg bringen. Dabei wirkt oft schon die räumliche Nähe des Gottesfreundes beim Novizen Wunder. Auch ein Blick des Gottesfreundes kann den damit Bedachten von seinem sündhaften Handeln abbringen. Grundsätzlich aber hat der vollkommene Gottesfreund Verfügungsgewalt (*taṣarruf*) über die Menschen und kann sie dadurch auf den rechten Weg lenken. Vgl. Gramlich (1987), S. 171-179 und S. 230-231.

⁷³Bericht im fast gleichen Wortlaut in Text 4, 10b.5-11b.1. Text 2, 22b.4-23b.14 und Text 3, 18a.7-19a.8 weichen zum Teil ab, wobei die Texte nicht gleich, einander aber ähnlicher als den Texten 1 und 4 sind. Inhaltlich ergeben sich keine wichtigen Unterschiede.

Zu ihnen (nämlich den Gnadenwundern des Ordensstifters) gehört, was über den zur Zeit unseres Patrons, des großen Meisters, amtierenden Kalifen⁷⁴ berichtet wurde. Er hatte einen Sohn, den er sehr liebte,⁷⁵ und den eine krankhafte Störung (?)⁷⁶ befiel. Und er (der Kalif) fragte nach jemandem, der ihm (dem Sohn) sanft zureden könnte.⁷⁷ Aber er fand keinen. Doch man sagte zu ihm: "Im Gebiet von Syrien gibt es einen Mann namens Meister Sa'd ad-Dīn. Er bietet hinreichende Unterstützung in solchen Dingen." Da machte der Sultan sich mit seinem Sohn bereit und brachte ihn gefesselt zum Meister. Und als er (schon) ganz in der Nähe des Meisters war, fragte er einige Leute nach ihm. Man sagte ihm (aber): "Wahrlich, es sind bereits einige Tage vergangen, seit der Meister in die Barmherzigkeit Gottes, des Erhabenen, eingegangen ist." Da war der Sultan bekümmert und bereute, dass er (vergeblich) in die Fremde gezogen war. Und er beriet sich mit einem der ihn Umgebenden darüber, ob er umkehren solle. Der sagte⁷⁸ zu ihm: "Du bist in die Fremde gezogen und hast

⁷⁴In Text 2, 22b.5 und Text 3, 18a.7 wird der Kalif als Abbasidenkalif identifiziert.

⁷⁵Text 1, 17.13; Text 3, 18a.8 und Text 4, 10b.7: *Kāna lahu waladun muḡramun bi-ḥubbihi* (Er hatte einen Sohn, der ihn sehr liebte). Gemeint sein dürfte im Sinne meiner Übersetzung: *Kāna lahu waladun wa-huwa muḡramun bi-ḥubbihi*. Zur Übers. des Ausdrucks *muḡramun bi-ḥubbihi* vgl. Lane (1955-1956), Bd. 6, S. 2252, Art. *ḡ-r-m*. Text 2, 22b.7 ist syntaktisch falsch: *Kāna lahu waladan muḡraman bi-ḥubbihi*.

⁷⁶Text 1, 17.13; Text 2, 22b.8 und Text 3, 18a.8-18a.9: *ʿarīḍ arḍī*; Text 4, 10b.7: *ʿarīḍun min arḍin*. Vom Kontext her dürfte eine Krankheit, die mit Wahnvorstellungen verbunden ist, gemeint sein. Denn der Patient wird später in Ketten gelegt, wohl um zu verhindern, dass er sich selbst und andere verletzt. Der Schreiber bezeichnete die Krankheit in 18.12 zunächst als Besessenheit durch Ġinne (*ḡunūn*). Das passt zur Erläuterung, die sich in al-Munḡid (1997b), S. 497, Art. *ʿ-r-ḍ* mit *ḡunna* für *ʿuriḍa* sowie *al-ḡunūn* für *al-ʿarḍ* findet. Epileptische Anfälle und Wahnsinn werden zudem bis in die Gegenwart oft auf Besessenheit durch Ġinne zurückgeführt. Vgl. Hentschel (1997), S. 101 u. 152-153, Gonnella (1995), S. 33-34, wobei Hentschel (1997), S. 152-153 zudem feststellt, dass in Ägypten durch den bösen Blick der Ġinne ausgelöste Besessenheit mit dem Ausdruck *mass al-arḍ* bezeichnet wird, was das in unserem Text verwendete Attribut *arḍī* erklären könnte. Tatsächlich allerdings ist der Ausdruck *ḡunūn* in Text 1 nachträglich wieder gestrichen worden, so dass die Krankheit offenbar gerade nicht als durch Ġinne verursacht verstanden werden soll.

⁷⁷Text 1, 17.14 u. Text 4, 10b.7: *yulātīfuhu* bedeutet eigentlich *freundlich behandeln*, ist hier aber wohl im Sinne einer freundlichen Behandlung, die die gewaltsamen Wahnausbrüche des Kalifensohnes mildern soll, zu verstehen.

⁷⁸Text 1, 17.18: *qālū* (*sie sagten*) ist hier aufgrund des Kontextes durch die dritte Person Singular, wie sie Text 4, 10b.13-10b.18 gibt, zu ersetzen.

dich abgemüht, bis du hier angekommen bist. Schickst du (nun) deinen Sohn zurück, ohne die Segenskraft des Meisters zu suchen? Mein Rat lautet: Du solltest (deinen Sohn) das Grab⁷⁹ des Meisters betreten lassen.⁸⁰ Vielleicht überkommt ihn (deinen Sohn) ja seine (des Meisters) Segenskraft. Denn wahrlich, ihre Segenskraft (nämlich die der Gottesfreunde) ist für die Allgemeinheit zugänglich, den Heimgesuchten wird durch sie (die Gottesfreunde) geholfen und das Bittgebet an ihren Gräbern wird erhört.”

Der Sultan billigte seinen Rat und zog weiter, bis er zum Grab kam. Er ließ seinen Sohn das Grab betreten und verschloss hinter ihm die Tür, wobei seine (des Sohnes) Hände in Kette und Handfessel lagen. Dann, nach nicht mehr als einer Stunde, öffneten sie dem Königsohn die Tür des Grabes. Sie fanden die Handfessel und die Kette hingeworfen, den Königsohn (aber) sahen sie nicht. Und sie wunderten sich darüber auf das Äußerste. Der Sultan (aber) empfand Schmerz, weil er seinen Sohn verloren hatte, und kehrte um, zurück zu seiner Bagdader Residenz. Als er (aber) ganz in die Nähe der Residenz gekommen war, kamen seine Soldaten und die Leute seines Reiches zu ihm heraus, angeführt vom Königsohn, der auf seinem Pferd ritt, ohne irgendetwas (Krankhaftes) an sich zu haben. Als sein Vater ihn

⁷⁹In der Erzählung in Text 1 und Text 4 erscheinen zwei Begriffe für *Grab*. Den hier verwendeten Terminus *ḍarīḥ* benutzt unser Autor wohl tendenziell für eine mit einem Gebäude versehene Grabstätte, die betreten werden kann. Den zweiten Terminus, *qabr*, hingegen verwendet unser Autor in 17.21 im Plural (*qubūr*) auf die Gräber der Gottesfreunde im Allgemeinen bezogen, offenbar unabhängig von der Grabform. Der aneben Singular *qabr* erscheint zudem in 18.10 für das eigentliche Grab des Ordensstifters, das sich im Grabgebäude befindet. Gonnella (1995), S. 123-124 weist darauf hin, dass im heutigen Aleppiner Sprachgebrauch der Terminus *ḍarīḥ* das Grab des Gottesfreundes vom Grab einfacher Gläubiger, das mit *qabr* bezeichnet wird, unterscheidet. Sie merkt an, dass in Aleppo die älteste belegte Verwendung des Terminus *ḍarīḥ* auf das Jahr 865/1461 zurückgeht, als das Grab eines Gottesfreundes aber auch noch als *qabr* bezeichnet worden sei. Gibt es ein Gebäude, so ist dieses laut Gonnella in der Regel mit einer Kuppel versehen. Dazu ist anzumerken, dass Text 2, 23a.8 und Text 3, 18b.7 – abweichend von den Texten 1 und 4 – das Grabgebäude des Ordensstifters mit dem für Kuppelgebäude typischen Namen *qubba* beschreiben.

⁸⁰Hier sind die Texte 1 und 4 syntaktisch nicht ganz korrekt. Die naheliegende Lesart wäre: *Du solltest das Grab des Meisters betreten* (Text 1, 17.19-17.20: *‘Alaika an tadḥula ilā ḍarīḥi š-šaiḥi*; Text 4, 10b.16: *‘Alaika annaka tadḥulu ilā ḍarīḥi š-šaiḥi*). Der Kontext jedoch zeigt, dass der den Rat befolgende Kalif im Folgenden tatsächlich seinen Sohn in das Grab eintreten lässt. Korrekt dürfte der Rat also etwa lauten: *‘Alaika an tudḥilahu*

erblickte, fiel er ohnmächtig nieder. Sie trugen ihn in sein Haus, und als er sich von seinem (Freuden)rausch und seiner Ohnmacht erholt hatte, fragte er seinen Sohn: "Was ist dir widerfahren, bis du in unsere Stadt gelangt bist?" Der Sohn sagte: "Nichts als Gutes. Nämlich: Als ihr mich beim Grab des Meisters hingelegt und die Tür hinter mir verschlossen hattet, trat aus dem Grab ein Löwe zu mir, rief mich laut und sagte: 'Steh auf!' Da stand ich auf, während langsam die Kette und die Handfessel von mir abgefallen waren. Und er trug mich auf seinem Rücken. Und plötzlich, nach nicht mehr als einer Stunde, lag ich auf mein Bett geworfen, wobei das, worin ich mich (zuvor in meinem krankhaften Zustand) befunden hatte, von mir gewichen war."⁸¹ Da nahm der Sultan reichlich Geld und beabsichtigte, den Meister zu besuchen und auf ihm (nämlich auf seiner Grabstätte) ein (neues) Gebäude zu errichten.⁸² Als er beim Grab ankam und anfang, das (alte Gebäude abzureißen und das neue) Gebäude zu errichten, sah der Sultan im Traum den Meister, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, der zu ihm sagte: "Baue nichts auf mir (nämlich auf dem Grab) und reiße mein (altes) Gebäude nicht nieder! Gib dein Geld als Almosen denen, die es brauchen (?)."⁸³ Ich brauche es nicht!" Und der Sultan verteilte sein Geld dort an die Armen, nämlich die Bedürftigen, und kehrte zurück zu seiner Residenz.

Eine weitere Wundererzählung in 18.16-19.7 betont die sakrale Atmosphäre, die den Menschen in der Nähe der Grabstätte des Ordensstifters, das im Ordenszentrum der Sa'dīya im syrischen Ort Ġibā liegt, Schutz bietet:⁸⁴

⁸¹Der Schreiber von Text 1 hatte in 18.11-12 ursprünglich gesetzt: *Wa-qad zāla 'annī mā anā fīhi minā l-ḡunūni*, hat nachträglich den Verweis auf die Besessenheit durch Ġinne aber gestrichen. In Text 4, 11a.14 erscheint der Verweis nicht.

⁸²In Text 1, 18.12-18.13 und Text 4, 11a.15-11a.16 sind hier zwei Lesarten möglich: *Qaṣada ziyārata š-šaiḥi wa-l-'imārati 'alaihi*; inhaltlich sinnvoller erscheint: *Qaṣada ziyārata š-šaiḥi wa-l-'imārata 'alaihi*, wobei *'imāra* als Infinitiv auf den Vorgang des Errichtens eines neuen Gebäudes zu beziehen wäre, da genau diese Absicht des Kalifen später deutlich wird. Zu *'imāra* als Infinitiv in diesem Sinne vgl. Lane (1955-1956), Bd. 5, Art. *'-m-r*, S. 2156. Die Texte 2 und 3 transportieren an dieser Stelle explizit die Absicht des Kalifen, ein Gebäude zu errichten. Text 2, 23b.10: *Qaṣada ziyārata š-šaiḥi Sa'di d-Dīni ṭāniyan wa-arāda an yabniya 'alaihi 'imāran*; Text 3, 19a.5: *Qaṣada ziyārata š-šaiḥi wa-arāda an yabniya 'alaihi l-'imārata*.

⁸³Text 1, 18.15 u. Text 4, 11a.18: *taṣaddaq bi-mālīka 'alā arbābihi*.

⁸⁴Bericht im fast gleichen Wortlaut in Text 4, 11b.1-11b.14. Text 2, 23b.15-24b.5 und Text

Zu den Gnadenwundern unseres Meisters al-Ġibāwī, Gott heilige seinen Geist, gehört, dass ein Soldat,⁸⁵ der kostbares Hab und Gut bei sich hatte, eines Nachts am Grab des Meisters abstieg. Er betrat das Ordenszentrum und schlief dort. In seinem Schlaf hörte er plötzlich ganz in seiner Nähe einen gewaltigen Schrei. Er wachte dadurch auf, und siehe da: Ein Dieb hatte das Ordenszentrum betreten, die Besitzgüter (des schlafenden Soldaten) eingesammelt und wollte (gerade wieder) hinausgehen. Der Meister erschien jedoch, seinetwegen das Grab verlassend, im Ordenszentrum⁸⁶ und rief ihn laut: "Wirf die Besitzgüter unseres Gastes hin und störe ihn nicht!"⁸⁷ Der Dieb schrie aufgrund dessen, was er sah, und blieb (erstarrt) wie ein Stück Holz stehen.

Als der Soldat jenes sah, rief er den Diener (des Ordenszentrums). Der eilte zu ihm, und als der Diener ihn (den erstarrten Dieb) sah, machte er ihn mit den Händen weich, (in der Art) wie der Arme (den Erstarrten) mit den Händen weich macht.⁸⁸ Und als das, was (an Starre) in ihm war, sich gelöst hatte, sagte er (der Diener) zu ihm: "Wie steht es mit dir?" Der Dieb sagte: "Ich bin eben hier herein gekommen, habe die Besitzgüter genommen und wollte hinausgehen, da rief mich der Meister laut aus seinem Grab, und ich wurde so, wie du mich siehst. Hier stehe ich nun und kehre mich reuig ab von meiner Sünde, hin zu Gott, er ist mächtig und erhaben. Ich werde dem Meister unaufhörlich dienen,⁸⁹ bis ich meinen Gebieter (Gott)

3, 19a.8-19b.8 weichen zum Teil ab, wobei die Texte nicht gleich, einander aber ähnlicher als den Texten 1 und 4 sind. Inhaltlich ergeben sich keine wichtigen Unterschiede.

⁸⁵Text 1, 18.17; Text 3, 19a.8 und Text 4, 11b.2: *raḡulan min al-ḡund* (جند). Text 2, 24a.1: *raḡulan min ahl al-Hind* (هند) (ein Inder).

⁸⁶Text 1, 18.20: *Fa-tazaiyā lahu š-šaiḥu mina ḍ-ḍarīhi*. *Tazaiyā* scheint hier in der Bedeutung, die Lane (1955-1956), Bd. 3, S. 1273, Art. *z-w-y* für *tazauwā* gibt, zu verstehen zu sein: "He was, or became, [or placed himself,] in a *zāwiya*." Diese Bedeutung erscheint allerdings bei Lane nicht explizit als Möglichkeit für *tazaiyā*. Andererseits benennt er Quellen, die die Form *tazauwā* als nichtexistent ablehnen und nur *tazaiyā* akzeptieren. Text 2, 24a.7-24a.8 und Text 3, 19b.1: *Fa-ḥaraḡa š-šaiḥu mina ḍ-ḍarīhi*. Text 4, 11b.6: *Fa-ḡahara lahu š-šaiḥu mina ḍ-ḍarīhi*.

⁸⁷Text 1, 18.21; Text 2, 24a.9 u. Text 4, 11b.7: *lā tu'dīhi*. Gemeint ist der verneinte Apokopat *lā tu'dīhi*.

⁸⁸Text 1, 19.1; Text 2, 24a.1 und Text 4, 11b.9: *kabbasa*. Text 3, 19b.4 fehlerhaft: *kasaba*.

⁸⁹Text 1, 19.4-19.5; Text 2, 24b.1; Text 3, 19b.6 und Text 4, 11b.10: *Wa-lam abraḡ* Der Ausdruck dürfte als Schwur zu verstehen sein, wobei allerdings anstelle der hier gegebenen

treffe.”⁹⁰ Der Überlieferer sagte: Darafhin blieb (auch) jener Soldat in der Gegenwart (ḥaḍra) des Meisters und begann, Gott zu dienen. Er verkaufte das, was er an kostbarem Hab und Gut besaß. Und er hat nicht aufgehört, so zu verfahren, bis er Gott, den Erhabenen, traf.

In der ersten Erzählung wird die Kontinuität der nach dem Tode Sa'd ad-Dīns ungebrochen weiter wirkenden Segenskraft schön erkennbar, indem die Macht des lebenden Ordensstifters den Kalifen zunächst Hoffnung schöpfen lässt, der Tod Sa'd ad-Dīns dann für Enttäuschung sorgt, der Kalifensohn zuletzt aber überraschend durch die vom Grab des Ordensstifters ausgehende Wunderkraft geheilt wird. Gemessen an den über zahllose Gottesfreunde überlieferten Wunderberichten, ist auch diese sakrale Atmosphäre am Grab des Ordensstifters nicht ungewöhnlich. Verstorbenen Gottesfreunden wird in der islamischen Wunderliteratur die gleiche Vielzahl und Vielfalt an wunderbaren Leistungen zugeschrieben wie den lebenden Gottesfreunden.⁹¹

In den beiden Erzählungen zur Segenskraft der Grabstätte Sa'd ad-Dīns werden gleich mehrere unterschiedliche Wunderleistungen dargestellt und derart miteinander kombiniert, dass es unmöglich ist, die jeweils wirkenden Kräfte des Meisters im Einzelnen zu identifizieren. So bildet beispielsweise in der ersten Erzählung die angestrebte und schließlich erreichte Heilung des kranken Kalifensohns Ausgangs- und Endpunkt der Wunderleistungen. Zu welchem Zeitpunkt dabei welches Einzelereignis die Heilkraft des verstorbenen Ordensstifters symbolisiert, bleibt offen. Unabhängig davon aber befindet Sa'd ad-Dīn sich mit seinem Heilung spendenden Grab in der guten Gesellschaft anderer verstorbener Gottesfreunde. Denn gerade die Suche nach Genesung von unheilbar erscheinenden Krankheiten ist bis in die Gegenwart ein wesentliches Motiv vieler Menschen, die Gräber der islamischen Gottesfreunde zu besuchen.⁹²

Verneinung mit *lam* gefolgt vom Apokopat die Verneinung mit *lā* gefolgt vom Perfekt, *lā bariḥtu*, korrekt wäre. Vgl. Wright (1962), Bd. 2, S. 304B.

⁹⁰Text 1, 19.1-19.4: *Fa-lammā nḥalla mā bihi qāla lahu: Mā bāluka? Qāla l-liṣṣu: Daḥaltu ḥādīhi s-sā'ata ilā hāhunā wa-aḥadtū l-amti'ata wa-aradtū l-ḥurūga fa-ṣaraḥa 'alaiya š-šaiḥu minā ḍ-ḍarīhi wa-ṣirtu ilā mā tarā. Wa-hā anā tā'ibun ilā llāhi 'azza wa-ḡalla min ḍanbī.* In Text 4, 11b.9-11b.10 ist hier die gesamte Erläuterung des Diebes über das Vorgegangene ausgefallen: *Fa-lammā nḥalla mā bihi qāla lahu: Mā tarā? Wa-hānā (sic!) [gemeint sein dürfte auch hier Wa-hā anā] tā'ibun ilā llāhi ta'ālā 'azza wa-ḡalla min ḍanbī.*

⁹¹Vgl. Gramlich (1987), S. 355-365. Zu den Gottesfreunden, die im Grab so frei schalten und walten können wie zu Lebzeiten, gehören Ma'rūf al-Karḥī und 'Abd al-Qādir al-Ġilānī.

⁹²Beispiele bei Taylor (1999), S. 111; S. 133-135; Meri (2002), S. 203. Kriss & Kriss-Heinrich

Doch auch mit den weiteren demonstrierten Leistungen befindet sich Sa'd ad-Dīn wieder im Rahmen dessen, was sich auch in den Berichten über andere – verstorbene wie lebende – Gottesfreunde findet. So bedient sich der sprechende Löwe – vergleichbar vielen Gottesfreunden – eines Befehls als Mittel zum Wunder.⁹³ Unschärf bleibt indessen, welche Wirkung genau der Löwe erzielt, wenn er dem Kalifensohn befiehlt aufzustehen. Wird der Kalifensohn hier bereits geheilt? Lösen sich die Fesseln durch den Befehl auf magische Weise? Darüber hinaus bleibt im Dunkeln, welche Funktion dem wunderbaren Verschwinden des Kalifensohns aus dem Grab und dem wunderbaren Transport nach Bagdad im Rahmen der Heilung des Jungen zukommen soll. Beides scheint nicht zur Genesung beizutragen, sondern lediglich die Wundermacht des verstorbenen Meisters zu unterstreichen. Dabei erinnern die demonstrierten Fähigkeiten erneut an Wunder anderer Gottesfreunde, die schnelle Ortswechsel unter anderem durch die Raffung von Raum und Zeit, ihre Fähigkeit zu fliegen oder durch Wände zu gehen, bewirken und so Menschen oder Gegenstände in Windeseile an ferne Orte transportieren können.⁹⁴

Am interessantesten innerhalb der ersten Erzählung erscheint indessen der sprechende Löwe. Sein Wesen bleibt unschärf. Ob es sich um ein lebendiges Tier im Dienste Sa'd ad-Dīns handelt, ob es ein dienstbares Wesen aus den verborgenen jenseitigen Welten ist, ob der Löwe als symbolische oder gar manifeste Verkörperung des verstorbenen Ordensstifters zu deuten ist, wird nicht geklärt.⁹⁵

(1960-1962), Bd. 1 geben Beispiele für Grabbesuche zu Heilungszwecken in der nahen Vergangenheit. Interessant ist dabei der Bericht über die Gräber von "Schech Farāğ" und "Bint Hayya" in der Nähe von Ḥamā. Dort beobachteten die Autoren, dass Patienten mit Wahnvorstellungen – Kriss und Kriss-Heinrich spezifizieren leider nicht näher, wen sie als "Verrückte" bezeichnen – für mehrere Tage in das "Heiligtum" gebracht wurden, um Heilung zu erhalten. Vgl. Kriss & Kriss-Heinrich (1960-1962), Bd. 1, S. 283-285.

⁹³Zum Befehl als Zweitursache des Wunders vgl. Gramlich (1987), S. 390-391 u. S. 395-396.

⁹⁴Vgl. Gramlich (1987), S. 196-212 u. S. 280-302. Transportwunder sind oft mit der Rettung Gefangener kombiniert. Beispiele bei Gramlich (1987), S. 318-320. Der den Kalifensohn tragende Löwe erinnert besonders an einen Bericht über Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥair (gest. 440/1049), der einen Mann auf den Rücken eines in seinem Dienst stehenden Löwen setzte und nach Buḥārā bringen ließ. Dazu Gramlich (1987), S. 296.

⁹⁵Zahlreiche Wunderberichte sprechen Gottesfreunden Verfügungsgewalt über Tiere, aber auch die Fähigkeit, verschiedene menschliche oder tierische Gestalten anzunehmen, zu. Beispiele für Macht über Löwen und andere Tiere bei Gramlich (1987), S. 368-378; auch Taylor (1999), S. 139. Mayeur-Jaouen (2000b), S. 581-585 stellt heraus, dass die Ergebenheit der Tiere dem Gottesfreund gegenüber nicht nur die Verfügungsgewalt des Gottesfreundes symbolisiert, sondern auch einhergeht mit der Vorstellung, dass Tiere aufgrund ihrer scharfen Instinkte in

Wichtiger als das Wesen ist jedoch die Funktion des Löwen in der vorliegenden Wundererzählung. Das Tier übernimmt die Aufgabe einer Zweitursache für das Wunder, und zwar nicht nur, weil der Meister sich seiner bedient, um das Wunder zu wirken. Denn das Wundermittel ist oft auch geeignet, die nicht sinnlich wahrnehmbare Beziehung zwischen dem Gottesfreund und der auf sein Eingreifen zurückgeführten wunderbaren Wirkung nachvollziehbar herauszustellen. So ist das Wundermittel in der Regel auf das Objekt gerichtet, in dem sich das Wunder später manifestiert, etwa indem der Gottesfreund dieses Objekt in einem Gebets erwähnt, mit einem Befehl direkt anspricht, seinen Blick darauf richtet oder es mit der Hand berührt. Eine solche deutliche Verbindung zwischen dem Gottesfreund und der durch ihn bewirkten wunderbaren Erscheinung herzustellen, wird allerdings nach seinem Tod schwierig. Die Verbindung kann nun zunächst nur noch durch die räumliche Nähe zum Grab, das als Ausgangspunkt der Wunderkraft des Ordensstifters betrachtet wird, hergestellt werden – und zwar dann, wenn im Anschluss an den Grabbesuch das Erhoffte innerhalb einer als angemessen empfundenen Zeitspanne eintritt. Deutlicher wird die wunderbare Wirkkraft des Verstorbenen jedoch, wenn die Grabstätte eine gewisse Belebung erfährt, die ihrerseits bereits wunderbar erscheint. Genau das geschieht in unserer Erzählung durch den Löwen. Er fungiert als das Medium, durch das der Ordensstifter für den Kalifensohn wahrnehmbar in das Diesseits hineinwirkt, wobei der Bezug zum verstorbenen Sa'd ad-Dīn dadurch hergestellt wird, dass der Löwe aus dessen Grab heraustritt. Eine vergleichbare Funktion übernimmt im selben Wunderbericht noch der Traum des Kalifen, in dem der Ordensstifter erscheint, um – wie häufig beim Auftreten verstorbener Gottesfreunde in den Träumen der Lebenden – wichtige Informationen zu vermitteln und Anweisungen zu geben.⁹⁶

Die Fähigkeit Sa'd ad-Dīns, nach seinem Tode sogar in seiner leibhaftigen Gestalt das Grab zu verlassen, ist sicher eine seiner eindrucksvollsten Wundergaben. Der Dieb in der zweiten Erzählung wurde jedenfalls angesichts des Meisters, der selbst nach seinem Tod den Besitz seiner Gäste beschützt, in Angst und Schrecken versetzt. Wie bei vielen anderen verstorbenen Gottesfreunden stellt der Bereich um

der Lage sind, den Gottesfreund zu erspüren und anderen Menschen seine Gottesfreundschaft zu offenbaren. Beispiele zur Verwandlung des Gottesfreundes in Tiere bei Gramlich (1987), S. 202-206. Zur unscharfen Trennung zwischen dem Tier als Begleiter des Gottesfreundes und dem Gottesfreund in Gestalt des Tieres in islamischen Wundererzählungen vgl. Mayeur-Jaouen (2000b), S. 596-601.

⁹⁶Vgl. dazu Gramlich (1987), S. 355-357. Ferner Taylor (1999), S. 106, S. 158 u. S. 163; auch Meri (2002), S. 122.

das Grab Sa'd ad-Dīns für den Menschen eine vor Übergriffen schützende Zufluchtsstätte dar. Sünder können in die sakrale Atmosphäre solcher Orte nicht eintreten. Wenn es ihnen dennoch gelingt, werden sie in vielen Wunderberichten gelähmt, sterben sogar oder müssen erleben, wie einzelne Körperteile verdorren.⁹⁷ Nicht immer erscheint der Gottesfreund dabei aus seinem Grab heraus. Dennoch ist Sa'd ad-Dīn nicht der erste Verstorbene, der von dieser Möglichkeit der Gottesfreunde Gebrauch macht.⁹⁸ Ob die den Dieb lähmende Starre vom Schreck oder von der Verfügungsgewalt des Meisters ausgelöst wurde, bleibt dabei unscharf.

Unübersehbar ist, wie die Bekehrung des Diebs der früheren reuevollen Umkehr des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn und dem Initiationsritual der Sa'dīya ähnelt. Denn jeder neue Novize des Ordens fällt bei seiner Initiation – ähnlich unserem Dieb – *wie ein Stück Holz (ka-l-ḥašaba)* zu Boden, wobei ein Ordensmitglied den Novizen im Anschluss ebenso *weich macht (kabbasa)*, wie es dem Dieb geschehen ist.⁹⁹ Zuletzt schließlich kehrt der Dieb reuevoll zu Gott um und geht – genau wie der Novize beim Initiationsritual – gegenüber unserem Ordensstifter eine Verpflichtung ein. Die segensreiche Wirkkraft Sa'd ad-Dīns, durch die die Menschen auf den rechten Weg gelangen, wird zusätzlich unterstrichen, indem sich auch noch der Soldat dem Ordensstifter unterwirft und – als ersten Schritt im Verzicht auf das Diesseits – seinen Besitz aufgibt. Dem Soldaten wurde damit durch den Meister Rettung im doppelten Sinne zuteil. Indem Sa'd ad-Dīn das Hab und Gut des Soldaten bewahrte, rettete er eigentlich den Soldaten selbst.

Belehrend wirkt der Ordensstifter auch auf den Kalifen ein, indem er den weltlichen Herrscher über die Nichtigkeit materiellen Besitzes aufklärt. Sa'd ad-Dīn will kein prunkvolles Grabgebäude und weist das Ansinnen des Kalifen, ihm ein solches zu errichten, zurück. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass es zur Zeit unseres Autors und lange davor nicht ungewöhnlich war, dass aiyubidische, mamlukische oder osmanische Herrscher in Ägypten und Syrien den Bau großer Grabmonumente finanzierten – wenngleich die islamischen Rechtsgelehr-

⁹⁷Vgl. Gramlich (1987), S. 235-237. Insbesondere die Hand von Angreifern wird durch den Gottesfreund gelähmt, um bedrohten Menschen zu helfen. Dazu Gramlich (1987), S. 321-322. Zur lähmenden Wirkung, die der Gottesfreund allein durch seine Anwesenheit auf Ungläubige und Menschen mit böser Absicht ausübt, vgl. Gramlich (1987), S. 230-231.

⁹⁸Gerade um Räubern entgegenzutreten, verlassen die Gottesfreunde gern ihr Grab. Vgl. Gramlich (1987), S. 364; Taylor (1999), S. 149. Auch Kriss & Kriss-Heinrich berichten von vergleichbaren Legenden. Vgl. z. B. Kriss & Kriss-Heinrich (1961-1962), Bd. 1, S. 173-174.

⁹⁹Zum Initiationsritual vgl. S. 26-27; zur Bekehrungslegende S. 161-169 dieser Arbeit.

ten den Bau prunkvoller Grabgebäude verurteilten.¹⁰⁰ Als Gelehrter und Sufi hat sich darüber hinaus 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī (gest. 973/1565) dagegen ausgesprochen, dass Sufis sich von politischen Machthabern Geschenke machen und religiöse Gebäude errichten lassen. Denn beim Bau eines Ordenszentrums sei Wert darauf zu legen, dass das Geld ehrenhaft erworben wurde!¹⁰¹ Wenngleich diese Regeln praktisch wenig Beachtung fanden, geht unser Ordensstifter hier also mit gutem Beispiel voran. Er bewahrt den Kalifen davor, gegen das religiöse Gesetz zu verstoßen und demonstriert zugleich seinen eigenen Verzicht auf diesseitige Güter. Bemerkenswerterweise widersetzten sich spätere Ordensmeister dem hier erklärten Willen Sa'd ad-Dīns. Denn das Grab in Ġibā wurde, mit Stiftungen osmanischer Sultane bedacht, mehrfach renoviert und ausgebaut.¹⁰²

Insgesamt gelingt es dem Autor mit diesen beiden Wundererzählungen ein Gesamtbild der umfassenden wunderbaren Segenskraft zu entwerfen, die am Grab des Ordensstifters zum Schutz der Gläubigen ihre Wirkung entfaltet. Diese sakrale Atmosphäre rund um die Grabstätte betont unser Autor zudem mit einem als *Mīmīya* verfassten Gedicht seines Vaters Zain ad-Dīn 'Umar as-Sa'dī, das in 19.7-19.12 auf die Erzählung um den Soldaten und den Dieb folgt:¹⁰³

Der in der Augenblicksverfassung (waqt) auf den Allmächtigen Bezogene (?)¹⁰⁴ ist der Pol (quṭb) seiner Zeit, dessen offenes Geheimnis (sirr) schärfer¹⁰⁵ als ein Schwert ist.

¹⁰⁰Vgl. Taylor (1999), S. 50 u. S. 181-182; Gaube (2000), S. 246-248; Sourdel-Thomine & Linant de Bellefonds (*EI* ²), Art. *Ḳabr*, Bd. 4, S. 354b-355a.

¹⁰¹Vgl. Mayeur-Jaouen (2000), S. 110-114.

¹⁰²Vgl. dazu S. 30 dieser Arbeit.

¹⁰³Bei der *Mīmīya* handelt es sich um ein Gedicht, dessen Verse auf *Mīm* enden. Das hier zitierte Gedicht ist im trimetrischen, katalektischen *ramal* mit Reim auf *-ām* verfasst. Das Gedicht findet sich in Text 4, 11b.14-12a.1. Die Texte 2 und 3 haben das Gedicht nicht.

¹⁰⁴Text 1, 19.9: Im ersten Halbvers *قادر الوقت قطب زمانه* stimmt das Metrum nicht. Am Anfang ist noch *qādirīyu l-waqtī* zu lesen, wobei das Aktivpartizip *qādir* mit *nisba*-Endung wohl das Metrum retten soll. Mit *nisba*-Endung gebildete Adjektive drücken den Bezug zum zugrundeliegenden Wort aus. Daneben kann auch die Intensivierung des zugrunde liegenden Adjektivs oder Partizips bewirkt werden. Vgl. Wright (1962), Bd. 1, S. 149D-150A. Der Ausdruck *qādirīyu l-waqtī* könnte damit anstelle der obigen Übersetzung auch als *der die Augenblicksverfassung intensiv Beherrschende* zu deuten sein. Auf letzteres weist Text 4, 11b.14 hin, wo *qādiru l-waqtī* erscheint. Allerdings ist auch hier der erste Halbvers metrisch nicht in Ordnung und inhaltlich unklar: *قادر الوقت وقطب الزمن الذ (؟)*.

¹⁰⁵Text 1, 19.9: *amḍā*. Text 4, 11b.14: *aqṭa'u*. Lies wegen des Metrums: *aqṭa'*.

*Der Besitzer von Gnadenwundern, der einer Sonne gleicht, wenn sie
ohne Wolken erscheint¹⁰⁶ und keine Dunkelheit in ihr ist.
Der Beschützer des Ġaulān, die Wacht für dessen Bewohner – im
Leben und im Tod! Oh Edle!¹⁰⁷
Fürwahr, sein Schutz wirkt¹⁰⁸ durch das in einem Grab liegende, deut-
liche Geheimnis von Ġibā, vom syrischen Lande her.*

Wiederholt wird hier die Beschützerrolle des Meisters für die Gläubigen im Umfeld des Grabes betont. Ausgestattet mit Eigenschaften, die schärfer als jedes Schwert sind, bietet der Meister Schutz (*himā*), tritt als Beschützer (*ḥāmī*) und eine Wacht (*ḥafr*) auf und beschützt (*yaḥmī*) die Menschen im Gebiet um sein Grab, wobei die wunderbare Schutzmacht des Meisters derart groß ist, dass sie sich über das gesamte Gebiet des Ġaulān erstreckt. Die sich im Umfeld des Grabes manifestierende Wunderkraft mag dabei auf eine Präsenz des Meisters im übertragenen Sinne hindeuten, die tatsächlich weder an eine bestimmte Zeit noch an einen bestimmten Ort im Diesseits gebunden ist. Dass der Meister Räuber daran hindert, seine Schutzbefohlenen zu verletzen oder zu bestehlen, dass er die ihn besuchenden Kranken heilt, den Kalifen zur Wohltätigkeit erzieht und den Soldaten und den Dieb sogar zur reuevollen Umkehr bewegt, kann zugleich auf die Bewahrung des Menschen hinsichtlich seines inneren Zustandes verweisen. Diese Hilfe des Meisters wird dem Menschen zuteil, wenn er wie der Soldat die Gegenwart (*ḥaḍra*) des Meisters sucht – und zwar nicht (nur), indem er sich zur Grabstätte des Ordensstifters begibt, sondern insbesondere, indem er seiner Nähe zum Meister in Form einer intensiven Suche nach Gott durch das Beschreiten des von Sa'd ad-Dīn vermittelten Weges Ausdruck gibt.

Trotz dieses Symbolgehaltes der Erzählungen ist unübersehbar, dass unser Autor das Grab des Ordensstifters als lohnendes Ziel des zu seiner Zeit in breiten Schichten der ägyptischen und syrischen Gesellschaft praktizierten Besuchs (*ziyāra*) an Gräbern verstorbener Gottesfreunde zu etablieren beziehungsweise zu rechtfertigen sucht.¹⁰⁹ Dass dabei die Praxis der *ziyāra* in Theologenkreisen durchaus

¹⁰⁶Text 1, 19b.10: *id badat*; Text 4, 11b.17: *qad badat*.

¹⁰⁷Text 1, 19.11: *حامي الجولان خفر اهلها في حياة ومماة (هكذا!) يا كرام*. Lies wegen des Metrums: *Ḥāmiyu l-Ġaulāni und ḥafrū ahlihā*.

Text 4, 11b.18-11b.19: *جامي (?) الجولان خفر اهلها في حيات (هكذا!) وممات يا كرام*.

¹⁰⁸Text 1, 19b.12: *لحماء يحمي* Lies wegen des Metrums wie Text 4, 11b.19: *لحماء يحم (yaḥmi)*.

¹⁰⁹Zur *ziyāra* vgl. Meri (2002), S. 120-213; Paret (1958), S. 61-65.

umstritten war, ist in unserem Text nicht zu spüren.¹¹⁰ Es ist das Verhalten der Pilger im Umkreis der Gräber, das nicht nur den Zorn der Gegner der *ziyāra* erregte. Selbst solche Theologen, die den Besuch an Gräbern von Gottesfreunden grundsätzlich als segensreich beurteilten, reagierten auf Praktiken der Pilger, die als unislamisch empfunden wurden. Dazu gehörte, dass Pilger die Gräber umrundeten, küssten, ihren Körper dagegen pressten oder sich gar vor dem Grab niederwarfen und ihr Bittgebet nicht an Gott, sondern den Verstorbenen selbst richteten.¹¹¹ Einwände gegen die Praxis der *ziyāra* scheint unser Autor indessen nicht erwartet zu haben. Die oben genannten verbotenen Praktiken kommen allerdings in unseren Erzählungen auch nicht vor – sei es, weil sie wirklich nicht am Grab des Ordensstifters praktiziert wurden, oder sei es, weil sie in den Erzählungen gezielt übergangen werden. Die Vorstellung, durch Körperkontakt mit dem Grab des verstorbenen Gottesfreundes Segenskraft zu erlangen, schwingt aber sicher mit, wenn der kranke Kalifensohn im Grab Sa'd ad-Dīns eingeschlossen wird. Dieses Verhalten hat unser Autor aber offenbar nicht als anstößig empfunden.

5.3 Meister Aḥmad (gest. 963h.)

Von den Gnadenwundern des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn schlägt unser Autor den Bogen zu den Wundererzählungen, die über die zu seiner Zeit amtierenden Ordensmeister berichtet werden. In 22.17-24.10 gibt er einen Bericht über den 963/1556 verstorbenen Damaszener Meister Aḥmad.¹¹² Das geschilderte Wunderereignis hat unser Autor der Darstellung zufolge selbst miterlebt.¹¹³

¹¹⁰In Syrien wurde der Grabbesuch – insbesondere durch hanbalitische Rechtsgelehrte – verstärkt ab dem 11. Jahrhundert kritisiert. Im 13. und 14. Jahrhundert bekämpften Ibn Taimīya (gest. 728/1328) und Ibn Qaiyim al-Ğauzīya (gest. 751/1350) die Praxis heftig, aber letztlich erfolglos. Zur innerislamischen *ziyāra*-Diskussion vgl. Meri (2002), S. 125-140; Taylor (1999), S. 195-212. Dass die Praxis des Grabbesuchs auf der Suche nach Hilfe bei persönlichen Schwierigkeiten noch bis in die Gegenwart beliebt ist, zeigt Gonnella (1997), S. 1 u. S. 32 für das moderne Aleppo. Aus der Zeit um 1960 stammen die Beschreibungen, die Kriss & Kriss-Heinrich (1960-1962), Bd. 1 zum Grabbesuch und zu den damit verbundenen Praktiken in Ägypten, Syrien, Jordanien, im Libanon, der Türkei und in Jugoslawien geben.

¹¹¹Vgl. Meri (2002), S. 164-165 u. S. 202-204. Dazu, dass solche Praktiken dennoch überlebten, vgl. Kriss & Kriss-Heinrich (1960-1962), Bd. 1, z. B. S. 48; Paret (1958), S. 61-66. Zudem finden sich Erzählungen, denen zufolge Gottesfreunde, ja Gott selbst, solche umstrittenen Praktiken empfehlen. Ein Beispiel bei Gramlich (1987), S. 396.

¹¹²Zur Person vgl. S. 9-11 dieser Arbeit.

¹¹³Bericht im nahezu selben Wortlaut in Text 4, 14a.11-15a.17.

Der Autor,¹¹⁴ Gott erbarme sich seiner, sagte auch: Fürwahr, ich habe von unserem verstorbenen Meister, dem Gott den Erhabenen erkennden Gottesfreund, ich meine den Meister Aḥmad, den Bruder unseres jetzt vorhandenen Meisters, meines Herrn, des zuvor erwähnten Meisters Sa'd ad-Dīn, nämlich des Jüngeren,¹¹⁵ ein Gnadenwunder gesehen. Jedoch zählt es (sogar) als mehrere Gnadenwunder:

Diese bestehen darin, dass wir mit ihm hinauszogen, um das Grab seines großen Vorfahren (Sa'd ad-Dīn) zu besuchen, der in der Erde von Ġibā begraben ist. Die Reise führte uns dabei weiter, bis wir zum Tiberias-See gelangten, wobei ich mich damals gemeinsam mit den Anhängern meines (inzwischen) verstorbenen Vaters, des Meisters 'Umar, Gott erbarme sich seiner, (in der Pilgergruppe Meister Aḥmads) befand. Wir kamen zu einem Bad am Ufer des Sees, das Tiberias-Bad hieß. Dabei handelte es sich um einen kleinen Teich, ungefähr so (tief) wie die Gestalt eines Menschen (groß ist), in dem sich heißes Wasser befand, das ohne (menschliche) Bemühung (aus dem Boden) herauskam.¹¹⁶ Wir betraten es (das Bad) und der Meister Aḥmad ging ebenso wie der Vater hinunter zu dem kleinen Teich. Indessen befand sich unter unseren Anhängern auch ein Mann, der al-Ḥāġġ 'Alī al-'Ātikī genannt wurde, das heißt, (ein Mann) der aus dem Damaszener Stadtviertel Qabr al-'Ātika kam. Der war ein frommer Mann und ein Anhänger des Meisters Ḥusain, des Vaters von Meister Aḥmad. Und der erwähnte Mann nahm das Hab und Gut des Meisters (Aḥmad) und begann, es ebenso wie den Schurz¹¹⁷ des Mei-

¹¹⁴Text 1, 22.17: *muṣannif*. Text 4, 14a.11 unleserlich: م؟

¹¹⁵Text 1, 22.19: *aṣ-Ṣaġīr* ist über der Zeile ergänzt. Der Beiname findet sich in Text 4, 14a.13-14a.14 nicht. Gemeint ist der jüngere Bruder Aḥmads, Muḥammad Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 u. 987/1579). Zu ihm vgl. S. 11-12 dieser Arbeit. Die Brüder werden in Text 1, 21.4-21.12 und Text 4, 13a.4-13a.14 zudem mit dem für Aḥmad gegebenen Todesjahr 963h. identifiziert, wobei Sa'd ad-Dīn als Aḥmads Nachfolger und gegenwärtig amtierender Meister unseres Autors bezeichnet wird. Außerdem wird der Vater der Brüder in Text 1, 23.5 und Text 4, 14b.3 als Ḥusain benannt. Zu ihm vgl. S. 9 dieser Arbeit.

¹¹⁶Die etwa 60 Grad Celsius heißen Quellen befinden sich südlich des palästinensischen Ṭabarīya (hebr. Terverya). Vgl. Lavergne (*EI* ²), Art. *Ṭabariyya*, Bd. 10, S. 18b-19a.

¹¹⁷Text 1, 23.6 u. Text 4, 14b.5: *mi'zar* bezeichnet einen Schurz, eine Art Unterhose oder auch einen Mantel oder Umhang. Vgl. Dozy (1845), S. 38-40. Dass mit *mi'zar* die Unterhose Aḥmads gemeint ist, ist unwahrscheinlich. Diese hat er sicher nicht zum Waschen abgelegt. Denn Dozy merkt an, dass kein Mann das Bad ohne seinen *mi'zar* betreten würde.

sters und den des Vaters zu waschen. Als der Meister aus dem Bad herauskam, setzte er sich auf eine Steinbank gegenüber dem Bad, wobei er sich (auf der Bank die anderen) überragend (?) bei einer weißen Glatten (Fläche?) befand (?).¹¹⁸

Während wir (dann) gemeinsam mit dem Vater und den Armen vor ihm saßen,¹¹⁹ galoppierte plötzlich eine Gazelle, verfolgt von einem Hund, entlang.¹²⁰ Zwischen den beiden war jedoch reichlich Abstand. Und die Gruppe sagte: „Eine solche Gazelle haben wir noch nicht gesehen! Und eine von solcher Korpulenz! Aber dennoch ist der Hund ihr (an Schnelligkeit) nicht gewachsen!“ Dann lief die Gazelle an uns vorüber zu einem Abhang hin, und der Meister Aḥmad, Gott, er ist erhaben, erbarme sich seiner, ergriff seinen Bart, biss darauf, und wies mit seiner Hand in Richtung der Gazelle, wobei er sagte: „Sie gehört nicht dir, Aḥmad!“ (?)¹²¹ Und es dauerte nicht lange, da hatte die Gazelle sich uns zugewandt. Indessen war beim Meister (auch) ei-

¹¹⁸Die Übersetzung an dieser Stelle ist unsicher. Text 1, 23.7-23.8: وهو بمدلوكة بيضاء مفرعا (Wa-huwa bi-madlūkatīn baiḍā'a mufarri'an (?)). Text 4, 14b.6 gibt: Wa-huwa bi-madlūkatīn baiḍā'a. Der Terminus *madlūka* ist nicht lexikalisiert. Von dem diesem Passivpartizip des ersten Stammes zugrundeliegenden Verb *dalaka* her ergibt sich als Bedeutung etwa *gerieben*, *geglättet*, *poliert*. Vgl. al-Munğid (1997b), S. 223, Art. *d-l-k*; Ibn Manẓūr (1988), Bd. 2, S. 1004-1005, Art. *d-l-k*. Da in unseren Texten das Partizip nicht attributiv verwendet wird, bleibt unklar, was poliert oder geglättet wurde. Handelt es sich um eine glatte Wand, einen glattgeschliffenen Stein oder die Steinbank selbst? Das Verb *dalaka* beschreibt allerdings auch den Vorgang des Reibens von Wäschestücken beim Waschen. Vgl. dazu Ibn Manẓūr (1988), Bd. 2, S. 1005, Art. *d-l-k*. Womöglich ist eine *madlūka baiḍā'* dann einfach ein frischgewaschenes weißes Tuch oder Kleidungsstück, in das der Meister sich hüllte (?). Schwierig bleibt auch das Partizip مفرع in Text 1, das sich vom maskulinen Genus her auf den Meister Aḥmad beziehen muss, wobei der Akkusativ auf einen zweiten ḥāl, unabhängig vom ersten ḥāl-Satz (Wa-huwa bi-madlūkatīn baiḍā'a) hindeutet. Allerdings verwendet unser Autor den Akkusativ hin und wieder falsch. Vgl. dazu die folgende Fußnote. Zugrundeliegen kann dem Partizip مفرع der zweite wie der vierte Stamm der Wurzel *f-r-ʿ*. Die Grundbedeutung beider Stämme ist *groß*, *hoch*, *höher liegen*, *überragen*. Vgl. al-Munğid (1997b), S. 578, Art. *f-r-ʿ*; Ibn Manẓūr (1988), Bd. 4, S. 1082, Art. *f-r-ʿ*.

¹¹⁹Text 1, 23.8 setzt fehlerhaft den Akkusativ anstelle des Nominativs: Fa-bainā naḥnu ġulūsan. Text 4, 14b.6 ist korrekt: Fa-bainamā naḥnu ġulūsun.

¹²⁰Text 1, 23.9: rakada rakdan. Text 4, 14b.7 fehlerhaft: rakada rakdan.

¹²¹Text 1, 23.12 u. Text 4, 14b.12: Mā hiya laka, yā Aḥmadu. Die Frage ist, ob das feminine Pronomen *hiya* sich auf die Gazelle (*ġazāl*) bezieht, da der Erzähler ansonsten konsequent in der dritten Person maskulin auf das Tier Bezug nimmt. Alternative Referenzträger für *hiya* fehlen allerdings. Merkwürdig erscheint zudem, dass der Meister hier zu sich selbst spricht.

ne Gruppe von Sklaven, in deren Schar sich ein Sklave namens Bilāl befand, der den Koran, wie er herabgesandt worden war, auswendig wusste und nachts aufzustehen pflegte (um ihn zu rezitieren). Und die Gazelle kam (heran), bis sie ganz nahe vor die Leute trat, obwohl, bei Gott, außer dem es keinen Gott gibt, die Knechte die Gazelle mit der Hand zu fassen bekamen. Dann, wahrlich, schlachteten sie sie und legten sie auf den Rand der Steinbank. Und während wir deshalb weinten und schrien, tauchte plötzlich ein Sklave von großer Statur mit einem Dolch an seiner Taille auf. Er kam heran, bis er seine Hand auf die Gazelle legte und sie wegtragen wollte. Die Sklaven (aber) hinderten ihn daran. Er fuhr sie grob an, sie schlugen ihn, und er schlug sie. Dann zückte er den Dolch und wollte damit auf sie einstechen. Der Vater erhob sich, um (die Sache) für sie zu klären. Und als der Vater ihn sah, wie er seinen Dolch zückte, schlug er¹²² mit der Hand auf die Hand (des Sklaven), in der sich der Dolch befand. Und sie verdorrte sofort. Als der Sklave¹²³ jenes sah, floh er mit seiner verdorrten Hand, in der sich der Dolch (noch immer) gezückt befand, zurück in sein Dorf. Und der Meister Aḥmad, Gott, er ist erhaben, erbarme sich seiner, sagte: “Ḥāḡḡ ‘Umar! Wenn du ihn in diesem Zustand das Dorf betreten lässt, so geht das nicht an! Mache stattdessen seine Hand (wieder) weich!” Und der Vater holte ihn ein, machte seine Hand weich und führte sie an seine Brust zurück.

Der Sklave ging fort in das Dorf und berichtete seiner Herrschaft von dem Vorfall. Sie kamen zum Meister, luden ihn ein und warfen sich auf seine Füße nieder. Und der Meister befahl ihnen, die Gazelle zu nehmen. Sie nahmen sie und kochten¹²⁴ daraus ein Sumach-Gericht. Dann, wahrlich, kamen wir zu ihnen und verbrachten jene Nacht bei ihnen in einer Moschee, in der sich eine hohe Steinbank befand. Am Anfang ihrer Speisenfolge war das Gazellenfleisch. Als wir (später) das Nachtgebet verrichtet und der Meister und die Armen (fuqarā’)

¹²²Text 1, 23.19: Der Ausdruck *Fa-qāma l-wālidu muḥalliṣan lahum fa-lammā ra’āhu l-wālidu kaunahu aḫraḡa l-ḥanḡara fa-ḡarabahu* ist nachträglich am Rande als hier korrekt ergänzt. Text 4, 15a.2-15a.3 enthält die Passage im laufenden Text.

¹²³Text 1, 23.20: *al-‘abd*. Text 4, 15a.4 fehlerhaft: *al-‘abīd*.

¹²⁴Text 1, 24.4 gibt fehlerhaft *طبخو* (*tabaḡū*) anstelle des korrekten, phonetisch gleichen *طبخوا*. Text 4, 15a.11 gibt abweichend, aber korrekt: *طبخوه* (*tabaḡūhu*).

das Gottesgedenken durchgeführt hatten, kam der Sklave, sich auf einen Stock stützend mit umwickeltem Kopf (?).¹²⁵ Als er zum Meister kam, während der zu jener Zeit (auf der hohen Steinbank) saß, um (neuen Anhängern) die Verpflichtungen ('uhūd) aufzuerlegen, setzte sich der Sklave, um sich ebenfalls die Verpflichtung auferlegen zu lassen. Und er stand im spirituellen Zustand (in den er während des Aufnahmerituals geriet) auf und warf sich selbst von der Steinbank auf den Erdboden des Hofes, wobei zwischen beidem ein Höhenunterschied (von der Größe) eines Menschen lag. Und jener (Sklave) wurde, hinsichtlich des spirituellen Zustandes zu einem der besten Armen.¹²⁶

Die Erzählung ist problematisch. Wiederholt bleiben Wörter oder ganze Sätze unverständlich. Darüber hinaus ist die Geschichte schlecht strukturiert. Mehrfach werden Personen oder Vorgänge eingeführt, ohne dass ihre Funktion deutlich wird. So wartet der Leser nach der Einführung 'Alī al-'Ātikīs und des frommen Sklaven Bilāl vergeblich auf Pointen. Die Funktion der beiden lässt sich höchstens als die von Zeugen des Ereignisses fassen. Diese Aufgabe kommt zudem Meister 'Umar zu, der als der Vater unseres Autors und damit als der Aleppiner Sa'dī-Meister 'Umar Zain ad-Dīn (gest. 946/1539-40) identifiziert wird.¹²⁷

¹²⁵Text 1, 24.7 und Text 4, 15a.13-15a.14: *Atā l-'abdu wa-huwa yatawakka'u 'alā 'aṣātin mu'aṣṣaba r-ra'si*. Die Aussage erscheint vom Kontext her unklar. 'Assaba heißt im weitesten Sinne *umwickeln*. Der Kopf eines Menschen kann dabei sowohl mit einem Turban als auch mit einem Verband umwickelt werden. Dafür, dass der Sklave einen Kopfverband trägt, sind zuvor keine Ursachen benannt worden.

¹²⁶Die letzte Passage ist nach Text 4, 15a.14-15a.17 übersetzt: *Fa-lammā atā ilā š-šaiḥi wa-kāna id dāka š-šaiḥu ḡālisan li-aḥḍi l-'uhūdi ḡalasa l-'abdu li-aḥḍi l-'ahdi. Fa-qāma fī l-ḥālī wa-ramā bi-naḥsihi min 'alā l-miṣṭabati ilā arḍi l-ḥauṣi. Wa-kāna bainahumā aḡtaru min qāmatin wa-ṣāra dālīka min aḥsani l-fuqarā'i ḥālan*. Demgegenüber ergibt die Darstellung in Text 1, 24.7-24.10 syntaktisch wie inhaltlich keinen Sinn: *Fa-lammā atā ilā š-šaiḥi wa-kāna id dāka š-šaiḥu ḡālisan li-aḥḍi l-'uhūdi ḡalasa l-'abdu. Fa-qaṣṣa lahu l-'abdu/l-'abda/li-'abdīn (?) fī l-ḥālī wa-ramā bi-naḥsihi ...* (weiter wie Text 4). Eine Hilfe zum Verständnis bietet die Darstellung des Initiationsrituals der Sa'dīya, wie al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 40-41 es darstellt. Zur Übers. vgl. S. 26-27 dieser Arbeit. Der in Text 1 ohne Kontext erscheinende Ausdruck *fa-qaṣṣa lahu* (*er schnitt ihm ab*) erklärt sich von al-Būrīnī ausgehend damit, dass der Ordensmeister der Sa'dīya traditionell dem Novizen eine Haarlocke abschneidet: *wa-yaquṣṣu lahu ḥuṣṭatan min ša'ri ra'sihi*. Doch selbst mit einer entsprechenden Ergänzung bleibt die Passage in Text 1 syntaktisch unrichtig.

¹²⁷'Alī al-'Ātikī ist in den historisch-biographischen Quellen zu Damaskus und Aleppo nicht auffindbar. In den Aufzeichnungen wird lediglich ein Abū Bakr al-'Ātikī als Anhänger Meister Aḥmads erwähnt. Vgl. dazu S. 10 dieser Arbeit. Zum Aleppiner Meister 'Umar Zain ad-Dīn

Aber auch die mit dem Auftreten der Gazelle in Gang gesetzte Ereigniskette will sich nicht so recht erschließen. Was Meister Aḥmad bewirkt, wenn er seinen Bart ergreift, darauf beißt, auf die Gazelle deutet und dann inhaltlich unklare Worte an sich selbst richtet, wird nicht deutlich. Soll das Verhalten Meister Aḥmads damit in Beziehung stehen, dass das Tier treuherzig auf die Gruppe zutritt und sich bereitwillig einfangen lässt? Wenn der Meister sagt, dass die Gazelle nicht ihm gehöre (*mā hiya laka*), erkennt er dann, dass sie nicht seinetwegen, sondern zum Zweck der von Gott beabsichtigten Bekehrung des Sklaven erscheint? Oder ist diese Aussage Aḥmads, bei der unklar bleibt, ob sich das Pronomen *hiya* überhaupt auf die Gazelle bezieht, doch ganz anders zu deuten? Der Wundercharakter der Ereignisse bleibt damit im Dunkeln, wenngleich die Verhaltensweisen Aḥmads und die der Gazelle grundsätzlich an verschiedene für andere Gottesfreunde überlieferte Gnadenwunder erinnern.

Eine kürzere und inhaltlich klarere Variante der Erzählung bieten demgegenüber Text 2, 27b.12-29a.2 und Text 3, 22a.3-22b.9. Die Vorgeschichte erscheint dort auf die Elemente reduziert, die wesentlich sind, um dem Leser eine zeitliche und räumliche Orientierung sowie den Namen des wunderwirkenden Meisters zu bieten. So erscheinen auch in den Texten 2 und 3 die heißen Quellen als Ort der Handlung, der allerdings nicht als Tiberias identifiziert wird. Die Personen al-ʿĀtikīs und Bilāls werden nicht erwähnt. Auch das merkwürdige Verhalten des Meisters angesichts der Gazelle, die auch hier zahm herankommt, erscheint in der Darstellung nicht. Vor allem aber wird in den Texten 2 und 3 der Wunderbericht nicht dem Damaszener Meister Aḥmad, sondern erneut dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn zugeschrieben. Dennoch kommt ein Meister Aḥmad in der Geschichte vor, und zwar als Stellvertreter (*ḥalīfa*) des Ordensstifters. Aḥmad übernimmt dabei, nachdem auch in den Texten 2 und 3 ein namenloser Sklave die Gazelle stehlen will, die Funktion, die in Text 1 dem Aleppiner Meister ʿUmar zugeschrieben wird. In Text 2, 28a.11-29a.2 heißt es:¹²⁸

[...] Er (der Sklave) wurde zornig und zückte das Messer gegen sie (die anderen Sklaven). Indessen war in der Menge der Armen (auch) ein Mann namens Meister Aḥmad, der zu den Stellvertretern des Lehrmeisters (Sa'd ad-Dīn) gehörte. Er (Meister Aḥmad) stand auf und

vgl. S. 33-36 dieser Arbeit.

¹²⁸Der Wortlaut in Text 3, 22a.10-22b.9 weicht zum Teil ab, inhaltlich sind die Darstellungen aber vergleichbar.

versetzte ihm (dem Sklaven) einen leichten Schlag mit der flachen Hand auf seinen Unterarm. Der Unterarm des Sklaven brach und das Messer saß fest in seinem Unterarm (?),¹²⁹ und er war nicht in der Lage, es jemals (wieder) aus der Hand zu werfen. In diesem Zustand lief er (fort) zu seiner (eigenen) Gruppe. Als er sich entfernt hatte, sagte unser Patron, der Lehrmeister Sa'd ad-Dīn, zu Meister Aḥmad: "Begib dich (zu ihm) und stelle, was du gebrochen hast, wieder so her (wie es war)!" Und Meister Aḥmad fürchtete sich vor dem Lehrmeister und lief hinter dem Sklaven her. Als er ihn erreichte, sagte er zu ihm: "Wahrlich, der Meister Sa'd ad-Dīn hat sich um dich gesorgt und mir befohlen, deinen Unterarm wieder so herzustellen, wie (er war bevor) ich ihn gebrochen habe." Und er strich mit der Hand über den Bruch und sagte: "Beim Geheimnis Sa'd ad-Dīns! Werde wieder so, wie du warst!" Und der Unterarm des Sklaven wurde wieder heil. Er lief fröhlich zu seinen Herren und berichtete ihnen, was ihm geschehen war. Sie kamen [...],¹³⁰ ließen sich vom Lehrmeister die Verpflichtung auferlegen und küssten seine edlen Hände. Und die meisten von ihnen traten in den Dienst des Meisters bis Gott, er ist erhaben, sie zu sich nahm. Gott ist allwissend.

Eine dritte Variante der Erzählung, die ebenfalls kürzer und übersichtlicher als in den Texten 1 und 4 ausfällt, findet sich bei al-Būrīnī.¹³¹ Interessant ist dabei, dass al-Būrīnī als Quelle seiner Darstellung eine Schrift mit dem Titel *Das von Muḥammad Verfasste über die spirituellen Zustände der Armen der Sa'dīya* (*Al-Muḥammadīya fī aḥwāl al-fuqarā' as-Sa'dīya*) benennt. Der Bezug auf den Eigennamen Muḥammad könnte hier wie in den Titeln unserer vier Manuskripte auf unseren Autor Muḥammad Šams ad-Dīn al-Ḥalabī verweisen. Andererseits zeigt sich, dass der Wunderbericht bei al-Būrīnī deutlich von den in unseren Texten gegebenen Darstellungen abweicht. Al-Būrīnī schreibt das Wunder zunächst wie Text 1 dem Damaszener Meister Aḥmad zu und benennt als Ort der Hand-

¹²⁹Text 2, 28a.15: *Wa-nkafata s-sikkīnu bi-dīrā'ihī*. Text 3, 22b.2 weicht hier, nachdem Meister Aḥmad dem Sklaven den Unterarm gebrochen hat, inhaltlich leicht ab: *Fa-armāhu s-sikkīna min yadihi* ist wohl zu verstehen als: *Und er (der Meister Aḥmad) schleuderte ihm (dem Sklaven) das Messer aus der Hand*.

¹³⁰Text 2, 28b.14: Das Wort nach *Fa-atau* ist unleserlich, möglicherweise auch gestrichen. Text 3, 22b.8: *Atau ilā š-šaihi*.

¹³¹Al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 42. Zum Biographen und seinem Werk vgl. S. 5 dieser Arbeit.

lung ebenfalls die heißen Quellen bei Tiberias. Zeitlich ordnet er das Ereignis in den 50er Jahren des zehnten Jahrhunderts und damit etwas später als die Texte 1 und 4 ein. Denn der dortige Bericht wurde über die Person des Aleppiner Meisters 'Umar, der 946/1539-40 starb und bei al-Būrīnī nicht erscheint, etwas eher angesetzt. Wie die Texte 2 und 3 erwähnt al-Būrīnī weder 'Alī al-'Ātikī noch Bilāl noch das merkwürdige Verhalten Meister Aḥmads gegenüber der Gazelle. Der Sklave, der die Gazelle stehlen will, erscheint bei al-Būrīnī, wobei hier aber der Stellvertreter Meister Aḥmads, der schlichtend eingreift, namenlos bleibt:

[...] Er (der Sklave) trat heran, um sie (die Gazelle) gewaltsam wegzunehmen. Der Meister Aḥmad sagte zu einem aus der Gruppe: "Schlag auf seine Hand, in der sich das Messer befindet!" Er schlug ihn, und das Messer fiel aus seiner Hand. Seine Hand verdorrte, so dass er sie nicht mehr bewegen konnte. Er weinte, ging in sein Dorf und kam mit dessen Bewohnern zurück, wobei sein Herr der Vorsteher des erwähnten Dorfes war. Sie erbaten von seiner Ehrwürdigkeit, dem Meister (Aḥmad), dass er sich mit dem Sklaven (nämlich mit dessen Bestrafung) zufriedengeben (und ihn wieder heilen) möge. Er sagte: "Beim Gottesgedenken." Sie kochten die Gazelle und aßen davon. Dann begann das Gottesgedenken, und der Sklave trat in den Sufizirkel (ḥalqa). Und während das Gottesgedenken hitzig wurde, machte der Meister die Hand des Sklaven weich, und sie wurde wieder so, wie sie vorher war. Und er fiel wie der Rest der Armen (zu Boden) und wurde (schließlich) einer der Frommsten von ihnen.

Grundsätzlich begegnen uns in den drei Erzählungen wieder Wunderkräfte, die sich ähnlich auch in den Legenden anderer Gottesfreunde finden. Dass ein Körperteil eines Übeltäters durch die Wirkkraft von Gottesfreunden verdorrt (*yabisa*), wie wir es nun in den Texten 1 und 4 sowie bei al-Būrīnī finden, ist keine Seltenheit. Insbesondere Diebe werden auf diese Weise bestraft, wobei die Wunderberichte den Gottesfreunden vielfach zugleich die Fähigkeit zugestehen, die erlahmte oder vertrocknete Hand wieder zu heilen, wenn der Räuber sich reuig zeigt.¹³² Interessanter als die Wunderkräfte selbst ist jedoch das Maß an Eigenständigkeit, das dem jeweiligen Stellvertreter des Meisters in seinem wunderwirkenden Han-

¹³²Zahlreiche Beispiele bei Gramlich (1987), S. 408-410. Bei der Bekehrung des Diebes durch den Ordensstifter Sa'd ad-Dīn ist uns zudem die Vorstellung begegnet, dass der Gottesfreund Übeltäter ganz oder teilweise erstarren lassen kann. Vgl. S. 218-219 dieser Arbeit.

deln in den drei vorliegenden Versionen der Erzählung zugebilligt wird. In Text 1 fällt auf, dass das wunderbare Wirken des Ordensmeisters Aḥmad ganz hinter das wunderbare Wirken des Aleppiner Meisters 'Umar, des Vaters unseres Autors, zurücktritt. Es ist 'Umar, der schlichtend in den Streit um die Gazelle eingreift, die Hand des gewalttätigen Sklaven verdorren lässt und später die Verletzung kuriert. Dem Damaszener Ordensmeister Aḥmad bleibt hier lediglich die Aufgabe, Meister 'Umar zur Heilung des Sklaven aufzufordern. Ob Meister Aḥmad dem Meister 'Umar gegenüber weisungsberechtigt ist oder die Aufforderung als freundschaftlicher Rat von Gottesfreund zu Gottesfreund zu betrachten ist, wird dabei nicht herausgearbeitet. Der Ordensmeisters Aḥmad, der der Einführung unseres Autors zufolge der Held dieser Wundererzählung sein sollte, ja als Träger mehrerer Gnadenwunder angekündigt wurde, erscheint tatsächlich in der gesamten Erzählung nur als Statist. Dass die Dorfbewohner sich in Reaktion auf die Ereignisse dem Meister Aḥmad und nicht Meister 'Umar zu Füßen werfen, wirkt angesichts der gegebenen Ereigniskette nicht folgerichtig. Verständlich wäre dieses Verhalten der Dorfbewohner nur, wenn die Kräfte 'Umars als aus der segensreichen Anwesenheit Aḥmads resultierend wahrgenommen würden. Eine derartige Erläuterung von Seiten des Erzählers ergeht allerdings nicht.

In den Varianten der Texte 2 und 3 beziehungsweise bei al-Būrīnī bleibt die Wundermacht hingegen nachvollziehbar beim von Beginn an als Held eingeführten Meister. Dass der verschieden identifiziert wird, ist dabei für die einzelnen in sich kohärenten Darstellungen nicht von Bedeutung. In beiden Erzählungen wird, wenngleich auch hier jeweils Dritte stellvertretend für den Meister die Heilung des Sklaven herbeiführen, deutlich, dass die wunderbare Wirkung erst durch die Segenskraft des Meisters hervorgerufen wird. In den Texten 2 und 3 fürchtet sich der Stellvertreter Aḥmad vor dem Meister Sa'd ad-Dīn und heilt den Sklaven, indem er das Geheimnis (*sirr*) des Ordensstifters beschwört. Bei al-Būrīnī ist es der Ordensmeister Aḥmad höchstpersönlich, der in der segensreichen Atmosphäre des intensiven gemeinsamen Gottesgedenkens die Hand des Sklaven kuriert.

Klar wird schließlich in allen drei Versionen der Erzählung, dass es sich grundsätzlich wieder um ein Bekehrungswunder handelt, im Rahmen dessen nicht nur der Sklave, sondern die Bewohner des gesamten Dorfes die Gottesfreundschaft des jeweiligen Ordensmeisters erkennen und in das Noviziatsverhältnis eintreten. Die Aufnahmezeremonie schildern dabei die Texte 1 und 4 wieder am ausführlichsten, wobei der Leser aber erneut mit einer inhaltlich unklaren Darstellung konfrontiert wird. Nur mit Kenntnis des Initiationsrituals der Sa'dīya – das innerhalb unseres

Textes aber lediglich angedeutet wird – wird klar, was es mit dem Sturz des Sklaven von der hohen Steinbank auf sich hat.¹³³ Da die Novizen der Sa'dīya beim Initiationsritual wie seinerzeit der Ordensstifter bei seiner Bekehrung extatisch zu Boden fallen, zeigt sich, dass es eben diese von der Zeremonie und dem Meister Aḥmad ausgehende segensreiche Wirkung ist, aufgrund derer sich der Sklave in Text 1 von der Steinbank stürzt. Die Höhe der Bank und die damit verbundene Gefährlichkeit des Sturzes nimmt er wohl aufgrund seiner Extase nicht wahr. Zudem mag hier ein Hinweis auf die Segenskraft Aḥmads liegen. Der wundertätige Meister ist sicher auch dafür verantwortlich, dass sein Novize nicht verletzt wird.

Anhand der vorliegenden Quellen ist schön zu beobachten, wie die Identifizierung der Handlungsträger den Bedürfnissen der Tradenten angepasst wurde. So mag in den Texten 1 und 4 die Beobachtung, dass die prominente Rolle Meister 'Umars nicht so recht in den vorgeblich Meister Aḥmad gewidmeten Wunderbericht passen will, dafür sprechen, dass diese Wendung nachträglich eingefügt wurde. Da die Segenskraft des Aleppiner Meisters deutlich in den Vordergrund gerückt wird, dürfte unser Autor selbst oder ein der Aleppiner Sa'dīya nahestehender Kopist für die Manipulation der Erzählung verantwortlich sein.

Dass das Wunder ursprünglich Meister Aḥmad zugeschrieben wurde, wobei er die Handlung seines Stellvertreters und damit die wunderbaren Wirkungen kontrollierte, deutet sich schließlich selbst in der Version an, die die Texte 2 und 3 geben. Denn wenngleich das Wunder hier dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn zugeordnet wird, erscheint doch ein Aḥmad, wenn auch in der weniger zentralen Rolle des Stellvertreters. Es scheint, als sei der Name Aḥmads auf die vergleichsweise unbedeutende Position des Stellvertreters gerückt. Wie das geschehen sein kann, ist durchaus nachvollziehbar. Denn wie wir gesehen haben, erscheint der Name Meister Aḥmads fälschlicherweise in keinem unserer vier Manuskripte in der *silsila* der Sa'dīya. Ein späterer Kopist, der sich in der Ordensgeschichte wenig auskannte – und von dieser Unzulänglichkeit der Kopisten zeugen gerade die Tradentenketten aller vier Texte – mag mit einem Meister Aḥmad gewidmeten Wunderbericht einfach nichts anzufangen gewusst und die Identifizierung des

¹³³Das Ritual wird in unserem Text nie so explizit erläutert, wie im historischen Bericht bei al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 40-41/Übers. S. 26-27 dieser Arbeit. Andeutungen des Rituals finden sich in unserem Text in der Bekehrungslegende des Ordensstifters und in der Wundererzählung um die Bekehrung eines Diebes am Grab des Ordensstifters. Vgl. S. 161-169 und S. 218-222 dieser Arbeit.

Meisters für einen Fehler gehalten haben. Dass er den vermeintlichen Fehler korrigierend das Wunder dann dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn zuschrieb, erscheint nur naheliegend. Darüber hinaus zeigt sich im Folgenden, dass auch die Wunderberichte, die unsere Texte 1 und 4 schließlich dem gegenwärtigen Meister unseres Autors, nämlich dem zwischen 985/1577 und 987/1579 verstorbenen Muḥammad Sa'd ad-Dīn zuschreiben, in den Texten 2 und 3 dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn zugeordnet werden, wobei sich hier die Veränderung leicht auf die fast gleichen Namen beider Meister zurückführen lässt.

5.4 Meister Sa'd ad-Dīn (gest. 985-987h.)

Wunderbare Heilkräfte stehen in den Erzählungen im Vordergrund, die unser Autor für den zu seiner Zeit amtierenden Damaszener Ordensmeister Muḥammad Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 u. 987/1579), den jüngeren Bruder und Nachfolger Meister Aḥmads, anführt. So findet sich in 21.4-22.4 ein Bericht, in dem Sa'd ad-Dīn ein Beduinenmädchen heilt:¹³⁴

Zu dem, was über den Meister unserer jetzigen Epoche, der (wie unser Ordensstifter) Meister Sa'd ad-Dīn heißt, Gott heilige sein Geheimnis und vernichte seine Feinde, berichtet wird, gehört (das Folgende): Und zwar ist jenes das, was mir der wissende und hochgelehrte Imam, unser verstorbener Patron, der das Amt des Vorbeters in der Umayyadenmoschee in Damaskus ausübende Meister Aḥmad al-Aidūnī, erzählt hat.¹³⁵ Es war zu jener Zeit, nämlich als er (der Meister Aḥmad al-Aidūnī) mich, nachdem ich ihn begrüßt hatte, nach meinem Absteigequartier fragte, wobei jenes (Gespräch zwischen uns

¹³⁴Bericht im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 13a.4-13b.13. Zu Meister Sa'd ad-Dīn vgl. S. 11-12 dieser Arbeit.

¹³⁵Aḥmad al-Aidūnī erscheint in den historischen Quellen tatsächlich als Vorbeter der Umayyadenmoschee, wobei die Schönheit seiner Stimme gerühmt wird. Vgl. Güneş (1981), S. 26-27 für Ibn Aiyūb; al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 160; al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 3, S. 125-126. Al-Būrīnī gibt sein Todesjahr als 998/1589-90. Der ältere Ibn Aiyūb hat hingegen das Jahr 978/1570-71. Dieses Todesjahr bestätigt al-Ġazzī, demzufolge in einer Schrift Šihāb ad-Dīn aṭ-Ṭībīs (gest. 979/1571-72), der sich das Amt des Vorbeters mit Aḥmad teilte, das Jahr 978/1570-71 genannt wird. Zu aṭ-Ṭībī vgl. Güneş (1981), S. 7-12. Das frühere Todesdatum passt auch zur Datierung unseres Textes. Denn in unserem Text wird al-Aidūnī als bereits verstorben (*marḥūm*) bezeichnet, wobei der Text vor dem Tod des zwischen 985/1577 und 987/1579 verstorbenen Damaszener Meisters Sa'd ad-Dīn verfasst wurde. Vgl. dazu S. 33-36 dieser Arbeit.

beiden) stattfand, als unser verstorbener Meister, der Meister Aḥmad (b. Ḥusain as-Sa'dī), Gott, er ist erhaben, erbarme sich seiner reichlich, im Jahr 963 gestorben war. Wir hatten unsere Stadt, ich meine das graue Aleppo,¹³⁶ zum Kondolenzbesuch (in Damaskus) verlassen, und zwar gegen Ende des erwähnten Jahres (963). Der Meister Aḥmad al-Aidūnī sagte (also) zu mir: "Wo seid ihr abgestiegen?" Wir berichteten ihm: "Wir sind bei Eurem lieben Freund, dem Meister Sa'd ad-Dīn, abgestiegen." Darauf sagte er zu mir: "Ich werde euch über den Meister Sa'd ad-Dīn ein erstaunliches Gnadenwunder berichten. Es lautet folgendermaßen:

Als er (der Meister Sa'd ad-Dīn) das Amt des Ordensmeisters der Sa'diyya nach dem Tode seines Bruders (Aḥmad) übernahm, kamen an die fünfzigtausend Jerusalemer (?),¹³⁷ wobei ich einer aus ihrer Schar war und mich nahe beim Zelt des Meisters niedergelassen hatte.¹³⁸ Indessen war zwischen mir und ihm eine (strittige) Sache wegen eines Gartens oder eines Gärtchens. Während ich (nun) mit einer Gruppe meiner Gefährten in meinem Zelt saß, näherte sich uns plötzlich eine Gruppe von Beduinen, die ein siebenjähriges Mädchen bei sich hatte, das zu schwach war aufzustehen¹³⁹ und keine Bewegung machen konnte. Ihre Leute glaubten irrtümlicherweise, dass ich der Meister (Sa'd ad-Dīn) sei. Sie betraten mein Zelt und legten die Schwache, die weder Hand noch Fuß hob, vor mich hin. Ihre Leute berichteten mir, dass sie sich bereits eine Zeit lang in diesem Zustand befand. Als ich die Angelegenheit so sah, sagte ich zu ihnen: Ich

¹³⁶Die Bezeichnung "die Graue" (aš-Šahbā) verdankt Aleppo der gräulichen Steinquaderarchitektur der Gebäude in der Altstadt. Vgl. Gonnella (1995), S. 12-13.

¹³⁷Text 1, 21.13 u. Text 4, 13a.16: *maqādisa*. Vermutlich der Plural zu *maqdisī*. Vgl. Wright (1962), Bd. 1, S. 230D. *Maqdisī* bezeichnet üblicherweise einen Bewohner Jerusalems. An dieser Stelle erscheint das jedoch merkwürdig. Denn einerseits ist unklar, warum ausgerechnet aus Jerusalem so viele Besucher kommen sollten. Andererseits passt die Bezeichnung nicht auf den Damaszener Aḥmad al-Aidūnī, der sich im Folgenden selbst als den *maqādisa* zugehörig beschreibt. Möglich wäre, dass hier nicht die Einwohner Jerusalems, sondern die Bewohner des geheiligten Landes *al-bilād al-muqaddasa* gemeint sind, zu dem Ibn Manẓūr Palästina, Damaskus und einen Teil Jordaniens zählt. Vgl. Ibn Manẓūr (1988), Bd. 5, S. 33, Art. *q-d-s*.

¹³⁸Text 1, 21.14: *Wa-kuntu anzilu qarīban min ḥaimati š-šaiḥi* ist nachträglich am Rande ergänzt. In Text 4, 13a.17 findet sich die Passage im laufenden Text.

¹³⁹Text 1, 21.16, 21.17 u. 21.19 fehlerhaft: *ṣaṭīḥa* (صطیحة). Text 4, 13b.1, 13b.2 u. 13b.5 korrekt: *saṭīḥa* (سطیحة).

*bin nicht der Meister, für den ihr mich haltet. Aber da habt ihr sein Zelt!*¹⁴⁰ *Gott sei mit euch! Wenn ihr vom Meister heimkehrt, kommt mit dieser eurer Schwachen bei mir vorbei, damit ich dann sehe, was der Meister (jetzt) mit ihr macht. Ich (aber) bin nicht der Meister.*¹⁴¹ *Er (Meister Aḥmad al-Aidūnī) sagte (weiter berichtend): “Und sie nahmen sie und gingen mit ihr weiter zum Meister. Nach nicht mehr als einer Stunde kehrten sie plötzlich – um die Wette laufend – zurück, wobei das Mädchen, und zwar selbst laufend,¹⁴² bei ihnen, (ja sogar) an ihrer Spitze war. Als ich jenes sah, konnte ich nicht anders, als zu weinen. Dann nahm ich meinen Turban ab, legte das Turbantuch¹⁴³ um meinen Hals und ging aus meinem Zelt fort zum Zelt des Meisters. Als er mich sah, stand er – sich mir zuwendend – auf, umarmte mich und küsste meinen Kopf. Er veranlasste mich, mich zu ihm zu setzen, meinen Turban zu holen (nämlich ihn wieder aufzusetzen) und gab mir etwas Süßes¹⁴⁴ zu essen.”*

Ein ganz ähnlicher Bericht schließt sich in 22.4-22.13 unmittelbar an:¹⁴⁵

Der Autor,¹⁴⁶ Gott erbarme sich seiner, sagte: Bei jenem Male, während wir beim Meister (Sa'd ad-Dīn) saßen, und bei ihm ein Sänger¹⁴⁷ war, der uns diese Qaṣīda, die mit “Ich schwöre bei Ṭā' vor Hā' ”

¹⁴⁰Text 1, 21.19: *Lastu anā š-šaiḥa llaḍī taz'umūnahu. Wa-lākin hākum ḥaimatahu* ist am Rande ergänzt. In Text 4, 13b.4-13b.5 findet sich der Einschub hier nicht.

¹⁴¹Ursprünglich folgte in Text 1 erst hier, in 21.20-21.21 die Erklärung: *Allaḍī taz'amūnahu wa-lākin hākum ḥaimatahu*. Der Ausdruck wurde aber nachträglich gestrichen, offenbar in Zusammenhang mit der obigen Ergänzung derselben Erklärung am Rande. In Text 4, 13b.6-13b.7 ist diese Erklärung, die oben ja nicht eingefügt wurde, entsprechend jetzt auch nicht gestrichen.

¹⁴²Text 1, 22.1 fehlerhaft: *تعدوا* (*ta'dū*). Text 4, 13b.9 korrekt: *تعدو* (*ta'dū*).

¹⁴³Text 1, 22.2 u. Text 4, 13b.11: *šadd*. Der Terminus *šadd* bezeichnet eigentlich – und insbesondere im Rahmen sufischer Praktiken – einen Gürtel. Vgl. Paret (1958), S. 38-40; auch Algar (*EI* ²), Art. *Shadd. 1. In futuwwa and ṣūfism*, Bd. 9, S. 166b-167b. Aus unserem Kontext heraus scheint sich *šadd* jedoch auf das Tuch zu beziehen, aus dem der aufgelöste Turban al-Aidūnīs gebunden war. Vor allem in Nordafrika, in Ägypten und in den Märgen aus Tausend und einer Nacht wird *šadd* in diesem Sinne gebraucht, kann dabei aber auch den Turban selbst bezeichnen. Vgl. Björkmann (*EI* ²), Art. *Tulband*, Bd. 10, S. 614a.

¹⁴⁴Text 1, 22.4 u. Text 4, 13b.13 fehlerhaft: *حلو* (*ḥalwā*) statt *حلوى* (*ḥalwā*).

¹⁴⁵Bericht im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 13b.13-14a.6.

¹⁴⁶Text 1, 22.4: *al-muṣannif*. Text 4, 13b.13 unleserlich: *المحم* oder *المصم*?

¹⁴⁷Text 1, 22.5 u. Text 4, 13b.15: *nāšid* ist eigentlich der Suchende oder Beschwörende. Die Bezeichnung *nāšid* wurde hier wohl aufgrund des Inhaltes der im Folgenden vom Sänger rezi-

beginnt,¹⁴⁸ rezitierte, bis er dorthin kam, wo er (rezitierend) sagte: „Wahrlich, ich bin beständig mit Eurer Liebe beschäftigt“, da weinte¹⁴⁹ der Meister, und wir weinten, weil er weinte. Während wir uns in diesem Zustand befanden, erschien plötzlich eine Gruppe, die eine auf ein Kamel gebundene Frau brachte. Sie brachten das Kamel und ließen es an der Tür des Ordenszentrums niederknien. Dann berichteten sie dem Meister von der Frau und ihrer Störung (?).¹⁵⁰ Der Meister stand auf, und wir mit ihm, (und der Meister ging auf die Frau zu), bis er bei ihr anhielt. Dann befahl er, sie loszubinden. Und dann, wahrlich, schlug er mit seiner Hand auf ihren Rücken und sagte zu ihr: „Steh auf!“ Dann schlug er ein zweites Mal und sagte dasselbe. Dann schlug er sie das dritte Mal. Und bei Gott, sie stand tatsächlich – zitternd wie ein Palmzweig – auf. Dann schlug er auf ihre Füße und befahl ihr zu gehen. Und sie ging, selbst laufend,¹⁵¹ bis sie das Haus des Meisters betrat. Dann kam sie, selbst gehend, (wieder) heraus.

Ein drittes Heilungswunder Sa'd ad-Dīns wird in 22.13-22.15 angeführt.¹⁵²

Zu ihnen (nämlich den Gnadenwundern des Meisters Sa'd ad-Dīn) gehört, dass er, als er die Nachfolge (Meister Aḥmads) angetreten hatte, auf dem Weg nach Jerusalem 24 bewegungsunfähige Männer

tierten *Qaṣīda* gewählt, die mit einer Beschwörungsformel beginnt. Denn der Terminus *nāšīd* bezeichnet einen Menschen, der Tiere, die sich verirrt haben, findet, wobei die Tiere dem Klang seiner Stimme folgen. Sein Erfolg wird dabei vielfach mit von ihm an Gott gerichteten Bittgebeten und Gottesbeschwörungen erklärt, wobei er aber nicht zwangsläufig als Gottesfreund betrachtet wird. Andererseits aber wird der *nāšīd* auch mit schwarzer Magie in Verbindung gebracht. Zudem beinhaltet der Terminus *nāšīd* die Bedeutung des Lobenden oder des lobende Dichtung Sprechenden. Vgl. Ibn Manzūr (1988), Bd. 6, S. 634, Art. *n-š-d*; zum Themenkreis ferner Fahd (*EI* ²), Art. *Munāshada*, Bd. 7, S. 564b-565a.

¹⁴⁸Bei der *Qaṣīda* handelt es sich um ein Langgedicht. Die hier besungenen Buchstaben *Ṭā'* und *Hā'* gehören zu den geheimnisvollen Buchstabengruppen, die insgesamt 29 Suren des Koran eröffnen. *Ṭāhā* leitet Sure XX ein. In der sufischen Buchstabensymbolik wird *Ṭā* unter anderem mit Reinheit (*ṭahāra*), *Hā'* mit Rechtleitung (*hudan*) in Verbindung gebracht. Vgl. Massignon (1954), S. 99. Zum Themenkreis vgl. auch Schimmel (1995), S. 578-602. Zudem handelt es sich bei *Ṭāhā* um einen Beinamen des Propheten. Vgl. Schimmel (1989), S. 100; Massignon (*EI* ²), Art. *Ṭā-Hā*, Bd. 10, S. 1a.

¹⁴⁹Text 1, 22.7 u. Text 4, 13b.16 fehlerhaft: *بَكَا* (*bakā*) anstelle von *بَكَى* (*bakā*).

¹⁵⁰Text 1, 22.9 u. Text 4, 14a.1: *‘arīd*. Zum Terminus vgl. S. 215, Anm. 76 dieser Arbeit.

¹⁵¹Text 1, 22.13 u. Text 4, 14a.5 fehlerhaft: *تعدوا* (*ta'dū*) statt *تعدو* (*ta'dū*).

¹⁵²Bericht im nahezu gleichen Wortlaut in Text 4, 14a.6-14a.8.

und Frauen aufstehen machte.¹⁵³ Jenes berichtete eine zahlreich versammelte Menge von denen, die es mit eigenen Augen gesehen hatten.

Keiner dieser in den Texten 1 und 4 angeführten Wunderberichte erscheint in den Texten 2 und 3. Stattdessen bieten diese beiden Manuskripte eine Erzählung, die Elemente der drei obigen Darstellungen enthält, wobei das Wunder aber nicht dem zwischen 985/1577 und 987/1579 verstorbenen Meister Sa'd ad-Dīn, sondern dem Ordensstifter zugeschrieben wird. In Text 2, 27a.3-27b.12 heißt es:¹⁵⁴

Aus seinen (des Ordensstifters) Gnadenwundern, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, wird vom Meister al-Yazīdī, Gott der Erhabene erbarme sich seiner, berichtet.¹⁵⁵ Er sagte:

Zu den Gnadenwundern unseres Vorfahren Meister Sa'd ad-Dīn, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, gehört, dass er eines Jahres Jerusalem besuchen wollte. Eines Tages stieg er (auf seinem Weg) im Ort der rebellischen Beduinen ab, schlug sein Zelt am Rande des Ortes auf und begann, mit den Armen das Gottesgedenken durchzuführen. Plötzlich kam eine Gruppe, die nach dem Meister fragte. Man sagte ihnen: "Wahrlich, er ist der Meister Sa'd ad-Dīn." Sie setzten sich in Bewegung und brachten ein kleines Mädchen, das zu schwach war aufzustehen und keine Bewegung machen konnte. Sie legten sie während der Zusammenkunft (der Gottesgedenkenden) vor den Meister hin, während sie (die Gedenkenden) alle saßen. Und der Meister machte ein Zeichen: "Was habt ihr mit dieser vor (dass ihr sie so vor mich hinlegt)?" Sie sagten: "Wir wollen, dass Ihr ein Bittgebet an Gott richtet, dass er sie heilt und sie wie die (anderen) Leute läuft." Er sagte: "Legt sie nahe bei mir, unterhalb meines Fußes, ab!" Sie machten es, wie er es angegeben hatte. Und der Meister setzte seinen rechten Fuß auf sie und sagte zu den Armen: "Geht viermal mit mir die Formel

¹⁵³Text 1, 22.14: Der Ausdruck lautete ursprünglich: *Aqāma fī ṭarīqi l-Qudsi arba'atan wa-ʿiṣrīna muqʿadan maʿdūban wa-maʿdūbatan*. Der Ausdruck *muqʿadan* (Gelähmter) wurde jedoch nachträglich gestrichen. Text 4, 14a.7 enthält den Ausdruck *muqʿad* nicht, ist aber abgesehen davon syntaktisch nicht in Ordnung: *أقام [...] أربع وعشرون (هكذا!) معضوب (هكذا!) ومعضوبة*.

¹⁵⁴Text 3, 21b.2-22a.3 weicht zum Teil ab. Inhaltlich sind beide Texte aber vergleichbar.

¹⁵⁵Text 3, 21b.2-21b.3 benennt den Tradenten als Meister Aḥmad al-Barīdī, der auf Autorität des Sohnes unseres Meisters, des Meisters Ḥusain berichtet habe. Die Personen konnte ich nicht identifizieren. Die Namen al-Barīdī (البریدی) und al-Yazīdī (اليزیدی) verweisen aufgrund ihrer Ähnlichkeit sicher auf denselben Tradenten.

**Es gibt keinen Gott außer Gott* durch!”¹⁵⁶ Der Fuß des Meisters blieb dabei auf der Schwachen. Dann zog der Meister seinen Fuß weg und holte die Schwache von unterhalb seines Fußes hervor, wobei sie gesund auf ihren Füßen stehen blieb, hüpfte und *Es gibt keinen Gott außer Gott* sagte.*

Bei allen vier Erzählungen handelt es sich um typische Heilungswunder, wobei die Symptome der unscharf bleibenden Krankheitsbilder einander ähneln. Sie sind mit chronischer Schwäche der Patienten, möglicherweise mit Lähmungserscheinungen verbunden und erinnern an Krankheiten, die an anderer Stelle unseres Textes der Ordensstifter Sa'd ad-Dīn mit Hilfe seiner Wunderkräfte kuriert.¹⁵⁷ Der Heilungserfolg besteht darin, dass die Patienten plötzlich auf wunderbare Weise aufstehen und laufen können. Zu bemerken ist dabei, dass sich in keiner der Erzählungen explizite Hinweise auf Ğinne als Ursache der Krankheiten finden, wenngleich die erwähnten Symptome denen ähneln, die traditionell auch Besessenen zugeschrieben werden.¹⁵⁸

Interessant sind die Mittel, derer sich der Meister in den Erzählungen zur Heilung seiner Patienten bedient. Zunächst erscheint wieder der wundermächtige Befehl des Gottesfreundes, der im Wunder um die kranke Frau bewirkt, dass die Patientin aufstehen kann. Ergänzt wird dieses Wundermittel durch Schläge auf den

¹⁵⁶Text 3, 22a.1 hat eine Variante: *“Steigt viermal über diese (Schwache) hinweg, während des (Aussprechens der Formel) *Es gibt keinen Gott außer Gott*!”*

¹⁵⁷Vgl. S. 208-211 u. S. 215-217 dieser Arbeit.

¹⁵⁸Die in unseren Texten geschilderte Symptomatik in ihrer Unschärfe findet Gonnella ganz ähnlich im modernen Aleppo. Patienten begeben sich mit Kopfschmerzen, generellem Unwohlsein, Gliederschmerzen, fiebrigen Zuständen, Lähmungen, Verkrampfungen, Appetitlosigkeit, Taubheit, Stummheit und Ohnmachtsanfällen zu den Gräbern der Aleppiner Gottesfreunde, wobei zuvor die Schulmedizin meist nichts gegen die Krankheiten ausrichten konnte. Als Ursache der geschilderten Krankheitsbilder sehen die Aleppiner dabei häufig Ğinne. Es wird angenommen, dass sie den Körper eines Menschen in Besitz nehmen und dann unter anderem die oben angeführten Symptome auslösen können. Als besonders beliebte Opfer von Ğinnen gelten Menschen in Stresssituationen. Vgl. Gonnella (1995), S. 32-33. Vgl. dazu auch S. 215, Anm. 76 dieser Arbeit. Die enge Beziehung zwischen der psychischen Verfassung, der gesellschaftlich-sozialen Position und der Besessenheit durch Ğinne beleuchtet auch Wieland (1994), S. 76-80. Es mögen gerade die durch psychische Ursachen hervorgerufenen Krankheiten sein, die spontane Besserungen infolge des Besuchs beim Gottesfreund durchaus glaubwürdig erscheinen lassen. In diesem Zusammenhang weist Vauchez ausgehend von der Untersuchung mittelalterlicher christlicher Wundererzählungen darauf hin, dass mögliche Rückfälle der Patienten in den Wunderberichten kaum Erwähnung finden, eine Beobachtung, die sicher auch auf zahlreiche islamische Wunder übertragen werden kann. Vgl. Vauchez (2000), S. 37-41.

Rücken und die Beine der Frau, wobei wir zuvor gesehen haben, dass Berührungen der erkrankten Körperteile in den Wunderberichten häufig als die Segenskraft der Gottesfreunde ergänzende und übertragende Mittel zur Heilung erscheinen. Zu bemerken ist, dass Schläge im Falle Besessener aber auch als wichtiges Mittel zur Ġinnenaustreibung gelten.¹⁵⁹ Der Gedanke der heilsamen Berührung durch den Gottesfreund ist aber auch in der Erzählung in den Texten 2 und 3 zu erkennen, in der der Meister seinen Fuß auf das kranke Mädchen stellt. Bemerkenswert ist, dass sich der Meister in diesem Bericht auch noch der segensreichen Atmosphäre bedient, die durch die Gemeinschaft der unter seiner Leitung versammelten Sufis (*fuqarā'*) und das gemeinsame Gottesgedenken (*dikr*) entsteht. Die Formel **Es gibt keinen Gott außer Gott** entfaltet dabei im Rahmen des laut in der Gruppe ausgeführten Gottesgedenkens, das ja auch zum extatischen Erleben des Gottes Gedenkenden führen kann, eine heilsame Wirkung.¹⁶⁰ In der oben nicht übersetzten Erzählung in Text 3 wird diese Wirkung sogar verstärkt, indem jeder anwesende Sufi viermal über das Mädchen hinwegsteigt.

Neben der Heilung dient der erste Wunderbericht unserer Texte 1 und 4 zumindest ansatzweise auch der Belehrung. Denn der Erzähler Aḥmad al-Aidūnī wird zunächst als mit dem Meister Sa'd ad-Dīn zerstritten eingeführt. Angesichts der wunderbaren Heilung aber unterwirft al-Aidūnī sich dem Meister symbolisch, indem er seinen Turban abnimmt und Sa'd ad-Dīn entblößten Hauptes gegenüber tritt.¹⁶¹ Der Ordensmeister selbst erhält dabei Gelegenheit, seine moralische Größe unter Beweis zu stellen, indem er al-Aidūnī als ebenbürtigen Freund behandelt, der nicht zu seinen Füßen, sondern auf Augenhöhe zu sitzen hat.

In welcher Beziehung die einzelnen Erzählungen zueinander stehen, ist schwierig zu beurteilen. Merkwürdig ist in unseren Texten 1 und 4 das Verhältnis zwischen dem Bericht über die Heilung des schwachen Beduinenmädchens und der sich anschließenden Darstellung der Heilung der kranken Frau. Es bleibt unklar, ob der Eindruck erweckt werden soll, dass sich das zweite Heilungswunder zeitlich und räumlich direkt an das erste anschloss. Dafür spricht, dass der zweite Bericht auf

¹⁵⁹Vgl. dazu eine prophetische Tradition bei Hentschel (1997), S. 105.

¹⁶⁰Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Methode zur Ġinnenaustreibung, wie sie Hentschel bei einem modernen ägyptischen Meister beobachtet: Dieser fordert alle Anwesenden auf, mit ihm gemeinsam Formeln, darunter auch *lā ilāha illā llāh* zu sprechen. Vgl. Hentschel (1997), S. 108.

¹⁶¹Vergleichbare Beispiele dafür, dass die Entblößung des Hauptes als Geste der Ehrerbietung zu deuten ist, bei Meri (2002), S. 101 u. S. 106.

den ersten folgt, ohne dass auch nur eine Konjunktion zwischen die Erzählungen gesetzt wird. Zudem beginnt die zweite Erzählung, als nehme der Erzähler zeitlich auf das Vorangegangene Bezug: *Bei jenem Male ... (fī tilka l-marrati)*. Diese temporale Bestimmung kann jedoch auch als vorwärts verweisend gelesen werden, nämlich auf die folgende Erläuterung hindeutend, dass *bei jenem Male* ein Sänger die erwähnte *Qaṣīda* rezitierte.

Welche Absicht auch immer unser Autor oder ein späterer Kopist verfolgte – ursprünglich gehörten die beiden Erzählungen vermutlich nicht zusammen. Das zeigt sich unter anderem daran, dass der Erzähler im zweiten Bericht als *der Autor* (*al-muṣannif*) bezeichnet wird, wobei diese Benennung wohl kaum auf den im ersten Bericht mündlich erzählenden Aḥmad al-Aidūnī verweist. Gemeint sein dürfte vielmehr unser Autor Muḥammad Šams ad-Dīn al-Ḥalabī.¹⁶² Darüber hinaus unterscheiden sich die beiden Erzählungen durch die jeweils gegebene räumliche Orientierung. Das erste Wunder spielt sich im Zelt des Meisters ab, dessen Stellplatz unbestimmt bleibt. Im zweiten Bericht befindet sich der Meister hingegen im Ordenszentrum (*zāwiya*), wobei vom Zelt keine Rede mehr ist. Angesichts dieser Unterschiede fällt allerdings auf, dass mit nur wenigen Veränderungen beide Erzählungen einander so angeglichen werden könnten, dass sie sich sogar auf dasselbe Ereignis beziehen könnten. Würde man die räumlichen Gegebenheiten und das Alter der Patientinnen aufeinander abstimmen, ließen sich die beiden Berichte lesen, als stellten sie aus unterschiedlichen Erzählperspektiven ein- und dasselbe Heilungswunder dar.

Wie eine Verschmelzung aller drei in Text 1 und Text 4 gegebenen Heilungswunder erscheint schließlich die Erzählung, die die Texte 2 und 3 geben. Wie im Bericht über die 24 Gelähmten in Text 1 wird in den Texten 2 und 3 das Heilungswunder auf dem Weg nach Jerusalem verortet. Wie im ersten Bericht in Text 1 ist die Kranke in Text 2 und Text 3 ein kleines, schwaches (*saṭīḥa*) Beduinenmädchen. Wie in der Erzählung über die kranke Frau in Text 1 wird der Heilungsvorgang in Text 2 und Text 3 detailliert geschildert, wenngleich sich die beschriebenen Heilungsmittel unterscheiden. Der auffälligste Unterschied zur Darstellung in Text 1 besteht allerdings darin, dass die Texte 2 und 3 das Wunder nicht dem Damaszener Ordensmeister Sa'd ad-Dīn, sondern dem Ordensstifter Sa'd ad-Dīn zuschreiben. Eine Verwechslung wird dabei sicher durch die Namensgleichheit der beiden Meister begünstigt. Zudem erscheint die Zuordnung

¹⁶²Schon im Wunder um den Ordensmeister Aḥmad und die Gazelle wurde unser Autor als *al-muṣannif* bezeichnet. Vgl. dazu S. 226 dieser Arbeit.

des Wunders zum Ordensstifter in Text 2 insofern folgerichtig, als dieser Text den zwischen 985/1577 und 987/1579 verstorbenen Meister Sa'd ad-Dīn auch nicht in der *silsila* des Ordens führt. Der Schreiber dieses Manuskripts hat vermutlich von der Existenz des Damaszener Meisters nichts gewusst.¹⁶³

5.5 Die Vielzahl der Wunder

Abgesehen von den einzelnen Wunderberichten, die unser Autor anführt, betont er wiederholt die Vielzahl der seinen Ordensmeistern gewährten Gnadenwunder. So erläutert er in 17.8-17.9, dass die Wunder des Ordensstifters Sa'd ad-Dīn unzählbar sind (*lā tu'addu wa-lā tuḥṣā*).¹⁶⁴ In 24.10-24.14 hebt er hervor, dass die Gnadenwunder der Meister der Sa'dīya in ihrer Fülle unfassbar sind (*Wa-lau annā staḡṣainā karāmātihim la-ṭāla l-qālu wa-ttasa'a l-ḥālu*).¹⁶⁵ In 22.15-22.17 erklärt er, dass die Fähigkeit, Gnadenwunder zu wirken, nicht nur den Nachkommen des Ordensstifters – also den Damaszener Ordensmeistern – eignet, sondern bis in die Reihen ihrer Stellvertreter (*ḥulafā'*, Sg. *ḥalīfa*) reicht. Zu diesen Stellvertretern – das sei noch einmal angemerkt – gehörte auch unser Autor.¹⁶⁶

Neben der Qualität der im einzelnen gewirkten Wunder spielt für unseren Autor also auch die Quantität der seinen Meistern gewährten Wunder eine wichtige Rolle. Dabei scheint die Vorstellung zu Grunde zu liegen, dass die Vielzahl der wunderbaren Ereignisse einhergehend mit einer Vielfalt von Wunderarten Ausdruck einer besonderen Intensität der Freundschaft zwischen Gott und seinen Freunden ist. Durch die Vielzahl der Wunder sieht unser Autor seine Ordensmeister offenbar aus der Masse der Gott nahestehenden Freunde herausgehoben – wobei allerdings festzuhalten bleibt, dass es anderen Sufiorden nicht schwer fallen dürfte, mit einer ebenfalls unermesslichen Fülle von Wundern zu kontern.

Zugleich mag die Betonung der Fülle von gewährten Wundern der an anderer Stelle unseres Textes dargestellten sufischen Lehre geschuldet sein, derzufolge die Gottesfreundschaft eines Menschen durchaus zeitlich begrenzt sein kann. Dabei gibt jedes Wunder immer nur über den augenblicklichen Zustand des Gottesfreundes Auskunft.¹⁶⁷ Dass unserem Ordensstifter und seinen Nachkommen eine

¹⁶³Vgl. S. 176-177 dieser Arbeit.

¹⁶⁴Analog in Text 2, 22a.8-22a.11; Text 3, 18a.2; Text 4, 10a.18-10a.19.

¹⁶⁵Analog in Text 4, 15a.18-15a.19; nicht in Text 2 und Text 3.

¹⁶⁶Analog in Text 4, 14a.8-14a.11. Nicht in Text 2 und Text 3. Vgl. auch S. 33-36 dieser Arbeit

¹⁶⁷Vgl. S. 115-124 dieser Arbeit.

unermessliche Fülle von Wundern gewährt wurde, bestätigt vor diesem Hintergrund auch ihre ununterbrochene und dauerhafte Zugehörigkeit zu den Freunden Gottes. Dabei verweisen, wie wir zuvor gesehen haben, die Gnadenwunder des Ordensstifters auch auf die Gottesfreundschaft seiner Nachkommen, da diese Sa'd ad-Dīns Segenskraft geerbt haben.¹⁶⁸ Umgekehrt belegen die Gnadenwunder der gegenwärtigen Ordensmeister nicht nur deren Gottesfreundschaft, sondern rückwirkend erneut die des Ordensstifters. Denn sie erbringen den Beweis für die dauerhafte Wirkung der dem Ordensstifter einst für sich und seine Nachfahren verliehenen Segenskraft.

5.6 Komposition und Stil der Legenden

Gemessen an den menschlichen Alltagserfahrungen wirken die von unserem Autor geschilderten Wunderereignisse seiner Ordensmeister sicher außergewöhnlich. Im Rahmen der islamischen Wunderliteratur gehören sie – wie wir gesehen haben – zu den gewöhnlichen Formen der Durchbrechung der Gewohnheit Gottes. Auch der symbolische Gehalt der Erzählungen bleibt im Rahmen dessen, was sich im Allgemeinen aus der islamischen Wunderliteratur herauslesen lässt. Die Erzählungen lassen sich hauptsächlich als Hinweis auf die Freundschaft der Ordensmeister mit Gott deuten, wobei sie zudem geeignet sind, den besonders hohen Rang der Ordensmeister unter den Gottesfreunden aufzuzeigen.

Die Traditionen stellen dabei vor allem auf die umfassende Verfügungsgewalt der Ordensmeister über das Diesseits und das Jenseits, ihre Freigebigkeit und Wohltätigkeit sowie ihre ständige Hilfsbereitschaft ab. Sie dienen dazu, die Meister der Sa'dīya als Gottesfreunde zu portraituren, die den Gläubigen in diesseitigen Notsituationen beschützen und sich um den inneren Zustand des Menschen sorgen, ihn vor Sünden bewahren, ihn auf den rechten Weg führen und ihm helfen, seine Aufrichtigkeit oder im besten Falle seine Gottesfreundschaft zu entfalten. Eine tiefer weisende Symbolik, die es beispielsweise erlauben würde, die Wundererzählungen als Illustration des den Menschen zu Gott führenden Weges zu deuten, findet sich in den Erzählungen nicht.¹⁶⁹

Solche Kritik an der den Erzählern mangelnden Kreativität übersieht allerdings, dass die Wunderberichte in unseren Manuskripten zuerst als pragmatische Tex-

¹⁶⁸Vgl. S. 184 dieser Arbeit.

¹⁶⁹Beispiele für eine solche tiefer gehende Symbolik in der islamischen Wunderliteratur bei Paul (2000), S. 382-392.

te gedacht sind. Als solche dürfen sie das Publikum unterhalten und vielfältige Aspekte der göttlichen Wahrheit symbolisieren. Wichtiger ist jedoch, dass die Erzählungen die Zuhörer und Leser von der Wahrhaftigkeit der geschilderten Ereignisse und damit von der Gottesfreundschaft der Wunderträger überzeugen. Vor diesem Hintergrund ist es möglicherweise gerade die den Erzählungen fehlende Originalität, die sie für das Publikum als Repräsentation eines Ausschnitts aus der Alltagsrealität – wohlgerneht der Alltagsrealität der Gottesfreunde – glaubwürdig macht. Denn es erscheint nicht abwegig, dass Gott den ihm nahestehenden Freunden vergleichbare Wunderkräfte verleiht. Mehr noch: Mit "klassischen" Wunderarten, die dem Publikum als gängige, ja als gewohnte Formen der Durchbrechung der Gewohnheit Gottes bekannt sind, befindet sich der Erzähler womöglich auf der sicheren Seite. Mit neuen, originelleren Wundertypen, für deren "Möglichkeit" es innerhalb der Wunderberichte der früheren Generationen berühmter Gottesfreunde keine "Belege" gibt, verstieße er womöglich gegen gewachsene Konventionen. Wenngleich im Rahmen der vom allmächtigen Gott gewirkten Wunder ein potentiell unbeschränkter Zuwachs an Erfindung möglich wäre, der gerade kreatives, literarisches Erzählen auszeichnet, wird der Gestaltungsspielraum des Erzählers vermutlich doch durch die Erwartungshaltung des mit Wundererzählungen vertrauten Publikums eingeschränkt.¹⁷⁰

Wenngleich die Berichte Interpretationen der Wunderereignisse als Symbole für den metaphysischen Kern der Gottesfreundschaft zulassen, will unser Autor insgesamt die Vorstellung transportieren, dass es sich um wahrhafte, sinnlich wahrnehmbare Wunderereignisse handelt. Er ist darum bemüht, die Darstellungen als Berichte über historische Ereignisse kenntlich zu machen und glaubwürdig zu beschreiben.¹⁷¹ Das Thema wird entsprechend immer dem chronologischen Ablauf der Ereignisse gemäß entfaltet. Dabei ist der zeitliche Ablauf maßgeblich, den ein mehr oder weniger beteiligter Zeuge wahrnimmt. Zum Teil erscheint dieser Zeuge als namentlich eingeführter Ich-Erzähler, zumeist aber als unbenannter, manchmal sogar nur impliziter Er-Erzähler.

Im Falle des Gazellenwunders Meister Aḥmads übernimmt unser Autor selbst als mitreisender Zeuge die Funktion des Ich-Erzählers. Im Falle des ersten Heilungs-

¹⁷⁰Vaucher (2000), S. 37, benennt als grundlegende Regel, der von ihm untersuchte mittelalterliche christliche Wunderberichte folgen: "[...] la volonté de l'auteur de rendre son héros aussi conforme que possible à un modèle reconnu". Diese Regel kann sicher für unseren Autor, der seinen Orden *verteidigen* will, ebenfalls als zutreffend betrachtet werden.

¹⁷¹Zu den wesentlichen Merkmalen deskriptiver Themenentfaltung im Rahmen von historischen Berichten vgl. Brinker (1992), S. 63-67.

wunders des gegenwärtigen Ordensmeisters Sa'd ad-Dīn liegt eine verschachtelte Erzählstruktur vor. Die Rahmenhandlung bildet das Gespräch unseres Autors als Ich-Erzähler mit Aḥmad al-Aidūnī. In der eigentlichen Wundererzählung tritt dann al-Aidūnī als an der Handlung beteiligter Ich-Erzähler auf. Dabei fällt auf, dass er tatsächlich niemals mehr Wissen preis gibt, als er selbst im jeweiligen Augenblick aus eigener Beobachtung besessen haben kann. So bleibt der Leser mit al-Aidūnī in dessen Zelt zurück, während die Beduinengruppe mit dem kranken Mädchen zum Meister Sa'd ad-Dīn weiterzieht. Was sich im Zelt des Meisters abspielt, bleibt dem Leser wie al-Aidūnī in diesem Augenblick verborgen. Von der Heilung erfahren beide erst, als die Beduinengruppe zurückkehrt.

Nach dem gleichen Prinzip sind auch die anderen Wundererzählungen aufgebaut. Immer scheint der aus der Er-Perspektive berichtende Erzähler neben einer der handelnden Figuren zu stehen und die Ereignisse aus deren Erfahrungsmodus heraus zu schildern. Im Falle des Wunders um den Kalifensohn verfügt der Er-Erzähler während der gesamten Ereigniskette niemals über mehr Wissen als der Kalif. Er zieht mit dem Kalifen zum Ordensstifter, erfährt mit ihm vom Tod des Meisters, bringt mit ihm den Sohn in das Grabgebäude, wartet mit ihm vor der Tür des Grabs und entdeckt mit ihm das Verschwinden des Jungen. Wie der Kalif erfährt auch der Leser erst während der Rückkehr nach Bagdad durch den Augenzeugenbericht des Sohnes, den dieser nun seinerseits als beteiligter Ich-Erzähler weitergibt, von den wunderbaren Ereignissen im Grab. Ähnlich erlebt der Leser auch das Wunder um den von Ġinnen entführten Jungen mit der auf die Heimkehr ihres Sohnes wartenden Mutter und erhält von den Vorgängen in der Ġinnenwelt erst nachträglich durch den Bericht des geretteten Kindes Kenntnis. Im Wunder um den Soldaten und den Dieb wiederum werden die Ereignisse aus der Wissensperspektive des Soldaten geschildert.

Wenngleich es sich also bei diesen Wundern meist um namenlose Er-Erzähler handelt, werden somit doch beteiligte Personen implizit als von den Ereignissen berichtende Zeugen erkennbar. Dabei wird der Eindruck vermittelt, dass diese Personen ursprünglich den Bericht durchaus in Ich-Form gegeben haben, spätere Tradenten dann folgerichtig die Berichte jedoch aus der Perspektive des Er-Erzählers weitergaben. Einhergehend mit dieser Personalisierung der Erzählerspektive wird es auch möglich, die Berichte mit narrativen, das Publikum emotional ansprechenden Elementen auszugestalten. Die Ereignisse können dabei zu einer spannenden Geschichte verknüpft werden, ohne dass der Anspruch,

Wahrhaftes zu schildern, aufgegeben werden muss. Denn indem die Ereignisse aus der Wahrnehmung eines anwesenden oder beteiligten Zeugen heraus geschildert werden, kann ohne Schwierigkeiten auch auf dessen inneres Erleben rekurriert werden. Es versteht sich dabei von selbst, dass der Schwerpunkt des geschilderten inneren Erlebens der Zeugen auf deren Erstaunen angesichts der wunderbaren Handlungsweise des jeweiligen Ordensmeisters liegt. Wo dem Erzähler das eigene Erleben fehlt, weil er als Zeuge nicht anwesend war, wird die Erzählperspektive durch das Mittel des szenischen Dialoges durchbrochen, so dass andere Zeugen Gelegenheit erhalten, ihr eigenes inneres Erleben in der gleichen Weise wie der Erzähler selbst zum Ausdruck zu bringen. Zugleich ist die häufige Verwendung der wörtlichen Rede in unseren Erzählungen in Ergänzung zu den ebenfalls häufig eingestreuten Zustandssätzen geeignet, die von Vergangenheitstempora dominierten Erzählungen abwechslungsreicher zu gestalten und so die affektive Wirkung beim Publikum zu verstärken.

Um die emotionale Beteiligung des Publikums an den wunderbaren Ereignissen zu intensiveren, bedienen die Erzähler sich besonders häufig temporaler Bestimmungen, die das plötzliche und überraschende Umschlagen der Verhältnisse verdeutlichen. Dabei sind diese Bestimmungen oft hervorragend geeignet, das Eingreifen des Meisters mit der erzielten wunderbaren Wirkung, die als unmittelbar folgend dargestellt wird, in Beziehung zu setzen. Zugleich wird das Ausmaß der Wunderkraft des Meisters verdeutlicht. So wurde beispielsweise der Kranke, der den Ordensstifter Sa'd ad-Dīn um Heilung ersuchte, *noch zur selben Stunde* (fī hādīhi l-waqtī wa-s-sā'atī) geheilt. Der Kalifensohn wiederum fand sich *plötzlich, nach nicht mehr als einer Stunde* vom wunderbaren Löwen auf sein Bett geworfen wieder (fa-mā kāna illā s-sā'ata wa-idā anā mulqan 'alā firāšī). Insbesondere auf die adverbiellen Partikeln *idā* und *id* greifen die Erzähler gern zurück, um ihre eigene Überraschung zu vermitteln.¹⁷² So erwachte der im Ordenszentrum übernachtende Soldat *plötzlich* vom wundermächtigen Schrei des verstorbenen Ordensstifters (*id sami'a šarḥatan 'azīmatan*), nachdem der Dieb ebenso *plötzlich* in das Ordenszentrum gelangt war (*wa-idā bi-liṣṣin qad daḥala z-zāwiyata*). Und auch das Wasser im Brunnen stieg *plötzlich*, nachdem der Ordensstifter mit der Hand darauf gedeutet hatte (*wa-idā bi-l-mā'i 'alā*).

Hier und da verwenden die Erzähler affektiv konnotierte Wörter, deren Eindruck zum Teil durch steigernde Adjektive verstärkt wird. Wir haben schon gesehen,

¹⁷²Zu den adverbiellen Partikeln *id*, *idā* und *idā bi-* als Ausdruck der Überraschung vgl. Wright (1962), Bd. 1, S. 283D-284A u. Bd. 2, S. 157D-158A.

dass der Soldat durch einen *gewaltigen Schrei* (*ṣarḥa 'aẓīma*) aus dem Schlaf gerissen wurde. Die Mutter des entführten Jungen erschrak nachvollziehbar angesichts des *langen, großen Ğinnendämons* (*ra'at 'ifrītan min al-ġinni ṭawīlan kabīran*). Die Gefolgsleute des Kalifen wiederum *wunderten sich auf das Äußerste*, als sie das Verschwinden des Kalifensohnes aus dem Grabgebäude bemerkten (*ta'aġġabū min dālīka ġāyatan*). Auch Vergleiche kommen hin und wieder vor. Der vom Ordensstifter geheilte Kranke wurde gesund, *als ob er nichts gehabt hätte* (*ka-an lam yakun bihi šai'un*). Als die vom gegenwärtigen Ordensmeister Sa'd ad-Dīn geheilte Frau sich erhob, zitterte sie *wie ein Palmzweig* (*mitla sa'afatin*). Der durch das Erscheinen des verstorbenen Ordensstifters erschreckte Dieb wiederum wurde starr *wie ein Stück Holz* (*ka-l-ḥašabati*). Ähnlich wird schließlich mit Hilfe von Tautologien die Wirkung der Repräsentation intensiviert. So hat der Ordensstifter Sa'd ad-Dīn den kranken Mann vor dem Ordenszentrum geheilt, obwohl ihm zuvor alle *Weisen und Ärzte* nicht helfen konnten (*'aġazat al-ḥukamā'u wa-l-aṭibbā'u*). Ähnlich dramatisch wird die Krankheit des Beduinenmädchens, *das weder Hand noch Fuß hob* (*lā tarfa'u yadan wa-lā riġlan*) im vom gegenwärtigen Meister Sa'd ad-Dīn vollbrachten Heilungswunder geschildert. Auf wunderbare Weise lösten sich schließlich *die Kette und die Handfessel* von den Händen des Kalifensohns (*wa-qad tasāqata l-qaidu wa-l-ġullu*).

Um die Besonderheit der Ereignisse herauszustellen, bedienen sich die Erzähler mehrfach auch des Mittels der Negation. So berichtet der Ğinnendämon mit Hilfe einer doppelten Negation, die in ein irreales Bedingungsgefüge eingebettet ist, was dem entführten Jungen *ohne* das Eingreifen des Ordensstifters *nicht* geschehen wäre und unterstreicht damit die absolute Notwendigkeit des Meisters für das Wohl des Kindes (*wa-lau-lā š-šaiḥu la-mā ġī'a bihi ilaiki*). Wie wunderbar schließlich die Tatsache ist, dass der Ordensstifter eine riesige Kornschwinde leer essen kann, wird durch das Mittel der Correctio in Verbindung mit Verneinungen deutlich. Es genügt nicht, zu sagen, dass der Meister nichts in der Kornschwinde zurückgelassen hat. Der Erzähler nimmt die Verneinung ein zweites Mal in gesteigerter Form auf: Nichts, nicht einmal ein einziges Körnchen hat der Meister übriggelassen (*fa-aḥada š-šaiḥu fī l-akli ḥattā mā taraka fīhi wa-lā ḥabbata*).

Die rhetorischen Mittel, derer sich die Erzähler bedienen, sind insgesamt einfach und der Form nach nicht sehr vielfältig. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie nicht dennoch die beabsichtigte Wirkung beim Leser erzielen können, zumal die jeweils beschriebenen Ereignisse in ihrer Wunderhaftigkeit schon für sich sprechen und kaum noch einer anderen Verstärkung bedürfen, als der Betonung, dass das

Erzählte sich tatsächlich so zugetragen habe. Letzteres heben die Erzähler durch die vielfache Verwendung der Partikeln *inna*, etwa zu übersetzen mit *Wahrlich!*, und *qad* mit folgendem Verb im Perfekt, etwa zu übersetzen mit *tatsächlich geschah das und das*, hervor.¹⁷³ Vereinzelt greifen die Erzähler auch zum Schwur, um die Wahrhaftigkeit ihres Berichts zu unterstreichen. So staunt der Erzähler über die vom gegenwärtigen Meister Sa'd ad-Dīn geheilte Frau mit den Worten *Bei Gott, sie stand tatsächlich auf!* (*Fa-wa-llāhi! Innahā qāmat!*). Und unser Autor schwört *bei Gott, außer dem es keinen Gott gibt*, dass im Wunder um Meister Aḥmad die Gazelle tatsächlich so nahe an die Menschengruppe herantrat, dass die Sklaven sie mit den Händen zu fassen bekamen (*fa-ḡā'a l-ḡazālu [...] fa-wa-llāhi lladī lā ilāha illā huwa 'alā anna l-'abīda masakū l-ḡazāla*).

Die Angaben zur zeitlichen und räumlichen Einordnung der Wundererzählungen, insbesondere aber die für die Glaubwürdigkeit des Erzählten so wichtigen Angaben zur Identifizierung der Zeugen fallen spärlich aus. Die über den Ordensstifter berichteten Wunder sind nur über die – immerhin aus Sicht der Sa'dīya gesicherten – biographischen Daten Sa'd ad-Dīns zeitlich einzuordnen. Der Ort des Ereignisses wird entweder gar nicht benannt, oder als allgemein in Syrien (*aš-Šām*) beziehungsweise in unmittelbarer Nähe der Grabstätte des Ordensstifters im syrischen Ġibā liegend bezeichnet. Die Zeugen der Ereignisse bleiben namenlos und werden lediglich allgemein bestimmt, beispielsweise als Beduinen, als besorgte Mutter, als ein Junge, ein Mann, ein Dieb, ein Soldat oder der Sohn des Ordensstifters. Im Falle des Wunders um den Kalifensohn mag der kritische Leser sogar unterstellen, dass der vom Wunder profitierende Kalif ganz bewusst nicht namentlich genannt wird. Denn in dem Moment, in dem der Kalif identifiziert würde, könnte der Bericht anhand historischer Quellen womöglich überprüft werden. Zugleich ist kaum vorstellbar, dass die das Wunder tradierenden Ordensmitglieder den Namen eines solch bedeutenden Klienten vergessen haben.

Hinsichtlich der Wunder, die den späteren Ordensmeistern Aḥmad (gest. 963/1556) und Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 und 987/1579) zugeschrieben werden, wird die zeitliche und räumliche Orientierung konkreter. So ereignet sich das Aḥmad zugeschriebene Gazellenwunder in Tiberias. Der Zeitraum wird greifbar durch die Lebensdaten des Helden und die Anwesenheit 'Umar Zain ad-Dīn al-Ḥalabīs (gest. 946/1539-40) und unseres Autors Muḥammad Šams ad-Dīn al-

¹⁷³Zu den beiden Partikeln vgl. Wright (1962), Bd. 1, S. 284D-285A um S. 286B.

Ḥalabī (gest. vermutlich nach 978/1570). Noch konkreter wird das Setting im Falle des ersten Heilungswunders des Meisters Sa'd ad-Dīn. Das Jahr wird explizit als 963h. gegeben. Auch der Zeuge erscheint mit Aḥmad al-Aidūnī (gest. 978/1570-71) namentlich. Durch die Autorität der identifizierten Zeugen wird den Berichten eine größere Glaubwürdigkeit verliehen.¹⁷⁴ Zugleich bleibt festzuhalten, dass der einzige außerhalb der Sa'dīya stehende namentlich genannte Zeuge Aḥmad al-Aidūnī zur Zeit, als unser Autor seine Verteidigungsschrift erstellte, bereits verstorben war.

Tatsächlich scheint in unseren Manuskripten beim Leser eine unkritische Bereitschaft, den Wahrheitsgehalt der Traditionen gar nicht erst in Zweifel zu ziehen, vorausgesetzt zu sein. Nur so ist zu erklären, dass unser Autor weder Zeugen noch Tradenten für die Berichte nennt. Diesbezüglicher Kritik würde er wohl die "gesicherte" *silsila* der Sa'dīya als ununterbrochene Kette zuverlässiger Zeugen und Tradenten entgegen stellen. Schwieriger scheint eine Rechtfertigung der unterschiedlichen Versionen derselben Erzählung, auf die der Leser beim Vergleich unserer vier Texte mehrfach stößt. Diese Unstimmigkeiten müssen zwangsläufig Zweifel an der Authentizität der einzelnen Berichte wecken. Insgesamt entsteht damit der Eindruck, dass die Wundererzählungen letztlich gar nicht als Beweis für die von Gegnern in Zweifel gezogene Wunderkraft der Ordensmeister erhalten, sondern vielmehr einen beim Leser bereits vorhandenen Glauben an die Wunderkraft der Sa'dī-Meister durch konkrete Beispiele bestätigen sollen.

¹⁷⁴Zum Lob, das unser Autor in den historisch-biographischen Quellen von seinen Zeitgenossen erhielt, vgl. S. 33-36 dieser Arbeit. Zur Autorität al-Aidūnīs, der Imam an der Umayyadenmoschee war und unter anderem als Kenner des islamischen Rechts (*fiqh*) und der Koranauslegung (*tafsīr*) galt, vgl. al-Būrīnī (1959-1963), Bd. 1, S. 160; al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 3, S. 126; Güneş (1981), S. 26-27.

Kapitel 6

Rechtsgutachten zugunsten der Ordensmeister der Sa‘dīya

6.1 Prominente Fürsprecher des Ordens

Als letztes Argument zugunsten der Sa‘dīya führt unser Autor im fünften Kapitel seiner Verteidigungsschrift mehrere Rechtsgutachten (*fatāwā*, Sg. *fatwā*) an. Von solchen Gutachten als Argument zugunsten ihrer Praktiken machten die syrischen und ägyptischen Sufis ab dem Ende des 9./15. Jahrhunderts verstärkt Gebrauch. Ziel war es dabei, der Kritik orthodoxer Gelehrter entgegenzutreten, die häufig ebenfalls in Form von Rechtsgutachten vorgebracht wurde.¹ Anders als der Richter (*qāḍī*) vollstreckt der Rechtsgutachter (*muftī*) nicht die allgemeine Rechtsprechung, sondern steht vielmehr Privatpersonen, Richtern oder auch der Regierung in religiösen wie zivilen Fragen als Beratungsinstanz zur Verfügung. Die Stellung der Rechtsgutachter im Allgemeinen ist dabei schwer bestimmbar. Denn wenngleich die osmanischen Herrscher bemüht waren, ein einheitliches System zu schaffen, im Rahmen dessen der von ihnen eingesetzte Istanbuler *Šaiḥ al-Islām* als oberster *muftī* Patente an Gutachter im gesamten Reich vergab, war nicht jeder lokal agierende Gutachter zwangsläufig in offiziell bestätigter Funktion tätig. Grund dafür ist, dass traditionell jeder als integer angesehene Muslim, dessen Kenntnisse im islamischen Recht als überdurchschnittlich gelten, Rechtsgutachten erstellen kann. Voraussetzung ist letztlich, dass Klienten ihn bei strittigen Fragen als beratende Instanz hinzuziehen und anerkennen.² Der Wert einer

¹Vgl. Geoffroy (1995), S. 404-405.

²Vgl. Tyan & Walsh (*EI* ²), Art. *Fatwā*, Bd. 2, S. 866a-867b; Bakhit (1982), S. 132-134.

fatwā hängt entsprechend von der Reputation des bestellten Gutachters ab. Je anerkannter dieser als Gelehrter im Allgemeinen, als Rechtsgelehrter (*faqīh*) im Besonderen und nicht zuletzt als moralische Autorität ist, desto größere Bedeutung wird auch seinen Gutachten beigemessen.

Wie schon in den vorangegangenen Kapiteln ist auch hinsichtlich der Rechtsgutachten im fünften Kapitel festzustellen, dass unsere Texte 1 und 4 im Wortlaut nahezu übereinstimmen. Die Texte 2 und 3 gleichen einander ebenfalls, weichen aber von den Texten 1 und 4 deutlich ab.

Ein erstes Gutachten in Text 1, 55.9-55.20 und Text 4, 23b.16-24a.9 wird einem nicht namentlich benannten Verfasser zugeschrieben. Danach folgt in Text 1, 55.21-57.6 und Text 4, 24a.10-25a.5 ein Gutachten, als dessen Verfasser Muḥammad al-Kafarsūsī benannt wird. Al-Ġazzī lobt Abū 'Abdallāh Muḥammad Šams ad-Dīn al-Kafarsūsī (gest. 932/1525) als berühmten Damaszener *muftī* und stellt ihn als der schafitischen Rechtsschule zugehörigen Rechtsgelehrten (*faqīh*) vor. Al-Kafarsūsī habe das zu Billigende (*al-ma'rūf*) empfohlen und das zu Verwerfende (*al-munkar*) abgelehnt. Er habe Einfluss auf die Machthaber besessen (*nāfidu l-kalimati 'inda l-ḥukkāmī*) und in seinen Rechtsgutachten den Weg der Mahnpredigt (*tarīqatu l-wa'zī*) beschritten.³ Er sei so bekannt gewesen, dass die Leute aus der ländlichen Region bei Problemen nur ihn um Rechtsgutachten gebeten hätten (*ištahara 'inda ahli l-qurā bi-ḥaitu annahum lā yastaftūna ġairahu*).⁴ Al-Kafarsūsī war zudem initiiertes Mitglied des sich auf Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (gest. 264/877) zurückführenden Sufiordens der Biṣṭāmīya.⁵

In Text 1, 57.6-58.15 und Text 4, 25a.5-26a.7 folgt ein Gutachten, als dessen Verfasser unser Autor Šihāb ad-Dīn Aḥmad Abū l-Ḥasan al-Bakrī benennt. Der Name dieses ägyptischen Sufis, der ebenfalls der schafitischen Rechtsschule angehörte, erscheint in den Quellen unterschiedlich angesetzt als 'Alī Abū l-Ḥasan oder auch Muḥammad Abū l-Ḥasan. Gemeint ist aber offenbar immer der 952/1545 verstorbene bedeutende Vertreter der Bakrīya, bei der es sich um einen Zweig des Sufiordens der Šādīliya handelt.⁶ Ein weiteres Gutachten in Text 1, 58.15-59.11

³Zur von Sufis praktizierten Mahnpredigt (*wa'z*) und der sich darin zeigenden Annäherung zwischen Sufis und Gelehrten (*'ulamā'*) in spätmamlukischer und frühosmanischer Zeit vgl. Geoffroy (1995), S. 35 u. S. 156-163.

⁴Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 1, S. 54-55. Zur herausragenden Stellung al-Kafarsūsīs vgl. auch Bakhit (1982), S. 9.

⁵Vgl. Geoffroy (1995), S. 233. Zur *fatwā* al-Kafarsūsīs vgl. auch Geoffroy (1995), S. 420.

⁶Zu Abū l-Ḥasan vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 194-197; dazu auch die Biographie

und Text 4, 26a.7-26b.9 wird als von einem nicht namentlich genannten, aber unter anderem als *unser Patron* gelobten Meister stammend angeführt. Schließlich ist an dieser Stelle ein weiteres Gutachten zu nennen, das unser Autor nicht im fünften Kapitel, sondern bereits zuvor im vierten Kapitel zum Gottesgedenken zitiert. Es findet sich in Text 1, 51.8-55.6 und in Text 4, 21a.6-23a.19. Als Verfasser wird der Aleppiner Meister Ibrāhīm al-'Imādī genannt, der 954/1547-48 gestorben sei. Den wenigen biographischen Angaben unseres Autors zufolge dürfte es sich um den bei al-Ġazzī und aṭ-Ṭabbāḥ erwähnten Ibrāhīm (b. Ḥasan) b. 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad al-Ḥalabī aš-Šāfi'ī al-'Imādī handeln. Der Meister erstellte den Biographen zufolge Rechtsgutachten und gab Unterricht in arabischer Sprache, in Koranrezitation, Koranauslegung und Rechtswissenschaft.⁷

Die Texte 2 und 3 betonen jeweils eingangs des fünften Kapitels, dass im Folgenden Rechtsgutachten von Vertretern der vier islamischen Rechtsschulen dargelegt werden. Es mag auf diesen Anspruch zurückzuführen sein, dass Ibrāhīm al-'Imādī, dessen Gutachten in Text 2, 39a.8-41a.8 und Text 3, 25b.1-27a.1 als erste *fatwā* angeführt wird, als der hanafitischen Rechtsschule zugehörig vorgestellt wird. Der Wortlaut dieses Gutachtens entspricht allerdings dem des in Text 1 und Text 4 dem Aleppiner Meister al-'Imādī zugeordneten. Der war jedoch nicht Hanafit, sondern Schafiit.⁸ Das zweite Gutachten in Text 2, 41a.10-42a.5 und Text 3, 27a.1-27b.6 wird einem malikitischen Gutachter namens Šams ad-Dīn Muḥammad al-Laḳānī zugeordnet, zu dem die Quellen wenig hergeben. Lediglich bei al-Ġazzī erscheint ein Rechtsgelehrter namens Šams ad-Dīn al-Laḳānī, der über seinen 950h. verstorbenen Schüler 'Abd ar-Raḥmān al-Aḡḥūrī zeitlich eingeordnet werden kann.⁹ Inhaltlich entspricht das Gutachten zum Teil wörtlich dem ersten Gutachten in Text 1, dessen Verfasser nicht namentlich genannt wurde. Zum Teil geht das al-Laḳānī zugeschriebene Gutachten aber auch über jenes in Text 1 hinaus. Ein drittes Gutachten in Text 2, 42a.5-44a.5 und Text 3, 27b.6-29a.8 wird wieder dem ägyptischen schafiitischen Meister Abū l-Ḥasan Aḥmad

seines Sohnes Muḥammad b. 'Alī al-Bakrī aš-Šiddīqī (gest. 994/1586) bei al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 3, S. 67-72. Zu Abū l-Ḥasan und der Bakrīya vgl. ferner Winter (1982), S. 222-223; Geoffroy (1995), S. 209. Zum Prestige der Familie al-Bakrī vgl. Winter (1992), S. 142-144. Zu Abū l-Ḥasans Gutachten zugunsten der Sa'dīya vgl. auch Geoffroy (1995), S. 420.

⁷Zur Identifizierung trägt ein Lobgedicht auf al-'Imādī bei, das in Text 1, 55.4-55.6 wie bei al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 79-80 u. aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926), Bd. 5, S. 553-556 zitiert wird.

⁸Allerdings führt al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 35-36 einen Damaszener hanafitischen Rechtsgelehrten namens Ibrāhīm al-'Imādī. Dieser starb jedoch erst 1008/1599-1600.

⁹Vgl. al-Ġazzī (1945-1958), Bd. 2, S. 160-161.

al-Bakrī zugeordnet. Neben Argumenten, die auch in Text 1 al-Bakrī zugeschrieben werden, enthält dieses Gutachten allerdings auch die Aussagen, die Text 1 für al-Kafarsūsī anführt. Ein viertes Gutachten in Text 2, 44a.5-45b.14 und Text 3, 29a.8-30b.5 wird einem 'Alī b. at-Tamīm zugeschrieben. Er soll aus dem Hedschas stammen, in Damaskus gelebt und der hanbalitischen Rechtsschule angehört haben. Zu diesem Gutachter schweigen die Damaszener historisch-biographischen Quellen. Das ihm zugeschriebene Gutachten enthält zahlreiche Aussagen, die Text 1 Abū l-Ḥasan al-Bakrī zuordnet, schließt dann aber mit Argumenten ab, die inhaltlich in engem Zusammenhang mit dem stehen, was in Text 1 dem dort zuletzt angeführten namenlosen vierten Gutachter zugeschrieben wird.

In Text 4, 32b.8-36b.20 (Anhang 2) findet sich ein weiteres Rechtsgutachten, als dessen Verfasser noch einmal Abū l-Ḥasan al-Bakrī (gest. 952/1545-46) identifiziert werden kann.¹⁰ Das gleiche Gutachten ist auch in Text 2, in 45b.15-53b.6 vorhanden, wobei das Gutachten hier in das den *fatāwā* gewidmete fünfte Kapitel eingeordnet ist. Auszugsweise ist das Gutachten al-Bakrīs zudem in Text 3, 31b.4-36a.4 (Anhang 1) enthalten. Text 1 hat dieses Gutachten nicht.

Verwiesen sei schließlich im Zusammenhang der Stellungnahmen der Gelehrten zugunsten der Sa'dīya noch auf das Vorwort, das sich nur auf der Titelseite von Text 1 findet und im Jahr 1160/1747 von Muṣṭafā al-Bakrī (gest. 1162/1749) verfasst wurde. Bei diesem Vorwort, dass zeitlich deutlich nach dem Tode unseres Autors einzuordnen ist, handelt es sich zwar um keine *fatwā*, jedoch lobt al-Bakrī darin den Text unseres Autors und die Sa'dīya im Allgemeinen in den höchsten Tönen, so dass es im weiteren Sinne ebenfalls als eine Art Gutachten zugunsten unseres Ordens betrachtet werden kann.¹¹

6.2 Die Ordenspraxis in den Gutachten

Fast alle Gutachten rechtfertigen die Übungen des Gottesgedenkens und des Hörens von Dichtung, die unser Autor an anderer Stelle als Mittel zur Herbeiführung extatischer Erfahrungen eingeführt hat.¹² Die Argumentation der Gutachter ist dabei der unseres Autors ähnlich. So verweist Abū l-Ḥasan al-Bakrī in

¹⁰Vgl. dazu S. 53-54 dieser Arbeit.

¹¹Zu Muṣṭafā und seinem Vorwort vgl. S. 36-37 dieser Arbeit. Muṣṭafā al-Bakrī ist ein Vertreter des Sufiordens der Ḥalwatīya und nicht mit dem oben genannten Abū l-Ḥasan al-Bakrī zu verwechseln. Abū l-Ḥasan lebte deutlich früher und gehörte dem Orden der Bakrīya an.

¹²Vgl. S. 136-160 dieser Arbeit.

Text 1, 57.19-58.4 darauf, dass schon der Prophet Muḥammad Dichtung gehört, getanzt und dabei sein Gewand verloren habe.¹³ Das Argument erscheint fast gleich in Text 2, 44a.7-44b.4, wird hier aber 'Alī b. at-Tamīm zugeschrieben.¹⁴ Daneben diskutieren die Gutachter, ob der Gottes Gedenkende den Wortlaut der Formel seines Gedenkens verändern dürfe. Sie betonen, dass solche Veränderungen mit der Extase des Gedenkenden zu erklären und deshalb erlaubt seien. So spricht sich Abū l-Ḥasan al-Bakrī in Text 1, 57.9-57.12 für die Erlaubnis des Gottesgedenkens – *wie auch immer es vonstatten geht* – aus:¹⁵

Denn, wenn der Arme (im Rahmen extatischen Erlebens) seines freien Wählens beraubt wird, ist es ihm erlaubt, dass er Gottes des Erhabenen gedenkt, wie er will und wie es ihm gefällt. Denn aus der süßen Anrede (Gottes durch den Gläubigen?)¹⁶ folgt, dass der Tadel (gegen den Gott Anredenden) aufzuheben ist.

Al-'Imādī erläutert in Text 1, 52.12-52.20, dass die Reduzierung der beim Gottesgedenken verwendeten Koranverse zu einem *Āāā*, *hīhīhī* oder *hāhāhā* den führenden Gelehrten zufolge gestattet sei. Erlaubt sei auch, dass der Gottes Gedenkende Wörter zur Formel hinzufügt oder eine Kasusendung verändert.¹⁷

Neben solchen allgemeinen sufischen Fragen besprechen die Gutachter auffällige Merkmale, die sich den Darstellungen zufolge während der Extase speziell an Mitgliedern der Sa'dīya zeigten. Demnach kam es vor, dass der Extatiker – von seiner Erfahrung überwältigt – nicht nur Gott, sondern auch seinen menschlichen Meister anrief. Dass ein solches Verhalten in der innerislamischen Diskussion der Verteidigung bedurfte, überrascht nicht. Bedenken weist al-'Imādī in Text 1, 52.20-52.21 jedoch mit Blick auf die Mittlerfunktion, die der Meister zwischen Gott und dem Novizen übernimmt, zurück:¹⁸

¹³Der Gutachter bezieht sich sicher auf das Ḥadīṭ, das auch unser Autor an anderer Stelle anführt. Vgl. S. 146-148 dieser Arbeit.

¹⁴Text 4, 25b.3-25b.12 wie Text 1; Text 3, 29a.9-29b.4 wie Text 2.

¹⁵Nahezu gleicher Wortlaut in Text 4, 25a.9-25a.14. Leicht gekürzt in Text 2, 43b.4-43b.9 u. Text 3, 28b.9-29a.1.

¹⁶Die Stelle ist nicht klar. Denn unser Autor führt an anderen Stellen einerseits aus, dass der Gläubige beim Gottesgedenken Gott zuflüstert, andererseits, dass den Extatiker Anwendungen von Gott her erreichen. Vgl. S. 156 und S. 139-140 dieser Arbeit.

¹⁷Nahezu gleicher Wortlaut in Text 4, 21b.17-22a.9. Leicht gekürzt in Text 2, 39b.11-40a.8 u. Text 3, 25b.9-26b.5.

¹⁸Nahezu gleicher Wortlaut in Text 4, 22a.9-22a.10. Leicht abweichender Wortlaut aber sinngemäß in Text 2, 40a.9-40a.12 u. Text 3, 26a.5-26a.7.

Wenn er (der extatische Novize) in seinem Gedenken "O mein Meister" sagt oder ihn beim Namen nennt, so ist das gut (ḥasan). Denn er (der Meister) ist das Mittel (wāṣiṭa) zwischen ihm (dem Novizen) und seinem erhabenen Gebieter.

Abū l-Ḥasan al-Bakrī benennt zudem das extatische Fallen (*waq'*) und das Schreien (*ṣarḥ*) als Begleiterscheinungen der Extase der Mitglieder der Sa'dīya.¹⁹ Beide Merkmale betrachtet er als erlaubt. Die Rechtmäßigkeit dieser Praktiken begründet der Gutachter in Text 1, 57.15-57.16 folgendermaßen:²⁰

Und wenn er schreit, und wenn er laut klagt und (seinen Zustand) offenkundig macht, oder wenn er (zu Boden) fällt oder heftig verliebt ist, so ist das absolut nicht verboten, ja nicht einmal mit Widerwillen zu betrachten. Denn das, was auf das (gottgefällige) Gedenken Gottes gegründet ist, ist (unabhängig von der äußeren Form) Gedenken.

Als Beleg dafür, dass es sich beim extatischen Fallen und Schreien nicht um unzulässige Neuerungen handelt, wird ein koranisches Beispiel des Propheten Mose angeführt. Während Text 1 dieses Argument Abū l-Ḥasan al-Bakrī zuschreibt, wird es in Text 2 allerdings auf 'Alī b. at-Tamīm zurückführt. In Text 1, 58.1-58.2 lautet die Aussage:²¹

Was das Schreien betrifft, so schrie (auch) Mose b. 'Imrān und fiel (überwältigt zu Boden), wobei jenes, wie es der edle Koran festhält, aus Ehrfurcht vor der Erscheinung des Wahrhaftigen, er ist erhaben und überragend, geschah.

Gemeint sein dürfte der Koranvers VII, 143, in dem berichtet wird, wie der Prophet Mose einst bewusstlos zu Boden fiel (*wa-ḥarra Mūsā ṣa'iḡan*). Ursache war dem Koran zufolge, dass Mose einen Berg zu Staub zerfallen sah, nachdem Gott sich diesem Berg gezeigt hatte.²² In die gleiche Richtung weist ein Argument zu Gunsten des extatischen Fallens, das 'Alī b. at-Tamīm in Text 2, 45a.6-45b.10 anführt. Der Gutachter ordnet den Propheten unterschiedliche Neigungen

¹⁹Al-Būrīnī zufolge war das extatische Fallen wesentlicher Bestandteil des Initiationsrituals der Sa'dīya. Vgl. S. 26-27 dieser Arbeit. In unserem Text hat sich diese Praxis bisher aber nur andeutungsweise gezeigt. Grundlage der Praxis dürfte die Bekehrungslegende des Ordensstifters sein. Vgl. S. 161-169 dieser Arbeit. Angedeutet wird das Ritual zudem im Bericht über die Gnadenwunder des Ordensmeisters Aḥmad. Vgl. S. 225-235 dieser Arbeit.

²⁰Fast gleicher Wortlaut in Text 2, 43b.12-43b.14; Text 3, 29a.3-29a.4; Text 4, 25a.18-25a.19.

²¹Text 4, 25b.9-25b.10 wie Text 1; Text 3, 29b.2-29b.3 wie Text 2, 44a.14-44b.1.

²²Zur Geschichte vgl. auch Nwyia (1970), S. 86-87.

(*mašārib*, Sg. *mašrab*) zu. Schließlich erläutert er, dass jeder Gottesfreund seiner Veranlagung gemäß der Neigung eines der Propheten nachschlage:²³

So kommt jeder Gottesfreund nach einem der Propheten. Und unser Patron Sa'd ad-Dīn kommt in der Augenblicksverfassung der Extase hinsichtlich des Schreiens und Fallens, der Heftigkeit und der Hitzigkeit des Blutes nach der Neigung unseres Herrn Mose, Heil über ihn. Und der Meister Aḥmad ar-Rifā'ī, möge Gott durch ihn (den Menschen) nützen, entspricht hinsichtlich der Milde und der feinen Erziehung der Neigung unseres Herrn Abraham, Heil über ihn. Und andere als diese beiden (Gottesfreunde) sind wie andere als diese beiden (Propheten). Gott hat Geheimnisse bezüglich jedes frommen Knechtes – und wie erst, wenn er ihn (den Knecht) als einen Freund in seine Gegenwart genommen hat!

Die Vorstellung, dass der Gottesfreund der Neigung (*mašrab*) eines Propheten nachschlage, findet sich auch in Text 1, 59.6-59.10. Der Ordensstifter Sa'd ad-Dīn wird hier allerdings wie Aḥmad ar-Rifā'ī als der Neigung Abrahams folgend dargestellt.²⁴ Diese wird jedoch anders als bei 'Alī b. at-Tamīm beschrieben, nämlich ausgehend von einer Tradition, die sich auf die Koranverse VI, 75-79 bezieht und Abraham als den zum extatischen Fallen neigenden Propheten darstellt:

Wahrlich es ist so, dass einer Überlieferung gemäß Abraham al-Ḥalīl, das Beste vom Segen und Heil Gottes sei mit ihm und unserem Propheten (Muḥammad), als er (wie der Koran berichtet) den Stern sah und sagte: "Das ist mein Gebieter", bewegt seine Zuflucht (zu Gott) nahm, sein Blick (wie der eines Sterbenden) erstarrte und er bewegungslos hingeworfen verharrte. Als er wieder zu sich gekommen war, sah er den Mond ... usw. bis zum Ende des Koranverses.²⁵

²³Nahezu gleicher Wortlaut in Text 3, 30a.2-30b.2. Die Aussage findet sich so nicht in den Texten 1 und 4. Analog zur Argumentation findet sich bei den Sufis häufig die Vorstellung, dass jeder Gottesfreund zur Gemeinde eines bestimmten Propheten gehört, wobei die Gemeinde eines jeden Propheten sich durch bestimmte Wunderkräfte auszeichnet. Vgl. Gramlich (1987), S. 194.

²⁴Nahezu gleicher Wortlaut in Text 4, 26b.6-26b.9. Die Passage fehlt in Text 2 und Text 3. Am Rande sei bemerkt, dass diese Stellen in unseren Manuskripten die einzigen sind, in denen sich möglicherweise eine Verbindung unseres Ordens zu Aḥmad ar-Rifā'ī andeutet. Dazu, dass andere Quellen ihn als eigentlichen Stifter der Sa'dīya sehen, vgl. S. 185-192 dieser Arbeit.

²⁵Die Tradition findet sich nicht in den kanonischen Ḥadīṭ-Sammlungen. Sie bezieht sich auf die Ereignisse im Koran 6,75-79. Dort wird allerdings nicht erwähnt, dass Abraham angesichts

Eine weitere Begleiterscheinung des extatischen Erlebens, die die Gutachter schildern, mutet wunderbar an. Den Darstellungen zufolge sondern die Mitglieder der Sa'dīya während ihrer Extase eine farbige Flüssigkeit ab, die wie roter, gelber oder weißer Schweiß (*'araq*) aus dem Körper austritt. Dabei diskutieren die Gutachter diese Flüssigkeit als ein im Diesseits sinnlich wahrnehmbares Phänomen, das in Text 1, 56.7-56.8 als Zeichen (*išāra*) bezeichnet wird.²⁶ Abū l-Ḥasan al-Bakrī erklärt dazu in Text 4, 36b.12-36b.14 im Rechtsgutachten, das Text 1 nicht anführt, dass dieses Zeichen auf die Aufrichtigkeit der Sa'dīya hinweise (*hiya li-ṣidqi hādhihi t-tā'ifati išāratun*). Er bewertet es als Gnadenwunder (*karāma*), das dem Meister des Extatikers gewährt werde und diesen als Gottesfreund ausweise.²⁷ Vermutlich aufgrund der Vorstellung, dass Gnadenwunder nicht in Verbindung mit Unreinem auftreten, beschäftigt die Gutachter die Frage nach der Reinheit der vom Körper abgesonderten Flüssigkeit. Abū l-Ḥasan al-Bakrī erklärt dazu in Text 2, 43a.3-43a.5, dass die Flüssigkeit nicht als unrein (*naḡis*) zu betrachten sei.²⁸ Diese Aussage Abū l-Ḥasans erscheint in den Texten 1 und 4 nicht. Dafür betont in Text 1, 56.10-56.11 al-Kafarsūsī, dass die Flüssigkeit rein sei.²⁹

Ausgehend von den von unserem Autor an anderer Stelle des Textes genannten Funktionen der Gnadenwunder lässt der Meister der Sa'dīya die farbige Flüssigkeit somit sicher aus den Poren seines extatischen Novizen treten, um diesen oder auch Zuschauer im Glauben zu stärken und auf dem Weg zu Gott voranzubringen. Daneben scheint die Flüssigkeit aber auch auf die Wahrhaftigkeit des Extatikers selbst zu verweisen. Denn sie erinnert auch an das Licht, das einer Tradition der Sa'dīya zufolge aus dem Mund des mit dem Herzen Gottes gedenkenden Ordensstifters Sa'd ad-Dīn zu strahlen pflegte.³⁰ Wenngleich dabei in den Gutachten

des Sterns in Bewegung geriet und bewusstlos wurde, bevor er schließlich den Mond sah. Eine Ausdeutung der Ereignisse im Sinne extatischen Erlebens, nämlich derart, dass Abraham geistig abwesend und nur von Gott erfüllt gewesen sei, findet sich aber im Korankommentar des hanbalitischen Sufis Abū l-'Abbās b. 'Aṭā (gest. zwischen 309/922 und 311/924), der zu den großen Bagdader Sufis gehörte. Zur Person vgl. Gramlich (1995), S. 1-10; zum Kommentar der oben genannten Verse vgl. ebd., S. 151-152.

²⁶So auch Text 4, 24a.18-24b.1. Analoge Darstellungen in Text 2, 39a.4-39a.7; Text 3, 25a.9-25a.11. In der sufischen Literatur wird der Terminus *išāra* oft auf die sufische Symbolik, also gerade das sinnlich nicht Wahrnehmbare bezogen. Vgl. Knysh (*EI* ²), Art. *Ramz*. In *mystical and other esoterical discourse*, Bd. 8, S. 428b-429b.

²⁷Gleicher Wortlaut in Text 2, 53a.5-53a.9; Text 3, 35b.10-36a.2

²⁸Nahezu gleicher Wortlaut in Text 3, 28a.11-28b.1.

²⁹Gleicher Wortlaut in Text 4, 24b.3.

³⁰Vgl. S. 211-213 dieser Arbeit.

nicht ausgeführt wird, welche Bedeutung den verschiedenen Farben der in Weiß, Gelb oder Rot abgesonderten Flüssigkeiten zukommt, ist zu vermuten, dass sich die Farbe abhängig von der vom Extatiker erreichten Gottesnähe ändert.³¹

Alle Gutachten rühmen schließlich den Ordensstifter und seinen Weg. So stimmt der erste namenlose Gutachter in Text 1 ein Loblied auf Sa'd ad-Dīn an, wobei seine Aussagen gekürzt in Text 2 Muḥammad Šams ad-Dīn al-Laḳānī zugeschrieben werden. In Text 1, 55.12-55.17 heißt es:³²

Der Meister Sa'd ad-Dīn ist der Meister des Weges, der Ursprung der Quelle der göttlichen Wahrheit, der beste Teil der Reinen, der Mittelpunkt der Gottesfreunde, der Erbe der Propheten, der (ihren Weg) verwirklicht und abbildet, der Edelste der Erkennenden hinsichtlich seines spirituellen Zustandes und seines Wissens. Seine Bittgebete durchdringen die sieben Himmelsschichten und seine Segenskräfte verteilen sich und füllen die Horizonte. Und wahrlich, wenn ich ihn beschreibe, so steht er (doch immer) über der Beschreibung, die ich von ihm gebe. Und wahrlich, ich spreche über ihn durch das, was ich von ihm erworben habe, wobei mich (fortwährend) der Gedanke beherrscht, dass ich ihm in der Beschreibung, die ich von ihm gebe, nicht gerecht geworden bin.

Deutliche Worte richten die Gutachter an diejenigen, die die gesamte Sa'dīya oder einzelne Praktiken des Ordens ablehnen. So bezichtigen al-'Imādī in Text 1, 52.2-52.5³³ und Abū l-Ḥasan al-Bakrī in Text 1, 57.20-57.21 diejenigen, die das Gottesgedenken oder das Rezitieren von Dichtung – und somit unausgesprochen die Sa'dīya – verwerfen, des Unglaubens (*kufr*). Die Aussage Abū l-Ḥasans wird dabei in Text 2 'Alī b. at-Tamīm zugeschrieben.³⁴ Abū l-Ḥasan fordert in Text 1, 58.12-58.15 die Leugner zur reuevollen Umkehr (*tauba*) zu Gott hin auf. Zuletzt fordert der Gutachter die weltlichen Machthaber auf, die Gegner der Sa'dīya zurechtzuweisen. Auch diese Forderung erscheint in Text 2 als Bestand-

³¹Extatisches Erleben wird zum Teil derart geschildert, dass der Extatiker selbst Lichtphänomene wahrnimmt. Vgl. S. 212-213, Anm. 67 dieser Arbeit. Das Licht wird in einigen Handbüchern als farbig beschrieben, wobei einzelne Farben mit verschiedenen Stufen der Ekstase verbunden sind. As-Simnānī etwa ordnet roten Rauch dem Herzen, gelben Rauch dem Geist (*rūḥ*) und weißes Licht dem Geheimnis (*sirr*) zu. Vgl. Gardet (*EI*²), Art. *Dhikr*, Bd. 2, S. 225b.

³²Text 4, 24a.2-24a.6 wie Text 1; Text 3, 27a.1-27a.8 wie Text 2, 41a.10-41b.5.

³³Fast gleicher Wortlaut in Text 2, 39a.11-39a.14; Text 3, 25b.2-25b.4; Text 4, 21b.6-21b.10.

³⁴Text 4, 25b.5-25b.6 wie Text 1; Text 3, 29a.11 wie Text 2, 44a.10-44a.11.

teil des Gutachtens 'Alī b. at-Tamīm. ³⁵ Ähnlich harsche Töne schlägt in Text 1 al-Kafarsūsī an, wobei dieses Zitat in Text 2 leicht gekürzt und als Aussage Abū l-Ḥasan al-Bakrīs erscheint. In Text 1, 56.11-56.17 heißt es dabei: ³⁶

Dass man sich über die sie (die Sa'dīya) überkommenden Zustände lustig macht und sie (die Sa'dīya) verspottet, ist nicht erlaubt. Derjenige aber, der ihnen (den Sa'dīya) damit (nämlich mit Spott) störend entgegentritt, ist dafür, dass er die sie (die Sa'dīya) überkommenden Zustände verunglimpft, auf das Allerheftigste in der ihnen (nämlich den Vertretern der Sa'dīya zur Genugtuung) angemessenen Weise ³⁷ zurechtzuweisen, nämlich in Form von Schlägen und Gefängnisstrafe, die seinesgleichen davon abschreckt, ihre (der Sa'dīya) Ehre zu verunglimpfen, (dies alles) einhergehend damit, dass er im Ansehen der (frommen) Männer sinkt und deren Herzen sich, verbunden mit dem Wechsel der spirituellen Zustände, gegen ihn wenden. Und zu den erfahrungsmäßig erwiesenen Dingen, die unsere alten Wissenden (nämlich die großen Sufimeister) berichten, gehört, dass der, der sie (nämlich die Sa'dīya) der Lasterhaftigkeit schmährt, nichts Gutes erwirbt, weder im Hinblick auf sich selbst noch im Hinblick auf seine Nachkommenschaft.

Al-'Imādī schließlich fordert in Text 1, 53.19-54.6 die Gläubigen auf, sich vor denen, die die Gnadenwunder leugnen, in Acht zu nehmen: ³⁸

Um sie (nämlich die großen Sufis) und andere, nämlich die Prophetengefährten, möge Gott Wohlgefallen an ihnen haben, zu verwerfen, werden in der heutigen Zeit die Gnadenwunder dahin verdreht, dass

³⁵Text 4, 26a.4-26a.6 wie Text 1; Text 3, 29b.10-30a.2 wie Text 2, 45a.1-45a.6.

³⁶Text 4, 24b.4-24b.11 wie Text 1; Text 3, 27b.7-28a.1 wie Text 2, 42a.8-42b.1.

³⁷Die Texte 2, 3 und 4 setzen hier anders als Text 1: *in der ihm (dem Leugner und seiner Verfehlung) angemessenen Weise*. Text 1, 56.12-56.14: *wa-yu'azzaru man ta'arraḍa lahum bi-dālika qauwīya t-ta'zīri š-šadīdi l-lā'iqi bihim (sic!) minā ḍ-ḍarbi wa-l-ḥabsi r-rādi'i lahu wa-li-amtālihi 'ani l-waq'ati fī a'rāḍihim*. Text 2, 42a.10-42a.12: *wa-yu'azzaru man ta'arraḍa lahum bi-dālika t-ta'zīra š-šadīda l-lā'iqi bihi minā ḍ-ḍarbi wa-l-ḥabsi r-rādi'i lahu*. Text 3, 27b.8-27b.10: *wa-yu'azzaru man ta'arraḍa lahum bi-dālika ta'addiya (sic!) t-ta'zīri š-šadīdi l-lā'iqi bihi minā ḍ-ḍarbi wa-l-ḥabsi r-rādi'i lahu*. Text 4, 24b.5-24b.7: *wa-yu'azzaru man ta'arraḍa lahum bi-dālika bi-'adīyi (sic!) t-ta'zīri š-šadīdi l-lā'iqi bihi minā ...* (weiter wie Text 1).

³⁸Nahezu gleicher Wortlaut in Text 4, 22b.15-23a.5. Deutlich gekürzt in Text 2, 40b.11-41a.1; Text 3, 26b.4-26b.7.

sie (die Leugner) sie (die Gnadenwunder) und das Feststehen ihres Eintretens über den Tod (des Gottesfreundes) hinaus für ausgeschlossen erklären. Und gar oft gibt es viele Leute, die sie (die Gnadenwunder) in ihrer Gänze für ausgeschlossen erklären,³⁹ weil sie die Grundlagen in ihren Glaubensdoktrinen auf den Grundlagen der Mu'tazila und derer, die jenes (nämlich die Möglichkeit der Gnadenwunder) verwerfen, aufbauen, so dass ihre spirituellen Zustände (nämlich die der Sufis und Prophetengeführten) und ihre Gnadenwunder verdreht und zu einer Enttäuschung werden (weil die Berichte ihrer Überzeugungskraft entkleidet werden). Gott bewahre uns davor! Wenn sie über etwas berichten, verdreht es sich in das Gegenteil. Und sie unterscheiden nicht zwischen den übernatürlichen Erscheinungen kurz vor dem Auftreten eines Propheten (al-arhās), der wunderbaren göttlichen Hilfe (ma'ūna), dem Gnadenwunder (karāma), dem Prophetenwunder (mu'ǧiza) und der Zauberei (sihr) und Scharlatanerie (ša'baḍa). Dem (mit der Erfüllung der religiösen Pflicht) Beauftragten (aber) obliegt, dass er an seiner rituellen Reinheit und daran, Almosen zu geben, zu fasten und (Gottes) zu gedenken, festhält. So hütet euch vor ihnen! Hütet euch vor ihnen! Hütet euch vor ihnen!

Schließlich appelliert al-'Imādī in Text 1, 54.6-54.7 an den gläubigen Leser:⁴⁰

Er (der Prophet), Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte: "Befrage dein eigenes Herz um ein Rechtsgutachten, selbst wenn sie (nämlich andere) dir eines erstellen!"

Nach all den "Beweisen", die unser Autor mit seinen Ausführungen zur Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott, zur Gottesfreundschaft und zum Gnadenwunder, mit den Berichten über die Wundergaben der Ordensmeister der Sa'dīya und schließlich mit den verschiedenen Rechtsgutachten vorgelegt hat, ist es zuletzt doch die eigene innere Wahrnehmung, die den Gläubigen leiten soll. Wenn der Mensch seinem Herzen folgt, wird er die Aufrichtigkeit der Sa'dīya und die Unaufrichtigkeit ihrer Leugner erkennen. Der Gläubige *muss* somit zwangsläufig aufgrund der ihm von Gott bestimmten Aufrichtigkeit die Rechtmäßigkeit der Lehre und Praxis der Sa'dīya wahrnehmen und bestätigen.

³⁹Text 1, 53.21 fehlerhaft: *minhum* anstelle von *mana'ahā*! Text 4, 22b.18 korrekt: *mana'ahā*.

⁴⁰Gleicher Wortlaut in Text 4, 23a.5-23a.6. Nicht in Text 2 u. Text 3.

Schluss

Auf den ersten Blick sehen unsere vier Manuskripte zur Verteidigung der Sa'dīya aus wie eine bunte Mischung aus Wunderberichten, Auszügen aus sufischen Handbüchern und Rechtsgutachten. Die einzelnen Bestandteile scheinen dabei wenig miteinander und zum Teil nichts mit der Rechtfertigung der Ordenspraxis der Sa'dīya zu tun haben. Der Leser, der die Verteidigungsschrift auf der Suche nach Informationen zu umstrittenen Praktiken der syrischen Sa'dīya zur Hand nimmt, mag mit zunehmender Ungeduld den Ausführungen unseres Aleppiner Autors Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa'dī al-Ḥalabī (gest. vermutlich nach 978/1570) folgen. Er mag am Ende eines jeden Kapitels erneut enttäuscht feststellen, dass "wieder wenig Konkretes" vorgebracht wurde.

Dennoch hat die Untersuchung der vier Manuskripte gezeigt, dass die ausführliche Behandlung der sufischen Lehre, wenngleich unser Autor sie kaum explizit mit der Tradition der Sa'dīya in Beziehung setzt, in unseren Texten durchaus ihren Grund hat. Die Ausführungen unseres Autors zum Wesen der Gottesfreundschaft, zu den Eigenschaften des Führers auf dem Weg zu Gott, zum Gnadenwunder, zum Musikhören, zum Gottesgedenken und zur extatischen Gotteserfahrung sind für die Verteidigung des Ordens ebenso relevant wie die Anführung der *silsila* des Ordens und die Darstellung der Gnadenwunder verschiedener Ordensmeister. Die dargestellte Hagiologie im Sinne der sufischen Lehre in Verbindung mit den hagiographischen Informationen zum Ordensstifter Sa'd ad-Dīn und zu den Damaszener Ordensmeistern Aḥmad (gest. 963/1556) und Muḥammad Sa'd ad-Dīn (gest. zwischen 985/1577 und 987/1579) trägt nicht weniger zur Verteidigung der Sa'dīya bei als die Rechtsgutachten, die syrische Sufis und Gelehrte im 10./16. Jahrhundert zugunsten des Ordens abgegeben haben.

Denn die sufische Lehre bereitet den Boden dafür, dass der Leser die Bedeutung der Hagiographien des Ordensstifters und der späteren Damaszener Meister überhaupt erfassen kann. Erst durch die Kenntnis der Hagiologie ist der Leser in der Lage, die *silsila* und die Wunderberichte als Belege für die enge Beziehung der

Ordensmeister zu Gott zu deuten. Nur über die Lehre von der Gottesfreundschaft kann der Leser verstehen, dass *silsila* und Gnadenwunder auf ein Wissen der Ordensmeister hinweisen, das nur vom Wissen der Propheten übertroffen wird. Der Leser braucht die Informationen zum Wesen des Gottesfreundes im Allgemeinen, um wahrzunehmen, dass die Meister der Sa'dīya immer im Einklang mit Gottes Willen handeln, und dass daran auch nicht zu rütteln ist, wenn einige ihrer Praktiken zunächst als tadelnswert erscheinen. Erst vor dem Hintergrund dieser Erkenntnisse kann der Leser die Wunderberichte und die *silsila* als Belege für den religiösen Führungsanspruch der Meister der Sa'dīya deuten, der sich in der Konsequenz als ein universeller Führungsanspruch darstellt. Aus der sufischen Lehre heraus erschließt sich, dass die Ablehnung des Ordens und der Ordensmeister mit der Ablehnung des Sufitums als Ganzes verknüpft ist und letztlich auf nichts anderem als dem Unglauben des Leugners beruht. Diese Erkenntnis wiederum ergänzt sich mit den Ausführungen der von unserem Autor zitierten syrischen Rechtsgutachter. Denn diese Gelehrten und Sufis bestätigen nicht nur die Rechtmäßigkeit des Anspruchs der Meister der Sa'dīya. Sie verdammen auch in aller Deutlichkeit die Leugner des Ordens.

Die einzelnen Bestandteile unserer Verteidigungsschrift fügen sich damit sehr wohl zu einem Ganzen zusammen, das als ein Exemplar der formal wie inhaltlich vielfältigen sufischen *manāqib*-Literatur betrachtet werden kann. Hagiographische und hagiologische Elemente ergänzen und überlagern einander und sind im Zusammenwirken geeignet, die Gottesfreundschaft unseres Ordensstifters und die seiner Nachkommen "nachzuweisen". Die Gottesfreundschaft der Meister der Sa'dīya belegt und illustriert dabei zugleich die Richtigkeit der von unserem Autor vorgetragenen Lehre von der Gottesfreundschaft.

Als sufischer Vordenker und origineller Autor präsentiert sich unser Aleppiner Meister Muḥammad Šams ad-Dīn mit seinem Werk allerdings nicht. Als Resultat eigenen spirituellen Erlebens können seine Ausführungen sicher nicht gewertet werden, zitiert er doch vorwiegend andere sufische Autoritäten. Er beruft sich auf die Lehren Abū Ḥaḥṣ 'Umar as-Suhrawardīs (gest. 635/1234) und Abū l-Qāsim al-Qušairīs (gest. 465/1074), führt Auszüge aus dem Werk 'Abdallāh b. As'ad al-Yāfi'īs (gest. 768/1367) an und bezieht sich auf die Lehre des bekannten syrischen Šāḍilī-Meisters 'Alī b. 'Aṭīya 'Alwān (gest. 936/1530). Die Überlegungen dieser Autoren erscheinen dabei oft unverbunden nebeneinander und werden kaum explizit mit den hagiographischen Inhalten verknüpft. Zudem enthalten un-

sere Manuskripte inhaltliche Fehler – die jedoch nicht zwangsläufig dem Autor anzulasten sind. So wurden etwa die Ausführungen al-Qušairīs zum Teil nicht korrekt übernommen. Selbst die *silsila* der Sa’dīya, bei der anzunehmen wäre, dass die Ordensmitglieder sie kennen und Wert auf ihre vollständige Weitergabe legen, erscheint lückenhaft. Dabei spiegelt sich eine Unsicherheit hinsichtlich der *silsila* auch in den Werken zur Damaszener Stadtgeschichte wider, die alle voneinander abweichende Tradentenketten geben.

Diese Unsicherheiten, die dem Werk fehlende Originalität hinsichtlich der sufi-schen Lehre, aber auch die stereotyp erscheinenden Berichte über Gnadenwunder der Ordensmeister wurden und werden aber offenbar nicht als Mangel empfunden. Die Fehler unserer Manuskripte scheinen ihren Besitzern und Lesern nicht aufgefallen zu sein, obwohl das Werk unseres Autors durchaus eine gewisse Verbreitung erfahren hat und bis in die Gegenwart in hohem Ansehen steht. Vor allem das Manuskript, das im Jahre 1312/1894-95 dem Ordenszentrum in al-Qaimariya vom dort ansässigen Ordensmeister Ibrāhīm Afandī (gest. 1343/1924-25) als fromme Stiftung vermacht wurde (Text 1a), ist hier zu nennen. Denn noch heute betrachten die Vertreter der Sa’dīya in al-Qaimariya diesen Text als grundlegend für ihren Weg. Zudem findet sich in diesem Manuskript ein Vorwort, das vermutlich der bekannte Ḥalwatī-Meister Muṣṭafā al-Bakrī im Jahre 1160/1747 für diese Verteidigungsschrift unseres Autors verfasste. Die Schrift, ihr Autor und die Meister der Sa’dīya werden darin in den höchsten Tönen gelobt. Zudem hat eine Fotokopie desselben Textes auf unbekannte Weise den Weg über palästinensische Vertreter des Ordens hin zur Familie as-Sa’dī im Damaszener Stadtviertel al-Qubaibāt genommen (Text 1b). Eine mit dem Damaszener Manuskript nahezu wörtlich übereinstimmende Handschrift befindet sich zudem in der Kairiner “Dār al-Kutub al-Miṣrīya” (Text 4). Zwei weitere Manuskripte, die sich heute in der Berliner Staatsbibliothek befinden, sind inhaltlich dem Damaszener Manuskript so ähnlich, dass davon ausgegangen werden kann, dass sie auf denselben Autor wie das Damaszener und das Kairiner Manuskript zurückgehen. Eine dieser beiden Handschriften wurde im Jahre 1207/1792-93 angefertigt und offenbar auch von den Vertretern des Damaszener Sufiordens der Taḡlibīya geschätzt (Text 3). Die zweite Abschrift stammt aus dem Jahr 1285/1869 (Text 2).

Belegen unsere Manuskripte also, dass es mit den sufischen Einsichten unseres Autors wie der Leser unserer Handschriften nicht weit her war? Eine solche Schlussfolgerung würde einen guten Teil der Damaszener und Aleppiner Sufis und Gelehrten betreffen, die den Quellen zur Damaszener und Aleppiner Stadt-

geschichte zufolge die Meister der Sa'dīya über Jahrhunderte anerkannten. Nahezu alle Ordensmeister erscheinen in den historisch-biographischen Werken als fromme und gottesfürchtige, als wissende und zu Gott hingezogene und nicht zuletzt als einflussreiche Autoritäten. Bei den Biographen wie zahlreichen Vertretern der Damaszener religiösen, wirtschaftlichen und politischen Elite, ja sogar bei den osmanischen Sultanen standen die Meister der Sa'dīya in hohem Ansehen. Darüber hinaus finden auch die von unserem Autor in unseren vier Texten zitierten Rechtsgutachter nur lobende Worte für die Sa'dīya und lassen keinen Zweifel daran, dass sie an die Gottesfreundschaft der Ordensmeister glauben. Vor diesem Hintergrund kann die mangelnde Originalität unseres Autors wohl als Ausdruck dafür gedeutet werden, dass es tatsächlich nicht gefordert war, große sufische Werke mit neuen, auf eigener spiritueller Erfahrung basierenden Lehren zu produzieren, um zur religiösen wie sufischen Elite der Epoche zu gehören.

Daraus allerdings zu schließen, dass wie auch immer geartete spirituelle Erfahrungen grundsätzlich fehlten, erscheint voreilig. Denn es gibt durchaus Hinweise auf ein reges und intensives Beschreiten des sufischen Weges innerhalb unseres Ordens. In den stadtgeschichtlichen Quellen zieht sich die Erwähnung der Übungen zum Gottesgedenken und Musikhören, die die Sa'dīya regelmäßig in der Umayyadenmoschee abhielten, als roter Faden durch die Biographien der Ordensmeister. Al-Būrīnī berichtet vom extatischen "Fallen" der Novizen des Ordens. Auch die Rechtsgutachter erwähnen diese Besonderheit, wobei sie die Überzeugung erkennen lassen, dass diese Verhaltensweise Folge wahrhafter extatischer Zustände der Ordensmitglieder sei. Zudem glauben die Gutachter offenbar fest daran, dass bei einigen Ordensmitgliedern während des extatischen Erlebens eine Art farbiger Schweiß austritt, der als ein Gnadenwunder für die Meister der Sa'dīya und somit als Ausdruck ihrer Gottesfreundschaft zu deuten sei. Der Damaszener Biograph Nağm ad-Dīn al-Ğazzī (gest. 1061/1651) erwähnt daneben die Qualitäten der Ordensmeister als Wunderheiler. Der Darstellung nach erzielten die Meister besondere Erfolge bei der Austreibung böser Ğinne. Unser Autor schließlich beschäftigt sich ausgiebig mit der Lehre von den Gnadenwundern der Gottesfreunde und präsentiert dem Leser vor diesem Hintergrund eine ganze Reihe wunderbarer Ereignisse, die für den Ordensstifter überliefert worden seien. Daneben berichtet er aber auch von Gnadenwundern, die den beiden Damaszener Ordensmeistern seiner eigenen Epoche, Aḥmad und Muḥammad Sa'd ad-Dīn, zugeschrieben würden. Im Falle eines dieser Wunder stellt unser Autor sich sogar selbst als Augenzeuge des Gnadenwunders vor.

Sicher sind solche Berichte nur bedingt geeignet, historische Informationen zu vermitteln. Einerseits mag die Wertschätzung, die unseren Sa'dī-Meistern entgegengebracht wurde, durchaus mit ihrem offenbar schnell erworbenen Reichtum und ihrem hohen sozialen Rang in Zusammenhang stehen. Zudem darf nicht vergessen werden, dass die Biographen und Rechtsgutachter aus dem gleichen Milieu wie unsere Ordensmeister stammen und womöglich mit einer gewissen Routine die Damaszener Sufis als wissende, zu Gott hingezogene Gottesfreunde preisen. Andererseits zeigen die Damaszener Quellen aber auch, dass Reichtum und Prestige der Sa'dīya durchaus auch als Folge der Anerkennung, die die Bevölkerung den Meistern entgegenbrachte, zu betrachten sind. Das Lob, das den Ordensmeistern von Seiten der Rechtsgutachter und Biographen zuteil wird, allein auf die herausragende Stellung der Sa'dīya zurückzuführen, griffe deshalb zu kurz.

Die Bereitschaft der Damaszener Biographen und Rechtsgutachter, nicht nur an die Möglichkeit des Gnadenwunders im Allgemeinen zu glauben, sondern ganz konkret die Meister der Sa'dīya als Wunderträger zu bestätigen, ist deshalb sicher ernst zu nehmen. Dabei ist einerseits nicht davon auszugehen, dass die Autoren jeden Wunderbericht ohne Skepsis angenommen hätten. Die Zweifel, die der strenge Šādīlī-Meister 'Alī b. Maimūn al-Fāsī (gest. 917/1511) zunächst an der Gottesfreundschaft des ersten Damaszener Ordensmeisters Ḥasan (gest. 910/1504 o. 914/1508) gehabt haben soll, sind diesbezüglich deutlich. Zugleich ist nicht anzunehmen, dass die Biographen und Rechtsgutachter allesamt lediglich den Eindruck erwecken wollten, dass sie die Wunderberichte für wahr halten. Vielmehr waren sie wohl fest davon überzeugt, dass die Meister unseres Ordens zu den Gott nahestehenden Freunden gehörten. Zugleich deutet diese Bewertung sicher auch darauf hin, dass die Ordensmeister es tatsächlich vermochten, den Bedürfnissen der Menschen nach spiritueller Führung in hohem Maße gerecht zu werden.

In Ergänzung dazu spiegelt sich auch in den auf unseren Aleppiner Sa'dī-Meister zurückgehenden Manuskripten nicht nur das Bewusstsein einer Auserwähltheit der Ordensmeister durch Gott wider, sondern durchaus auch das Bewusstsein einer aus dieser Auserwähltheit resultierenden Verantwortung für die Gläubigen. Der Gedanke, dass dieses Verantwortungsgefühl problematisch ist, weil es durchaus mit einem universellen Anspruch auf Führerschaft einhergeht und als ganz diesseitiges Streben nach Macht gedeutet werden kann, entspringt dabei sicher nicht nur der Vorstellung des modernen westlichen Lesers. Dass die durchaus weltzugewandte Lebensweise zahlreicher prominenter Vertreter der Sa'dīya durchaus von der Öffentlichkeit bemerkt wurde, zeigt sich auch in den Quellen zur Damas-

zener Stadtgeschichte. Der Einfluss, die Geschäftstüchtigkeit, ein gewisser Hang zum Ruhm und kleine oder größere Skandale spiegeln sich in den Biographien unserer Ordensmeister durchaus wider. Auffällig ist aber, dass solche menschlichen Schwächen offenbar nicht als Widerspruch zur Gottesfreundschaft dieser Meister wahrgenommen wurden. Sie stehen ganz selbstverständlich neben dem Lob für die Fähigkeit der Sa'dī-Meister, die Menschen in ihrem Glauben an Gott zu stärken und Novizen auf dem Weg zu Gott zu führen.

Zudem reflektieren die Quellen sehr wohl, dass den Ordensmeistern gewiss kein rein weltliches Streben unterstellt werden kann. Denn dass sich die persönlichen spirituellen Erfahrungen der Meister der Sa'dīya weder in den Damaszener biographischen Quellen noch in der Darstellung der sufischen Lehre in unseren vier Manuskripten niederschlagen, bedeutet nicht, dass die intensive Auseinandersetzung mit Gott und der eigenen Beziehung zu Gott nicht stattfand und eine wie auch immer geartete Gotteserfahrung fehlte. Die regelmäßig abgehaltenen Sufizirkel mit Gottesgedenken und Musikhören, die Einhaltung des rituellen Pflichtgebets wie die mehrfachen Pilgerreisen nach Mekka und Jerusalem und auch die Auseinandersetzung unseres Autors mit Fragen der sufischen Lehre zeugen davon, dass unsere Ordensmeister sich auch selbst um ein Vorankommen auf ihrem Weg zu Gott bemühten. Wie weit unser Autor und seine Damaszener Sa'dī-Meister dabei zur göttlichen Wahrheit vorgedrungen sind, bleibt freilich verborgen.

Ausgehend von dem hohen Maß an Anerkennung, dass die Meister der Sa'dīya schon im 10./16. Jahrhundert genossen, ist denkbar, dass die Verteidigungsschrift, die unser Aleppiner Autor Muḥammad Šams ad-Dīn vermutlich um 978/1570 verfasste, von deutlich weniger kritischen Lesern rezipiert wurde, als es der Titel vermuten lässt. Sicher kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Ordensmeister, möglicherweise auch nur der Aleppiner Zweig, sich konkreten Angriffen ausgesetzt und deshalb die Notwendigkeit zur Verteidigung ihres Weges sahen. Konkrete Argumente etwaiger Gegner oder die Namen solcher Gegner erscheinen jedoch weder in den Quellen zur Damaszener Stadtgeschichte noch in unseren Manuskripten. Insgesamt enthält unsere Verteidigungsschrift zudem auffällig wenig direkt geäußerte Polemik gegen Leugner des Ordens, was jedoch auch mit der den Ordensmeistern eigenen Nachsicht und Bescheidenheit erklärt werden könnte. Die Aufgabe, scharfe Kritik an den Leugnern der Sa'dīya zu üben, übernehmen vorwiegend die zitierten Rechtsgutachter. Aber auch hier bleiben die angegriffenen Leugner namenlos. Zudem fällt auf, dass die zitierten Rechtsgutachter, soweit sie

sich identifizieren lassen, allesamt schon mindestens 30 Jahre tot waren, als unser Autor seinen Text niederschrieb. Wäre tatsächlich heftige aktuelle Kritik an der Sa'dīya Anlass für unseren Autor gewesen, um 978/1570 seine Verteidigungsschrift zu verfassen, hätte er vermutlich ergänzend zu den älteren *fatāwā* auch neue Gutachten von noch lebenden angesehenen Sufis und Gelehrten eingeholt. Fürsprecher, darauf deuten zumindest die in den Damaszener Quellen erwähnten vielfältigen Beziehungen der Ordensmeister zu Gelehrten und Sufis hin, hätten sich sicher finden lassen.

Unser Autor hat also womöglich für ein Publikum geschrieben, dass es gar nicht mehr von der Gottesfreundschaft der Meister der Sa'dīya und der Rechtmäßigkeit ihres Weges zu überzeugen galt. Der Text kann damit auch als Informationstext für die Anhänger des Ordens gelesen werden, der tatsächlich nicht in erster Linie als Lektüre für die Leugner gedacht war. Der Schwerpunkt mag dabei mehr auf der Betonung der prinzipiellen Möglichkeit der Verknüpfung der Tradition unseres Ordens mit der sufischen Lehre und über diese mit dem Islam liegen. Auf die Einzelheiten muss der Sufi dabei womöglich gar nicht mehr so genau achten. Sind doch Namen und Worte nur Äußerlichkeiten im Vergleich zum inneren Kern der Darstellung, der – wie die Untersuchung gezeigt hat – sich dem aufmerksamen Leser erschließt. Der von der Gottesfreundschaft der Ordensmeister ausgehende Leser wird, wenn ihm die zahlreichen inhaltlichen Fehler in unseren Manuskripten auffallen, deshalb nicht die Gottesfreundschaft der Meister der Sa'dīya in Zweifel ziehen. Vielmehr kann er ohne große Schwierigkeiten anhand anderer sufischer Quellen die Fehler, etwa in der *silsila*, korrigieren – was, wie wir gesehen haben, der moderne Sa'dī Muḥammad al-Ḥusainī aus Ḥoms für das von ihm herausgegebene Bändchen über die Sa'dīya auch tatsächlich getan hat.

Auch dafür, dass unser Autor die von ihm zitierten Auszüge aus den sufischen Lehrbüchern kaum miteinander in Beziehung setzt und so gut wie keine Zusammenhänge zwischen Hagiologie und Hagiographie explizit verdeutlicht, finden sich Erklärungen. Wir haben gesehen, dass unser Autor grundsätzlich sufische Kenntnisse bei seinen Lesern voraussetzt, so dass er aufgrund der Kompetenz seiner Leser nicht alles im Detail erklären muss. Dabei lässt die Art der Darstellung erkennen, dass unser Autor die von ihm angeführten Lehren as-Suhrawardīs wie al-Quṣairīs durchaus er- und bearbeitet hat – nur eben nicht mit dem Ziel, dem Leser eine in sich und nach außen hin geschlossene und umfassende sufische Lehre zu bieten, anhand derer sich der Weg der Sa'dīya im Einzelnen nachvollziehen lässt. Unser Autor hat vielmehr ganz gezielt die Passagen aus den Werken ande-

rer Autoren ausgewählt, die seinem Zweck dienlich erschienen. Er führt genau die Komplexe an, die einerseits zu den bekannten Grundlagen des Sufitums gehören und kaum abzuleugnen sind, und die andererseits geeignet sind, das Zusammenwirken der wunderbaren Bekehrung des Ordensstifters mit seiner *silsila* und seinen Gnadenwundern zu verdeutlichen, und darüber hinaus die Gottesfreundschaft des Ordensstifters mit der der ihm nachfolgenden Meister in Beziehung zu setzen. Die Lehren wurden dabei so bearbeitet, dass sie ganz gezielt auf die Rolle und Bedeutung des Sufimeisters abstellen. Explizite Deutungen der Lehre finden sich dabei vermutlich schon deshalb kaum, weil solche Erläuterungen aus Sicht unseres Autors die in ihrer Vielschichtigkeit auf der göttlichen Wahrheit beruhende und diese göttliche Wahrheit reflektierende sufische Lehre in unnötiger und – angesichts der vielen Lesern fehlenden Erkenntnis der göttlichen Wahrheit – in gefährlicher Weise reduzieren. Logische Brüche, eine vielgestaltige Symbolik und in viele Richtungen offenen Deutungsmöglichkeiten können dabei sicher als grundlegendes Kennzeichen der sufische Literatur im Allgemeinen gelten.

Die detaillierte Darstellung des Weges der Sa'dīya einschließlich der extatischen Praktiken, die nach wie vor von Rechtsgelehrten kritisch beäugt worden sein mögen, ist aus Sicht unseres Autors in seinem Text vermutlich weder notwendig noch angebracht. Die Argumentation des Autors zeigt vielmehr, dass er sich auf genau das beschränkt, was für seine Zwecke notwendig ist. Die Besonderheiten des spirituellen Erlebens der Novizen gehören dazu nicht. Der Anhänger der Sa'dīya kennt diese Praktiken – sofern er auf dem Weg zu Gott vorangeschritten ist – aus eigener Erfahrung. Den Gegner aber gehen die besonderen Praktiken des Ordens nichts an. Er würde sie aufgrund seiner mangelnden Einsicht in die verborgenen Geheimnisse zwischen Gott und seinen Freunden ja doch nicht verstehen. Entsprechend kommt es in diesem Text nicht auf die Besonderheiten der Sa'dīya an. Vielmehr muss es unserem Autor darum gehen, die Gemeinsamkeiten mit der allgemeinen sufischen Lehre herauszuarbeiten und durch diese Übereinstimmung zu zeigen, dass die Grundlagen seines Ordens in nichts von dem abweichen, was auch in den Kreisen der Gelehrten und nach Möglichkeit der Rechtsgelehrten das Gütesiegel *islamisch* verdient.

Literaturverzeichnis

Arabische Handschriften

Text 1: Muḥammad Šams ad-Dīn as-Sa‘dī al-Ḥalabī, *Ar-risāla al-muḥammadīya fī r-radd ‘an as-sāda as-sa‘dīya*. In Privatbesitz.

Text 2: Anonym, *Ar-risāla al-muḥammadīya fī r-radd ‘an as-sāda as-sa‘dīya*. Ms. Staatsbibliothek Berlin, Landsberg 684 (verzeichnet in Ahlwardt (1887-1899), Bd. 3, S. 224, Nr. 3365).

Text 3: Anonym, *Ar-risāla al-muḥammadīya fī ṭarīq as-sāda as-sa‘dīya*. Ms. Staatsbibliothek Berlin, Landsberg 580 (verzeichnet in Ahlwardt (1887-1899), Bd. 2, S. 488, Nr. 2184).

Text 4: Šams ad-Dīn as-Sa‘dī, *Ar-risāla al-muḥammadīya fī r-radd ‘an as-sādāt as-sa‘dīya*. Ms. Dār al-Kutub al-Miṣrīya, *Taṣauwuf* 2376 Film (verzeichnet in Gril (1994), S. 119).

al-Ḥarīrī: Kamāl ad-Dīn al-Ḥarīrī, *Tibyān wasā’il al-ḥaqā’iq fī bayān salāsīl at-ṭarā’iq*. Ms. Fātiḥ, Ibrāhīm Efendi Collection. Istanbul.

az-Zabīdī: Murtaḍā az-Zabīdī, *‘Iqd al-ğauhar fī d-dīkr wa-ṭuruq al-ilbās wa-t-talqīn*. Ms. Dār al-Kutub al-Miṣrīya, *taṣauwuf* 3, 332.

Arabische Druckschriften

al-Baiṭār (1961-1963): ‘Abd ar-Razzāq al-Baiṭār, *Ḥilyat al-bašar fī tāriḥ al-ğarn at-tālīt ‘ašar*. 3 Bde., Damaskus 1380-1383/1961-1963.

al-Budairī (1959): Aḥmad al-Budairī, *Ḥawādīt Dimašq al-yaumīya. 1153-1175 /1741-1762*. Kairo 1959.

- al-Buḥārī (1981):** Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ismā‘īl al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. 8 in 4 Bden., ohne Ort 1401/1981.
- al-Būrīnī (1959-1963):** al-Ḥasan al-Būrīnī, *Tarāğim al-a‘yān min abnā’ az-zamān*. Hrsg. Ṣalāḥ ad-Dīn Munağğid. 2 Bde., Damaskus 1959-1963.
- al-Būšīrī (1955):** Šaraf ad-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Sa‘īd al-Būšīrī, *Dīwān al-Būšīrī*. Hrsg. Muḥammad Saiyid Kīlānī. Kairo 1374/1955.
- al-Ġalālān (2003):** Ġalāl ad-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Maḥallī u. Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālān*. Am Rand enthalten in: *Al-Qur’ān al-karīm bi-r-rasmi l-‘utmānī wa-bi-hāmīšihī Tafsīr al-Ġalālān*. 1. Aufl., Damaskus 1423/2003.
- al-Ġāmī (1986):** Abū l-Barakāt ‘Abd ar-Raḥmān al-Ġāmī, *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-quḍs*. Auszugsweise arab. Übers. des pers. Textes. Kairo 1409/1986.
- al-Ġazzī (o. J.):** Kamāl b. Ḥusain al-Ġazzī, *Kitāb nahr aḍ-ḍaḥab fī tāriḫ Ḥalab*. 3 Bde., Aleppo ohne Jahr.
- al-Ġazzī (1945-1958):** Nağm ad-Dīn al-Ġazzī, *Al-kawākib as-sā’ira bi-a‘yān al-mī’a al-‘āšira*. 3 Bde., Beirut 1945-1958.
- al-Ġazzī (1981-1982):** Nağm ad-Dīn al-Ġazzī, *Luṭf as-samar wa-quṭf at-ṭamar min tarāğim a‘yān at-ṭabaqa al-ūlā min al-qarn al-ḥādī ‘ašar*. 2 Bde., Damaskus 1981-1982.
- al-Ḥusainī (1999):** Muḥammad Ġazī Ḥusain Āgā al-Ḥusainī (Hrsg.), *Aurād al-imām al-‘arīf ar-rabbānī sulālat an-nubūwa at-ṭāhira as-sultān aš-šaiḥ Sa’d ad-Dīn al-Ġibāwī al-Ḥasanī al-Ḥusainī aš-Šaibī al-Makkī al-Ġunānī*. Homs 1999.
- al-Iṣbahānī (1932-1938):** Abū Nu‘aim al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-auliyyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’*. 10 in 5 Bden., 1. Aufl., Kairo 1351-1357/1932-1938.
- Ibn Manzūr (1988):** Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab al-muḥīṭ*. 7 Bde., Beirut 1408/1988.
- al-Mu‘ğam (1989):** Aḥmad Muḥṭār ‘Umar (Hrsg.), *Al-mu‘ğam al-‘arabī al-asāsī*. Ohne Ort 1989.

- al-Muḥibbī (1966):** Muḥammad Amīn b. Faḍl Allāh al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'ašar*. 4 Bde., Beirut 1966.
- al-Munğid (1997a):** *Al-munğid fī l-a'lām*. 22. Aufl. In: *Al-munğid fī l-luğa wa-l-a'lām*. Beirut 1997.
- al-Munğid (1997b):** *Al-munğid fī l-luğa*. 36. Aufl. In: *Al-munğid fī l-luğa wa-l-a'lām*. Beirut 1997.
- al-Murādī (1301h.):** Muḥammad Ḥalīl al-Murādī, *Silk ad-durar fī a'yān al-qarn at-tānī 'ašar*. 4 in 2 Bden., Būlāq 1301h.
- Muslim (2000):** Muslim b. al-Ḥağğāğ, *Ṣaḥīḥ Muslim*. 2 Bde., Vaduz 1421/2000.
- an-Nabhānī (1962):** Yūsuf b. Ismā'īl an-Nabhānī, *Ġāmi' karāmāt al-auliya'*. 2 Bde., Beirut 1962.
- an-Nu'aimī (1948-1951):** 'Abd al-Qādir b. Muḥammad an-Nu'aimī ad-Dimašqī, *Ad-dāris fī tāriḥ al-madāris*. 2 Bde., Damaskus 1367-1370/1948-1951.
- al-Qušairī (1998):** Abū l-Qāsim al-Qušairī, *Ar-risāla al-qušairīya fī 'ilm at-taṣauwuf*. Beirut 1419/1998.
- ar-Rāzī (1985):** Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī. Al-mašhūr bi-t-Tafsīr al-kabīr wa-mafātīḥ al-ğāib*. 32 in 16 Bden., Beirut 1405/1985.
- aṣ-Ṣaiyādī (2002):** Muḥammad Abū l-Hudā aṣ-Ṣaiyādī, *Aṭ-ṭarīqa ar-rifā'iya*. Beirut 1423/2002.
- as-Sarrāğ (1963):** Abū Naṣr 'Abdallāh b. 'Alī as-Sarrāğ aṭ-Ṭūsī, *Kitāb al-luma' fī t-taṣauwuf*. Hrsg. Reynold Alleyne Nicholson. Reprint der Ausg. von 1914, London 1963.
- aš-Šaṭṭī (1947):** Muḥammad Ġamīl aš-Šaṭṭī, *Rauḍ al-bašar fī a'yān Dimašq fī l-qarn at-tālīt 'ašar*. Damaskus 1366/1947.
- as-Subkī (1323h.):** Tāğ ad-Dīn as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi'iya al-kubrā*. 6 Bde., 1. Aufl., Kairo 1323h.
- as-Suhrawardī (1983):** Šihāb ad-Dīn Abū 'Abdallāh 'Umar b. Muḥammad as-Suhrawardī, *Kitāb 'awāriḥ al-ma'arīf*. 2. Aufl., Beirut 1403/1983.

- as-Sulamī (1986):** Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya*. 2. Aufl., Aleppo 1406/1986.
- aṭ-Ṭabarī (1954-1969):** Abū Ġa‘far Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī. Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān*. 16 Bde., Kairo 1954-1969.
- aṭ-Ṭabbāḥ (1923-1926):** Muḥammad Rāḡib aṭ-Ṭabbāḥ, *I‘lām an-nubalā’ bi-tārīḥ Ḥalab aṣ-ṣaḥbā’*. 7 Bde., 1. Aufl., Aleppo 1342-1345/1923-1926.
- at-Tādīlī (1997):** Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Yaḥyā at-Tādīlī, *At-taṣawwuf ilā riḡāl at-taṣawwuf*. 2. Aufl., Rabat 1997.
- at-Tirmidī (1965):** al-Ḥakīm at-Tirmidī, *Kitāb ḥatm al-auliya’*. Beirut 1965.
- at-Tirmidī (1992):** al-Ḥakīm at-Tirmidī, *Kitāb sīrat al-auliya’*. In: Bernd Radtke (Hrsg.), *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid. Erster Teil. Die Arabischen Texte*. Beirut 1992.
- al-Yāfi‘ī (1883):** ‘Abdallāh b. As‘ad al-Yāfi‘ī, *Rauḍ ar-rayāḥīn fī ḥikāyāt aṣ-ṣāliḥīn*. Kairo 1301/1883.
- az-Ziriklī (1954-1959):** Ḥair ad-Dīn az-Ziriklī, *Al-a‘lām. Qāmūs tarāḡim li-aṣḥar ar-riḡāl wa-n-nisā’ min al-‘arab wa-l-musta‘ribīn wa-l-mustašriqīn*. 10 Bde., 3. Aufl., Kairo 1373-1378/1954-1959.

Sekundärliteratur

- Abū-Manneh (1979):** B. Abū-Manneh, *Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi*. In: *Middle Eastern Studies*, Bd. 15 (1979), S. 131-153.
- Ahlwardt (1887-1899):** Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*. 10 Bde., Berlin 1887-1899.
- Aigle (2000):** Denise Aigle (Hrsg.), *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*. Turnhout 2000.
- Anawati & Gardet (1961):** G.-C. Anawati & Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances - expériences et techniques*. Paris 1961.

- Arberry (1950):** A. J. Arberry, *Sufism. An account of the mystics of islam*. London 1950.
- Arberry (1952:)** A. J. Arberry, *The mystical poems of Ibn al-Fārīd*. London 1952.
- Arberry (1965):** A. J. Arberry, *Arabic Poetry. A primer for students*. Cambridge 1965.
- Arberry (1966):** A. J. Arberry, *Muslim saints and mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' ("Memorial of the saints") by Farid al-Din Attar*. Engl. Übers., London 1966.
- Arberry (1966b):** A. J. Arberry, *The doctrine of the Ṣūfīs. (Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf)*. Engl. Übers., Lahore 1966.
- Auzépy (2000):** Marie-France Auzépy, *Miracle et économie a Byzance (VIe-IXe siècles)*. In: Aigle (2000), S. 331-351.
- Bakhit (1982):** Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman province of Damascus in the sixteenth century*. Beirut 1982.
- Baldick (1992):** Julian Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*. New York, London 1992.
- Bausinger (1995):** Hermann Bausinger, *Märchen. Mündliche und literarische Tradition*. In: Brackert & Stückrath (1995), S. 173-177.
- Berger (1998):** Lutz Berger, *Geschieden von allem außer Gott. Sufik und Welt bei Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamī (936-1021)*. Hildesheim 1998.
- Böwering (1980):** Gerhard Böwering, *The mystical vision of existence in classical Islam. The Qur'ānic hermeneutics of the ṣūfī Sahl at-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin, New York 1980.
- Böwering (1999):** Gerhard Böwering, *Early sufism between persecution and heresy*. In de Jong & Radtke (1999), S. 45-67.
- Bouman (1977):** Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*. Darmstadt 1977.

- Brackert & Stückrath (1995):** Helmut Brackert & Jörn Stückrath (Hrsgg.), *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg 1995.
- Brinker (1992):** Klaus Brinker, *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*. 3. durchges. und erw. Aufl., Berlin 1992.
- Brockelmann (1997):** C. Brockelmann, *Arabische Grammatik*. 25. Aufl., Leipzig u. a. 1997.
- Bürgel (1991):** Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. München 1991.
- Chabbi (1978):** Jaqueline Chabbi, *Fuḍayl b. ‘Iyāḍ. Un précurseur du Hanbalisme (187/803)*. In: *Bulletin d’Etudes orientales*, Bd. 30 (1978), S. 331-345.
- Chelhod (1955):** Joseph Chelhod, *La baraka chez les Arabes*. In: *Revue de l’Histoire des Religions*, Bd. 148 (1955), Nr. 1, S. 68-88.
- Chelhod (1964):** Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris 1964.
- Chih (2000):** Rachida Chih, *Les débuts d’une ṭarīqa. Formation et essor de la Ḥalwatiyya égyptienne au XVIIIe siècle d’après l’hagiographie de son fondateur, Muḥammad ibn Sālīm al-Ḥifnī (m. 1181-1767)*. In: Chih & Gril (2000), S. 137-149.
- Chih & Gril (2000):** Rachida Chih & Denis Gril (Hrsgg.), *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*. Kairo 2000.
- Chodkiewicz (2000):** Michel Chodkiewicz, *La “Somme des miracles des saints” de Yūsuf Nabḥānī*. In: Aigle (2000), S. 607-622.
- Danner (1973):** Victor Danner, *Ibn ‘Aṭā’illāh’s ṣūfīaphorisms (Kitāb al-ḥikam)*. Translated with introduction and notes. Leiden 1973.
- Depont & Coppolani (1987):** O. Depont & X. Coppolani, *Les Confréries Religieuses Musulmanes*. Hauptband und Karte. Reprint der Ausg. von 1897, Paris 1987.
- Dozy (1845):** R. P. A. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*. Amsterdam 1845.

- Doutté (1909):** Edmont Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*. Alger 1909.
- Duden (1994):** Wissenschaftlicher Rat der Duden Redaktion (Hrsg.), *Duden. Das große Fremdwörterbuch. Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich 1994.
- During (1996):** Jean During, *Musique et rites: Le samāʿ*. In: Popovic & Veinstein (1996), S. 157-172.
- EI²:** The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden, London 1960ff.
- van Ess (1999):** Josef van Ess, *Sufism and its opponents. Reflections on topoi, tribulations, and transformations*. In: de Jong & Radtke (1999), S. 22-44.
- Frank (1992):** Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System. Al-Ghazālī & Avicenna*. Heidelberg 1992.
- Franke (2000):** Patrick Franke, *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Beirut 2000.
- Freytag (1830-1837):** Georg Wilhelm Freytag, *Lexicon arabico-latinum*. 4 Bde., Halle 1830-1837.
- Garcin (1996):** Jean-Claude Garcin, *Assises matérielles et rôle économique des ordres soufis. L'époque prémoderne*. In: Popovic & Veinstein (1996), S. 212-223.
- GAL:** Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. 5 Bde., Leiden 1937-1949.
- GAS:** Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 12 Bde., Leiden 1967-2000.
- Gaube (2000):** Heinz Gaube, *Der islamische Grabbau und das Mausoleum des Salah ad-Din in Damaskus*. In: Mamoun Fansa, Heinz Gaube, Jens Windelberg (Hrsgg.), *Damaskus - Aleppo. 5000 Jahre Stadtentwicklung in Syrien*. Oldenburg 2000, S. 246-249.
- Geertz (1988):** Clifford Geertz, *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt a. M. 1988.

- Geoffroy (1995):** Eric Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie. Sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damaskus 1995.
- Goeffroy (1996):** Eric Geoffroy, *La "seconde vague": fin XIIIe siècle - XVe siècle*. In: Popovic & Veinstein (1996), S. 55-67.
- Goeffroy (2000):** Eric Geoffroy, *Attitudes contrastées des mystiques musulmans face au miracle*. In: Aigle (2000), S. 301-316.
- Goguyer (1888):** A. Goguyer, *Manuel pour l'étude des grammairiens arabes. La 'alfiyyah d'Ibnu-Malik*. Beirut 1888.
- Gonnella (1995):** Julia Gonnella, *Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel Aleppo (Syrien)*. Berlin 1995.
- Gramlich (1965-1981):** Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliationen*. Wiesbaden 1965. *Zweiter Teil: Glaube und Lehre*. Wiesbaden 1976. *Dritter Teil: Brauchtum und Riten*. Wiesbaden 1981.
- Gramlich (1978):** Richard Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardī ('Awārif al-ma'ārif)*. Übersetzt und eingeleitet. Wiesbaden 1978.
- Gramlich (1979):** Richard Gramlich, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Kommentar zu Sure 18,9-12*. In: *Asiatische Studien*, Bd. XXXIII, 2 (1979), S. 99-152.
- Gramlich (1984):** Richard Gramlich, *Muḥammad al-Ġazzālī's Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Wiesbaden 1984.
- Gramlich (1987):** Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden 1987.
- Gramlich (1989):** Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Quṣairīs über das Sufitum*. Wiesbaden 1989.
- Gramlich (1990):** Richard Gramlich *Schlaglichter über das Sufitum. Abū Naṣr as-Sarrāġ's Kitāb al-luma'*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Stuttgart 1990.

- Gramlich (1992-1995):** Richard Gramlich, *Die Nahrung der Herzen. Abū Ṭālib al-Makkīs Qūt al-qulūb*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. 4 Bde., Stuttgart 1992-1995.
- Gramlich (1995):** Richard Gramlich, *Abu l-‘Abbās b. ‘Aṭā’. Sufi und Koranausleger*. Stuttgart 1995.
- Gramlich (1995-1996):** Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*. Teil 1: *Scheiche des Westens*. Wiesbaden 1995. Teil 2: *Scheiche des Ostens*. Wiesbaden 1996.
- Gramlich (1998):** Richard Gramlich, *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Wiesbaden 1998.
- Gril (1994):** Denis Gril, *Sources manuscrites de l’histoire du soufisme à Dār al-kutub. Un premier bilan*. In: *Annales Islamologiques*, Bd. 28 (1994), S. 97-185.
- Gril (1996):** Denis Gril, *La Voie*. In: Popovic & Veinstein (1996), S. 87-103.
- Gril (1996a):** Denis Gril, *Le saint fondateur*. In: Popovic & Veinstein (1996), S. 104-138.
- Gril (1996b):** Denis Gril, *Doctrine et croyances*. In: Popovic & Veinstein (1996), S. 121-138.
- Gril (2000):** Denis Gril, *Les fondements scriptuaires du miracle en Islam*. In: Aigle (2000), S. 237-249.
- Güneş (1981):** Ahmet Halil Güneş, *Das Kitāb ar-rauḍ al-‘āṭir des Ibn Aiyūb. Damaszener Biographien des 10./16. Jahrhunderts*. Beschreibung und Edition. Berlin 1981.
- Haarmann (1987):** Ulrich Haarmann (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*. München 1987.
- Haarmann (1987a):** Ulrich Haarmann, *Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250-1517*. In: Haarmann (1987), S. 217-263.
- Hammer-Purgstall (1852):** Josef Frh. von Hammer-Purgstall, *Die Geisterlehre der Moslimen. Vorgelegt in der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse vom 7. Jänner 1852*. In: Schimmel (1974), S. 139-203.

- Hartmann (1914):** Richard Hartmann, *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣūfî-tums*. Mit Übersetzungs-Beilage und Indices. Berlin 1914.
- Hartmann (1994):** Angelika Hartmann, *Kosmogonie und Seelenlehre bei ‘Umar as-Suhrawardî (st. 632/1234)*. In: Dieter Bellmann (Hrsg.), *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel. Akten des III. Arabistischen Kolloquiums. Leipzig, 21.-22. November 1991*. Stuttgart 1994, S. 135-156.
- Hartmann (1998):** Angelika Hartmann, *Zum Begriff “Geheimnis” (sirr) in der islamischen Mystik. Ein Versuch*. In: Albert Spitznagel (Hrsg.), *Geheimnis und Geheimhaltung. Erscheinungsformen, Funktionen, Konsequenzen*. Göttingen u.a. 1998, S. 67-96.
- Hentschel (1997):** Kornelius Hentschel, *Geister, Magier und Muslime. Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam*. München 1997.
- Homerin (1993):** Th. Emil Homerin, *‘Umar Ibn al-Fārid, a saint of Mamluk and Ottoman Egypt*. In: Grace Martin Smith (Hrsg.), *Manifestations of sainthood in Islam*. Istanbul 1993, S. 85-94.
- Homerin (1999):** Th. Emil Homerin, *Sufis and their detractors in Mamluk Egypt. A survey of protagonists and institutional settings*. In: de Jong & Radtke (1999), S. 225-247.
- Jamous (1981):** Raymond Jamous, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge u.a. 1981.
- de Jong (1978):** Frederick de Jong, *Ṭuruq and ṭuruq-linked institutions in nineteenth century Egypt. A historical study in organizational dimensions of islamic mysticism*. Leiden 1978.
- de Jong (1983):** Frederick de Jong, *The Sufi Orders in nineteenth and twentieth-century Palestine. A preliminary survey concerning their identity, organizational characteristics and continuity*. In: de Jong (o.J.), S. 99-122. (Zuerst veröffentlicht in: *Studia Islamica*, Bd. 58 (1983), S. 149-181.)
- de Jong (1986):** Frederick de Jong, *Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe*. In: Popovic & Veinstein (1986), S. 205-243.

- de Jong (1987):** Frederick de Jong, *Muṣṭafā Kamāl ad-Dīn al-Bakrī (1688-1749). Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?*. In: de Jong (o. J.), S. 235-246. (Zuerst veröffentlicht in: N. Levtzion, *Eighteenth-Century Renewal and Reform Movements in Islam*. Syracuse, New York 1987, S. 117-132.)
- de Jong (o. J.):** Frederick de Jong, *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East. Collected Studies*. Istanbul ohne Jahr.
- de Jong & Radtke (1999):** Frederick de Jong & Bernd Radtke (Hrsgg.), *Islamic mysticism contested. Thirteen centuries of controversies and polemics*. Leiden, Boston, Köln 1999.
- Karamustafa (1994):** Ahmet T. Karamustafa, *God's unruly friends. Dervish groups in the islamic later middle ages 1200-1550*. Salt Lake City 1994.
- Kissling (1953):** Hans Joachim Kissling, *Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 103 / N.F. Bd. 28 (1953), S. 233-289.
- Kissling (1957):** Hans Joachim Kissling, *Die Wunder der Derwische*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd. 107 / N.F. 32 (1957), S. 348-361.
- Knysh (2000):** Alexander Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*. Leiden, Boston, Köln 2000.
- Kriss & Kriss-Heinrich (1960):** Rudolf Kriss & Hubert Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam. Band 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*. Wiesbaden 1960. *Band 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*. Wiesbaden 1962.
- Lane (1955-1956):** Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon in eight parts*. 8 Bde., Reprint d. Ausg. London 1863-1893, New York 1955-1956.
- Lane (1986):** Edward William Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians: Written in Egypt during the years 1833-1835*. Reprint, London 1986.
- Laoust (1952):** Henri Laoust, *Les gouverneurs de Damas sous les mamlouks et les premiers ottomans (658-1156/1260-1744). Traduction des annales d'Ibn Ṭūlūn et d'Ibn Ġum'a*. Damaskus 1952.

- Lifchez (1992):** Raymond Lifchez (Hrsg.), *The dervish lodge. Architecture, art, and sufism in Ottoman Turkey*. Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992.
- Littmann (1950):** Enno Littmann, *Aḥmed il-Bedawī. Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen. Aufgezeichnet, herausgegeben und übersetzt*. In: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse*. Jahrgang 1950, S. 51-123 (Heft 3).
- Luizard (1996):** Pierre-Jean Luizard, *Le Moyen-Orient arabe*. In: Popovic & Veinstein (1996), S. 343-371.
- MacDonald (1901-1902):** Duncan B. MacDonald, *Emotional Religion in Islām as affected by Music and Singing. Being a translation of a book of the Iḥyā' 'ulūm ad-Dīn of al-Ghazzālī with analysis, annotation and appendices*. In: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901), S. 195-252; (1901), S. 705-748; (1902), S. 1-28.
- Marino (1997):** Brigitte Marino, *Le Faubourg du Mīdān à Damas à l'Epoque Ottomane*. Damaskus 1997.
- Massignon (1954):** Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Nouvelle Edition revue et considérablement augmentée. Paris 1954.
- Mayeur-Jaouen (2000):** Catherine Mayeur-Jaouen, *Le cheikh scrupuleux et l'émir généreux à travers les Aḥlāq matbūliyya de Ša'rānī*. In: Chih & Gril (2000), S. 83-115.
- Mayeur-Jaouen (2000a):** Catherine Mayeur-Jaouen, *Miracles des saints musulmans et règne animal*. In Aigle (2000), S. 577-606.
- McGregor (2000):** Richard J. A. McGregor, *The concept of sainthood according to Ibn Bāḥilā a Šādilī shaikh of the 8th/14th century*. In: Chih & Gril (2000), S. 33-49.
- Meier (1957):** Fritz Meier, *Die Fawā'ih al-ḡamāl wa-fawātiḥ al-ḡalāl des Naḡm ad-Dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.* Wiesbaden 1957.
- Meier (1963):** Fritz Meier, *Quṣayrī's tartīb as-sulūk*. In: *Oriens*, Vol. 16 (1963), S. 1-39.

- Meier (1976):** Fritz Meier, *Der mystische Weg*. In: Bernard Lewis (Hrsg.), *Welt des Islam. Geschichte und Kultur im Zeichen des Propheten*. Braunschweig 1976.
- Meri (2002):** Josef W. Meri, *The cult of saints among muslims and jews in medieval Syria*. Oxford 2002.
- Mojaddedi (2001):** Jawid A. Mojaddedi, *The biographical tradition in Sufism. The ṭabaqāt genre from al-Sulamī to Jāmī*. Richmond 2001.
- Mortazavi (1988):** Djamshid Mortazavi, *Hujwirī. Somme spirituelle. Kashf al-Mahjūb li-Arbāb al-Qulūb*. Traduit du persan, présenté et annoté. Paris 1988.
- Nagel (1983):** Tilman Nagel, *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*. Frankfurt a.M., Wien, München 1983.
- Nagel (1988):** Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*. München 1988.
- Nagel (2002):** Tilman Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams*. Göttingen 2002.
- Nicholson (1911):** Reynold Alleyne Nicholson, *Ibrāhīm b. Adham*. In: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*. Separat-Abdruck aus Band XXVI., Strassburg 1911, S. 215-220.
- Nicholson (1921):** Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in islamic mysticism*. Cambridge 1921.
- Nicholson (1976):** Reynold Alleyne Nicholson, *The Kashf al-mahjūb. The oldest Persian treatise on Sufism by 'Alī b. 'Uthmān al-Jullābī al-Hugwīrī. Translated from the Text of the Lahore edition, compared with mss. in the India Office and British Museum*. First published 1911. New edition 1936. Reprint, London 1976.
- Noth (1987):** Albrecht Noth, *I. Früher Islam*. In: Haarmann (1987), S. 11-100.
- Nowak (1969):** Ursula Nowak, *Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens*. Freiburg im Breisgau 1969.

- Nwyia (1970):** Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beirut 1970.
- Padwick (1961):** Constance Padwick, *Muslim devotions. A study of prayer-manuals in common use*. London 1961.
- Paret (1958):** Rudi Paret, *Symbolik des Islam*. Stuttgart 1958.
- Paret (1993):** Rudi Paret, *Der Koran. Übersetzung*. 6. Aufl., Stuttgart u.a. 1993.
- Paret (1993a):** Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. 5. Aufl., Stuttgart u.a. 1993.
- Paul (2000):** Jürgen Paul, *Faire naufrage*. In: Aigle (2000), S. 375-395.
- Popovic (1996):** Alexandre Popovic, *La Rifâ'iyya*. In: Popovic & Veinstein (1996), S. 492-496.
- Popovic & Veinstein (1986):** Alexandre Popovic & Gilles Veinstein (Hrsgg.), *Les ordres mystiques dans l'islam: Cheminement et situation actuelle*. Paris 1986.
- Popovic & Veinstein (1996):** Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (Hrsgg.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*. Paris 1996.
- Radtke (1980):** Bernd Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmidī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*. Freiburg 1980.
- Radtke (1996):** Bernd Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*. Zweiter Teil: Übersetzung und Kommentar. Beirut 1996.
- Radtke & O'Kane (1996):** Bernd Radtke & John O'Kane, *The concept of sainthood in early islamic mysticism. Two works by al-Ḥakīm al-Tirmidī*. Surrey 1996.
- Reinert (1968):** Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin 1968.

- Ritter (1978):** Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddin ‘Aṭṭār*. Nachdruck mit Zusätzen und Verbesserungen. Leiden 1978.
- Schatkowski Schilcher (1985):** Linda Schatkowski Schilcher, *Families in politics. Damascene factions and estates of the 18th and 19th centuries*. Stuttgart 1985.
- Schimmel (1974):** Annemarie Schimmel (Hrsg.), *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams von Josef Hammer-Purgstall, mit Einleitung und Anmerkungen*. In: *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte*. Wien. Bd. 293 (1974), 4. Abhandlung.
- Schimmel (1989):** Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. 2. verb. Aufl., München 1989.
- Schimmel (1995):** Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. 3. Aufl., München 1995.
- Schöllner (2001):** Marco Schöllner, *His masters voice. Gespräche mit Dschinnen im heutigen Ägypten*. In: *Die Welt des Islams. International Journal for the Study of Modern Islam*. Vol. 41 (2001), S. 42-71.
- Schüle & Stückrath (1995):** Frieder Schüle & Jörn Stückrath, *Erzählen*. In: Brackert & Stückrath (1995), S. 54-71.
- Seif (1930):** Theodor Seif, *Eine arabische Urkunde der Sa‘diyye*. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 37 (1930), S. 22-47.
- Smith (1938):** Margaret Smith (Übers.), *Al-Risālat al-laduniyya. By Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (450/1059-505/1111)*. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1938), S. 177-200 u. S. 353-374.
- Spies (1976):** Otto Spies, *Arabisch-islamische Erzählstoffe*. In: Ranke, Kurt (Hrsg.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlin 1976, Bd. 1, S. 686-718.
- Staffa (1974):** Susan Jane Staffa, *The Culture of Medieval Cairo as Reflected in Folk Literature*. In: *Middle Eastern Studies*, Bd. 10 (1974), S. 333-347.

- Stückrath (1995):** Jörn Stückrath, *Figur und Handlung*. In: Brackert & Stückrath (1995), S. 40-54.
- Syrien (Karte):** Syrien. Hergestellt im Auftrag Generalstab des Heeres. Sonderausg. XII (1940). Deutschland. Blatt 20 (Beirut).
- Taylor (1999):** Christopher S. Taylor, *In the vicinity of the righteous. Ziyāra and the veneration of muslim saints in late medieval Egypt*. Leiden, Boston, Köln 1999.
- Trimingham (1971):** J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. Oxford 1971.
- Vauchez (2000):** André Vauchez, *Le miracle dans la chrétienté occidentale au Moyen Age entre vie sociale et expérience religieuse*. In Aigle (2000), S. 37-50.
- Veinstein & Clayer (1996):** Gilles Veinstein & Nathalie Clayer, *L'Empire ottoman*. In: Popvic & Veinstein (1996), S. 322-341.
- Wensinck (1936-1969):** A. J. Wensinck, *Concordance et indicés de la tradition musulmane. Les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwaṭṭa' de Mālik, Le Musnad de Aḥmad Ibn Ḥanbal*. 7 Bde., Leiden 1936-1939.
- Westermarck (1926):** Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*. 2 Bde., London 1926.
- Wieland (1994):** Almut Wieland, *Studien zur Ginn-Vorstellung im modernen Ägypten*. Würzburg 1994.
- Wright (1962):** W. Wright, *A grammar of the arabic language. Translated from the german of Caspari and edited with numerous additions and corrections*. 2 Bde., 3. Aufl., Cambridge 1962.
- Winter (1982):** Michael Winter, *Society and religion in early Ottoman Egypt. Studies in the writings of 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī*. New Brunswick, London 1982.
- Winter (1992):** Michael Winter, *Egyptian society under Ottoman rule 1517-1798*. London, New York 1992.

Wulzinger & Watzinger (1924): Karl Wulzinger & Carl Watzinger, *Damaskus. Die islamische Stadt*. Berlin, Leipzig 1924.

Zarcone (1996): Thierry Zarcone, *L'Iran*. In: Popovic & Weinstein (1996), S. 309-321.

Zbinden (1953): Ernst Zbinden, *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube*. Bern, Stuttgart 1953.

Artikel aus der Enzyklopädie des Islam

Hamid Algar, *Shadd. In futuwwa and ṣūfism*. In: *EI*², Bd. 9, S. 166b-168a.

G. C. Anawati, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. In: *EI*², Bd. 2, S. 751b-755b.

A. J. Arberry, *Al-Djunayd*. In: *EI*², Bd. 2, S. 600a-600b.

R. Arnaldez, *Ma'rifa*. In: *EI*², Bd. 6, S. 568b-671a.

R. Basset, *Burda*. In: *EI*², Bd. 1, S. 1314a-1315a.

R. Basset, *Ka'b b. Zuhayr*. In: *EI*², Bd. 4, S. 316a-316b.

W. Björkmann, *Tulband*. In: *EI*², Bd. 10, S. 607b-615b.

T. de Boer & L. Gardet, *Ālam*. In: *EI*², Bd. 1, S. 349b-352a.

C. E. Bosworth, *Munādjāt*. In: *EI*², Bd. 7, S. 557b.

G. H. Bousquet, *Ḥadath*. In: *EI*², Bd. 3, S. 19b.

C. Brockelmann, *Al-Bakrī, Muṣṭafā b. Kamāl ad-Dīn*. In: *EI*², Bd. 1, S. 965b.

C. Brockelmann, *al-Būrīnī, al-Ḥasan b. Muḥammad al-Dimashqī al-Ṣaffūrī Badr al-Dīn*. In: *EI*², Bd. 1, S. 1332b.

C. Brockelmann, *Muḥammad Murtaḍā*. In: *EI*², Bd. 7, S. 445a-445b.

J. Burton-Page, *Ni'mat-Allāhiyya*. In: *EI*², Bd. 8, S. 44b-48b.

J. Chelhod, *Ifrīt*. In: *EI*², Bd. 3, S. 1050a-1051a.

F. M. Denny, *Tawba*. In: *EI*², Bd. 10, S. 385a-386a.

- Ed., *Al-Būṣṣirī*. In: *EI*², Bd. 12 (Suppl.), S. 158b-159a.
- Ed., *‘Ilm*. In: *EI*², Bd. 3, S. 1133a-1134a.
- Ed., *Murīd*. In: *EI*², Bd. 7, S. 608b-609a.
- T. Fahd, *Firāsa*. In: *EI*², Bd. 2, S. 916a-917a.
- T. Fahd, *Munāshada*. In: *EI*², Bd. 7, S. 564b-565a.
- T. Fahd, *Sakīna*. In: *EI*², Bd. 8, S. 888b-889a.
- L. Gardet, *Dhikr*. In: *EI*², Bd. 2, S. 223b-227a.
- L. Gardet, *Du‘ā’*. In: *EI*², Bd. 2, S. 617a-618b.
- L. Gardet, *Fikr*. In: *EI*², Bd. 2, S. 891b-892a.
- L. Gardet, *Hāl*. In: *EI*², Bd. 3, S. 83b-85a.
- L. Gardet, *Kashf*. In: *EI*², Bd. 4, S. 696b-698b.
- M. Gaudefroy-Demombynes, *Šayba*, *Banū*. In: *EI*², Bd. 9, S. 389b-391a.
- E. Geoffroy, *Shaykh*. In: *EI*², Bd. 9, S. 397a-398a.
- E. Geoffroy, *Al-Yāfi‘ī*. In: *EI*², Bd. 11, S. 236a-236b.
- D. Gimaret, *Radd*. In: *EI*², Bd. 8, S. 362b-363b.
- D. Gimaret, *Shahāda*. In: *EI*², Bd. 9, S. 201a-201b.
- D. Gimaret, *Tawḥīd*. In: *EI*², Bd. 10, S. 389a-389b.
- I. Goldziher & C. van Arendonk & A. S. Tritton, *Ahl al-bayt*. In: *EI*², Bd. 1, S. 257b-258b.
- H. Halm, *Al-Kushayrī*. In: *EI*², Bd. 5, S. 526a-527a.
- G. R. Hawting, *Sa‘d b. Abī Wakḳāṣ*. In: *EI*², Bd. 8, S. 696a-697b.
- W. Heffening, *Al-Nawawī*. In: *EI*², Bd. 7, S. 1041a-1042a.
- M. Hinds, *Mu‘āwiya I*. In: *EI*², Bd. 7, S. 263b-268a.
- M. G. S. Hodgson, *Dja‘far al-Šādīk*. In: *EI*², Bd. 2, S. 374a-375a.

- R. S. Humphreys & E. Geoffroy & P. Lory R. S. O'Fahey & T. Zarcone & K. A. Nizami & N. Clayer & A. Popovic & N. Kaptein, *Ṭarīḳa*. In: *EI*², Bd. 10, S. 243b-257a.
- R. Jones, *Ibrāhīm b. Adham*. In: *EI*², Bd. 3, S. 985b-986b.
- F. de Jong, *Al-Kuṭb. In Mysticism*. In: *EI*², Bd. 5, S. 542b-546a.
- W. A. S. Khalidi, *‘Abd al-Ghanī b. Ismā‘īl an-Nābulusī*. In: *EI*², Bd. 1, S. 60a-60b.
- M. J. Kister, *Radjab*. In: *EI*², Bd. 8, S. 373b-375b.
- E. Kohlberg, *Muḥammad b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn*. In: *EI*², Bd. 7, S. 397b-399b.
- E. Kohlberg, *Mūsā al-Kāẓim*. In: *EI*², Bd. 7, S. 645a-648b.
- E. Kohlberg, *Zayn al-‘Ābidīn*. In: *EI*², Bd. 11, S. 481b-483b.
- A. Knysh, *Ramz. In mystical and other esoterical discourse*. In: *EI*², Bd. 8, S. 428b-430a.
- H. Laoust, *Aḥmad b. Ḥanbal*. In: *EI*², Bd. 1, S. 272a-277b.
- M. Lavergne, *Ṭabariyya*. In: *EI*², Bd. 10, S. 18b-19b.
- G. Levi Della Vida & M. Bonner, *‘Umar b. al-Khaṭṭāb*. In: *EI*², Bd. 10, S. 818b-821a.
- B. Lewis, *‘Alī al-Riḍā*. In: *EI*², Bd. 1, S. 399b-400b.
- P. Lory, *Shādhiliyya*. In: *EI*², Bd. 9, S. 172b-175a.
- D. B. MacDonald, *Dawsa*. In: *EI*², Bd. 2, S. 181b-182a.
- D. B. Macdonald & H. Masse, *Djinn*. In: *EI*², Bd. 2, S. 546b-548a.
- D. B. MacDonald & B. Heller, *Mūsā*. In: *EI*², Bd. 7, S. 638a-640a.
- W. Madelung & E. Tyan, *‘Iṣma*. In: *EI*², Bd. 4, S. 182b-184a.
- G. Marçais, *Abū Madyan*. In: *EI*², Bd. 1, S. 137b-138a.
- D. S. Margoliouth, *Al-Rifā‘ī*. In: *EI*², Bd. 8, S. 524b-525b.

- L. Massignon, *Ṭā-Hā*. In: *EI*², Bd. 10, S. 1a.
- L. Massignon & G. C. Anawati, *Hulūl*. In: *EI*², Bd. 3, S. 570b-571b.
- L. Massignon & Radtke, *Taṣawwuf. Early development in the Arabic and Persian lands*. In: *EI*², Bd. 10, S. 313b-317a.
- J. W. Meri, *Ziyāra. In the central and eastern Arab lands during the pre-modern period*. In: *EI*², Bd. 11, S. 524a-529a.
- R. A. Nicholson & J. Pedersen, *Ibn al-Fāriḍ*. In *EI*², Bd. 3, S. 613b-614a.
- R. A. Nicholson & R. W. J. Austin, *Ma'rūf al-Karkhī*. In *EI*², Bd. 6, S. 613b-614a.
- K. A. Nizami, *Fakīr*. In: *EI*², Bd. 2, S. 757b-758a.
- J. Pedersen, *Djabrā'īl*. In: *EI*², Bd. 2, S. 362b-364a.
- C. Pellat, *Manāḳib*. In: *EI*², Bd. 6, S. 349a-357b.
- B. Radtke, *Walī. General Survey*. In: *EI*², Bd. 11, S. 109b-112a.
- B. Reinert, *Sarī al-Saḳaṭī*. In: *EI*², Bd. 9, S. 56b-59a.
- H. Ritter, *Abū Yazīd al-Bisṭāmī*. In: *EI*², Bd. 1, S. 162a-163a.
- H. Ritter, *Ḥasan al-Baṣrī*. In: *EI*², Bd. 3, S. 247b-248b.
- J. Robson, *Ḥadīth ḳudsī*. In: *EI*², Bd. 3, S. 28b-29a.
- J. Schacht, *Al-Ḥalabī*. In: *EI*², Bd. 3, S. 90a-90b.
- A. Schimmel, *Muḥammad. The prophet in popular Muslim piety*. In: *EI*², Bd. 7, S. 376a-377b.
- B. von Schlegell, *Sa'diyya*. In: *EI*², Bd. 8, S. 728b-732a.
- F. Sobieroj, *Al-Shiblī*. In: *EI*², Bd. 9, S. 432a-433a.
- J. Sourdel-Thomine & Y. Linant de Bellefonds, *Ḳabr*. In: *EI*², Bd. 4, S. 352a-355a.
- M. Talbi, *'Iyād b. Mūsā*. In: *EI*², Bd. 4, S. 289b-290b.

- E. Tyan & J. R. Walsh, *Fatwā*. In: *EI*², Bd. 2, S. 866a-867b.
- L. Veccia Vaglieri, *‘Abdallāh b. al-‘Abbās*. In: *EI*², Bd. 1, S. 40b-41b.
- L. Veccia Vaglieri, *‘Alī b. Abī Ṭālib*. In: *EI*², Bd. 1, S. 381b-386a.
- L. Veccia Vaglieri, *(Al-)Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib*. In: *EI*², Bd. 3, S. 607a-615b.
- W. Montgomery Watt, *Abū Bakr*. In: *EI*², Bd. 1, S. 109b-111a.
- W. Montgomery Watt, *Ahl al-ṣuffa*. In: *EI*², Bd. 1, S. 266a-267a.
- W. Montgomery Watt, *‘Ā’isha bint Abī Bakr*. In: *EI*², Bd. 1, S. 307b-308b.
- A. J. Wensinck, *Al-‘ashara al-mubāshara*. In: *EI*², Bd. 1, S. 693a.
- A. J. Wensinck, *al-Khaḍir*. In: *EI*², Bd. 4, S. 902b-905b.
- A. J. Wensinck, *Khubayb*. In: *EI*², Bd. 5, S. 40b-41a.
- A. J. Wensinck, *Ṣabr*. In: *EI*², Bd. 8, S. 685b-687b.
- A. J. Wensinck, *Sa‘īd b. Zayd*. In: *EI*², Bd. 8, S. 857a-857b.

Anhang A

Tafeln

A.1 Die *silsila* der Sa‘dīya

A.1.1 Vom Propheten bis zum Ordensstifter Sa‘d ad-Dīn

Vergleichsketten des Ordensstifters liegen in zwölf unterschiedlichen Quellen vor.¹ Um die Tafel in einer lesbaren Schriftgröße zu bieten, ist sie in zwei Teile untergliedert:

Teil 1 (S. 292-293) gibt die Kette nach:

Text 1, 6.2-7.2

Text 2, 5a.2-6a.4

Text 3, 4a.8-5a.2

Text 4, 3a.14-3b.11

iğāza in Seif (1930), S. 29-31, S. 37-38, S. 45-46

al-Ḥusainī (1999), S. 35-36

Teil 2 (S. 294-295) gibt die Kette nach:

al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 35

al-Ḥarīrī, fol. 130a

az-Zabīdī, S. 58

al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 13-15

Depont & Coppolani (1987), S. 330-331

D’Ohsson in Seif (1930), S. 44-46

¹Zu Quellen und Ketten im Einzelnen vgl. S. 169-175 und S. 187-192 dieser Arbeit.

Vom Propheten bis zum Ordensstifter Sa'd ad-Dīn: Teil 1

Daten	Text 1	Text 2	Text 3	Text 4	igāza	al-Ḥusainī
gest. 632	Muḥammad b. 'Abdallāh	Muḥammad b. 'Abdallāh	Muḥammad b. 'Abdallāh	Muḥammad b. 'Abdallāh	Muḥammad	Muḥammad
1. Imam gest. 40/661	'Alī b. Abī Ṭālib	'Alī b. Abī Ṭālib	'Alī b. Abī Ṭālib	'Alī b. Abī Ṭālib	'Alī b. Abī Ṭālib	'Alī b. Abī Ṭālib
3. Imam gest. 61/680	Abū 'Abdallāh Ḥusain	al-Ḥusain	Ḥusain	Abū 'Abdallāh al-Ḥusain	Ḥusain	Abū 'Abdallāh al-Ḥusain
4. Imam gest. 94-95/ 712-714	'Alī b. al-Ḥusain Zain al-'Ābidīn	'Alī Zain al-'Ābidīn	'Alī Zain al-'Ābidīn	'Alī b. al-Ḥusain b. Zain al-'Ābidīn	'Alī Zain al-'Ābidīn	Zain al-'Ābidīn 'Alī
5. Imam gest. 114-8/ 731-736	Muḥammad b. 'Alī al-Bāqir	Muḥammad al-Bāqir		Muḥammad al-Bāqir	Muḥammad al-Bāqir	Muḥammad al-Bāqir
			al-Imām Abū Bakr b. al-Imām 'Alī al-Bāqir			
6. Imam gest. 148/765	Ġa'far aṣ-Ṣādiq	Ġa'far aṣ-Ṣādiq		Ġa'far aṣ-Ṣādiq	Ġa'far aṣ-Ṣādiq	Ġa'far aṣ-Ṣādiq
7. Imam gest. 181-8/ 797-804	Mūsā al-Kāẓim				Mūsā ar-Riḍā	Mūsā al-Kāẓim
			Abū l-Barakāt b. ar-Riḍā			
8. Imam gest. 203/818	'Alī b. Mūsā ar-Riḍā	'Alī ar-Riḍā		'Alī b. Mūsā ar-Riḍā	'Alī ar-Riḍā	'Alī ar-Riḍā
21-110/ 642-728						
gest. 156/772						
gest. 160-165/ 777-782						
gest. 200/815-16	Ma'rūf al-Karḥī	Ma'rūf al-Karḥī	Abū Sa'īd al-Karḥī		Ma'rūf al-Karḥī	Ma'rūf al-Karḥī
155-253/ 772-867	Sarī d-Dīn as-Saqaṭī					Sarī as-Saqaṭī
gest. 298/910	Abū l-Qāsim al-Ġunaid al-Baġdādī	Abū l-Qāsim al-Ġunaid al-Baġdādī	Abū l-Qāsim al-Ġunaid al-Baġdādī	Abū l-Qāsim al-Ġunaid al-Baġdādī	Ġunaid al-Baġdādī	Abū l-Qāsim al-Ġunaid al-Baġdādī
gest. 334/945	Abū Bakr aṣ-Šiblī					
	Abū 'Alī al-Kātib					
gest. 322/934	Abū 'Alī ar-Rūḍabādī					'Alī ar-Rūḍabārī
gest. nach 340/951-2				Abū 'Alī al-Kātib		Abū 'Alī al-Kātib

Vom Propheten bis zum Ordensstifter Sa'd ad-Dīn: Teil 1, Fortsetzung

Daten	Text 1	Text 2	Text 3	Text 4	igāza	al-Ḥusainī
			Muḥammad al-Kātib			
gest. 373/ 983-984	Abū 'Uṭmān al-Mağribī				Abū 'Uṭmān	Abū 'Uṭmān al-Mağribī
	Abū l-Qāsim al-Ḥurraqānī					
gest. 469/ 1076-7 o. früher	Abū l-Qāsim al-Kurraḳānī				Abū l-Qāsim al-Kirmānī	Abū l-Qāsim al-Ġurḡānī
gest. 487/1094	Abū Bakr an-Nassāḡ	Abū Bakr an-Nassāḡ		Abū Bakr an-Nassāḡ	Abū Bakr	Abū Bakr an-Nassāḡ
	Tāḡ al-'Ārifīn Abū Bakr					
gest. 520/1126	Aḥmad al-Ġazzālī					
gest. 550/ 1155-56	Abū l-Faḍl al-Baḡdādī					
					Abū Baqā'	
	Abū l-Barakāt Abū l-Baqā'	Abū l-Barakāt			Abū l-Barakāt	
	Abū Sa'īd al-Andalusī	Abū Sa'īd al-Andalusī			Sa'īd al-Andalusī	
520/1126- 594/1197	Abū Madyan				Abū Madyan	
	Yūnus aš-Šaibānī	Yūnus aš-Šaibānī	Yūnus at-Tāḡ	Yūnus aš-Šaibānī	Yūnus aš-Šaibānī	Yūnus al-Ḥasanī aš-Šaibī
	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī al-Ġunānī	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī aš-Šaibānī	Sa'd ad-Dīn	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī al-Ġunānī	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī aš-Šaibānī	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī aš-Šaibī

Vom Propheten bis zum Ordensstifter Sa'd ad-Dīn: Teil 2

Daten	al-Muḥibbī	al-Ḥarīrī	az-Zabīdī	al-Baiṭār	Depont	D'Ohsson
gest. 632	Muḥammad			der Prophet	(prophète)	Mohammed
1. Imam gest. 40/661	‘Alī b. Abī Ṭālib			‘Alī b. Abī Ṭālib	Ali ben Abou Taleb	Aly
3. Imam gest. 61/680	al-Ḥusain					
4. Imam gest. 94-95/ 712-714	‘Alī Zain al-‘Ābidīn					
5. Imam gest. 114-8 731-736	Muḥammad al-Bāqir					
6. Imam gest. 148-765	Ġa‘far aṣ-Ṣādiq					
7. Imam gest. 181-8 797-804	Mūsā al-Kāzim					
8. Imam gest. 203/818	‘Alī b. Mūsā ar-Riḍā	<i>ahl al-bait</i>				
21-110/ 642-728				al-Ḥasan al-Baṣrī		Hassan Bassry
gest. 156/772				Ḥabīb al-‘Aḡamī		Habib Adjemy
gest. 160-165/ 777-782				Dāwud aṭ-Ṭā‘ī		Ebu Suleymann Davoud Tayi
gest. 200/815-16	Ma‘rūf al-Karḥī			Ma‘rūf al-Karḥī		Eby Mah- zouz Kerhy
155-283/ 772-867	as-Sarī as-Saqaṭī			as-Sarī as-Saqaṭī		Sirry Mough- liss Sakaty
gest. 298/910	al-Ġunaid	al-Ġunaid	al-Ġunaid <i>bi-sanadihi</i>	Ġunaid al-Baḡdādī	Abou- Kacem- el-Djoneidi	Eb ul cas- sim Djunaid Baghdady
gest. 334/945				Abū Bakr aṣ-Ṣiblī	Boubeker Chebli	
gest. 322/934	‘Alī ar-Rūḍabādī		Rūḍabārī			
gest. nach 340/951-2	Abū ‘Alī al-Kātib		Abū ‘Alī al-Kātib	‘Alī al-Kātib		

Vom Propheten bis zum Ordensstifter Sa'd ad-Dīn: Teil 2, Fortsetzung

Daten	al-Muḥibbī	al-Ḥarīrī	az-Zabīdī	al-Baiṭār	Depont	D'Ohsoon
				Abū 'Alī al-Kāzīmī		
					Atsman ben Ali- el Khadhem	
gest. 383/ 983-984	Abū 'Uṭmān al-Mağribī		Abū 'Uṭmān al-Mağribī	Abū 'Uṭmān al-Mağribī		Osman Makary
gest. 469/ 1076-7 o. früher	Abū l-Qāsim al-Ġurgānī		Abū l-Qāsim al-Ġurgānī	Abū l-Qāsim al-Kurrakānī	Belkacem- el-Kermani	Eb'ul Cassim Kerkeany
					Ali-el-Keteb	
gest. 487/1094	Abū l-Barakāt Ḥair an-Nassāğ		Ḥair an-Nassāğ	Abū Bakr aš-šahīr bi-l-maqbūl aš-Šaibānī	Boubeker- Nessedj	Eb'u Bekir Nissadjh
				Abū Bakr Tāğ al-'Ārifīn		
gest. 520/1126	Aḥmad al-Ġazzālī		Aḥmad al-Ġazzālī			
gest. 550/ 1155-56	Abū l-Faḍl al-Bağdādī	Abū l-Faḍl Bağdādī				
						Ibrāhīm
				Abū l-Baqā'		
	Abū l-Barakāt		Abū l-Barakāt	Abū l-Barakāt		E'bul Berekeath
		Abū Sa'īd al-Andalusī		Sa'īd al-Andalusī	Bou-Said- el-Andlousi	Said Endeloussy
520/1126- 594/1197		Abū Madyan		Abū Madyan		E'bu Medyenn
		Yūnus al-Kabīr aš-Šaibānī		Yūnus al-Kabīr aš-Šaibānī		Yūnouss Schibany
		'Abdallāh Hilāl ad-Dīn al-Mazīd		Mazīd aš-Šaibānī	Abdallah- M'zid	Abdullah Mezid
	Yūnus	Yūnus Tāğ ad-Dīn aš-Šaibānī	Yūnus aš-Šaibānī		Younes- el-Kebir	
	Sa'd ad-Dīn	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī aš-Šaibānī ad-Dimašqī	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī	Chems-ed- Din Es-Saa'd- el-Djebaoui	Sad-ed dinn Djibawy

A.1.2 Vom Ordensstifter bis zu Ḥasan al-Ġunānī

Vergleichsketten Ḥasan al-Ġunānīs liegen in dreizehn unterschiedlichen Quellen vor.² Um die Tafel in einer lesbaren Schriftgröße zu bieten, ist sie in zwei Teile untergliedert:

Teil 1 (S. 297) gibt die Kette nach:

Text 1, 5.3-5.14

Text 2, 3b.15-4b.15

Text 3, 3b.7-4a.8

Text 4, 2b.15-3a.9

al-Ḥusainī (1999), S. 33-34

al-Muḥibbī (1966), Bd. 1, S. 35

Teil 2 (S. 298) gibt die Kette nach:

al-Ḥarīrī, fol. 130b

az-Zabīdī, S. 58

al-Baiṭār (1961-1963), Bd. 1, S. 12

Depont & Coppolani (1987), S. 331

iğāza in Seif (1930), S. 29-31, S. 37-38, S. 45-46

al-Murādī (1301h.), Bd. 1, S. 41

al-Ḥarīrī, fol. 131a-131b

²Zu Quellen und Ketten im Einzelnen vgl. S. 175-176 und S. 192-193 dieser Arbeit.

Vom Ordensstifter bis zu Ḥasan al-Ġunānī: Teil 1

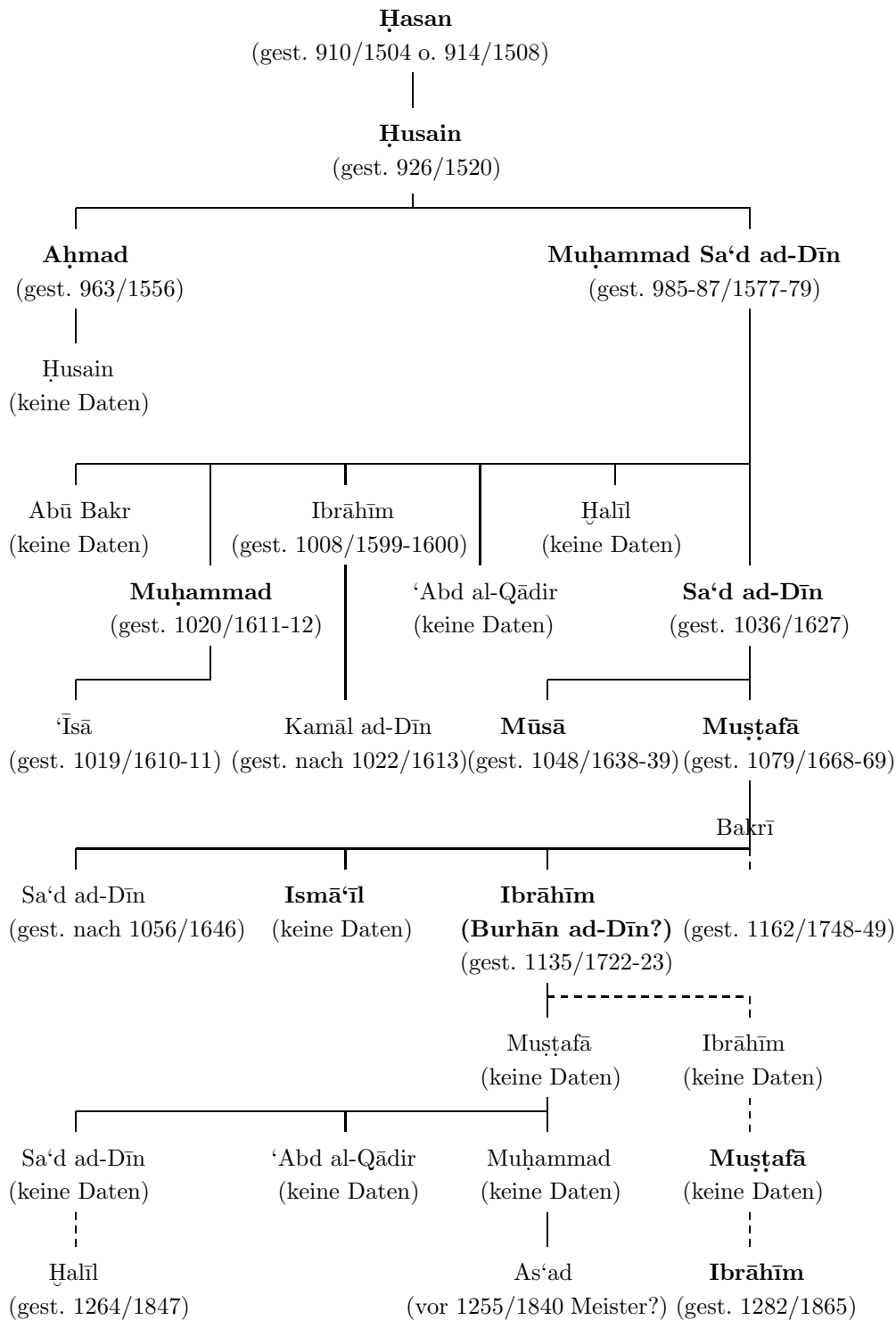
Text 1 (Sa'dīya)	Text 2 (Sa'dīya)	Text 3 (Sa'dīya)	Text 4 (Sa'dīya)	al-Ḥusainī (Sa'dīya)	al-Muḥibbī (Sa'dīya)
Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī al-Ġunānī	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī aš-Šaibānī	Sa'd ad-Dīn	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī al-Ġunānī	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī al-Ḥasanī al-Ḥusainī aš-Šaibī al-Makkī al-Ġunānī	Sa'd ad-Dīn
	Muḥammad Šams ad-Dīn	Muḥammad al-Andalusī	Muḥammad Šams ad-Dīn		
'Alī al-Akḥal	'Alī al-Akḥal	'Alī aš- Šaibānī	'Alī al-Akḥal	'Alī al-Akḥal	'Alī al-Akḥal
Ibrāhīm					
	Abū Bakr Taḳī ad-Dīn al-Ġibāwī as-Sa'dī	Abū Bakr al-Ġibāwī aš-Šaibānī	Abū Bakr	Abū Bakr Taḳī ad-Dīn	Abū Bakr
Sa'd ad-Dīn II.					
	Sa'īd al-Ġibāwī as-Sa'dī				
Muḥammad	Muḥammad al-Ġibāwī as-Sa'dī	Muḥammad	Muḥammad	Muḥammad al-Kabīr	Muḥammad
		Muḥammad al-Akmal		Muḥammad	
Ḥasan al-Ġunānī	Ḥasan al-Ġibāwī as-Sa'dī	Ḥasan	Ḥasan al-Ġunānī	Ḥasan as-Sa'dī al-Ġibāwī al-Ġunānī	Ḥasan

Vom Ordennsstifter bis zu Ḥasan al-Ġunānī: Teil 2

al-Ḥarīrī (Sa'dīya)	az-Zabīdī (Sa'dīya)	al-Baiṭār (Sa'dīya)	Depont (Sa'dīya)	igāza (Wafā'īya)	al-Murādī (Wafā'īya)	al-Ḥarīrī (Wafā'īya)
Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī aš-Šaibānī ad-Dimašqī	Sa'd ad-Dīn	Chems-ed- Din Es-Saa'd-el- Djebaoui	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī aš-Šaibānī	Sa'd ad-Dīn	Sa'd ad-Dīn al-Ġibāwī
			Younes- el-Haouad			
				‘Alī al-Akḥal		
Muḥammad Šams ad-Dīn ‘Alī al-Kabīr al-Anwar				Muḥammad Šams ad-Dīn		Muḥammad Šams ad-Dīn
‘Alī al-Akḥal (Brüder)	‘Alī al-Akḥal	‘Alī al-Akḥal	Ali-el-Hakahl	‘Alī al-Ağrad	‘Alī al-Akḥal	‘Alī al-Akḥal (Brüder)
				Muḥammad		
				Ibrāhīm al-Kabīr	Ibrāhīm	Ibrāhīm al-Kabīr
Abū Bakr Taqī ad-Dīn	Abū Bakr	Abū Bakr	Taqī-ed-Din	Abū Bakr al-Kabīr	Abū Bakr	Abū Bakr
				Sa'd ad-Dīn II.		
			Said Saa'di		Sa'īd	Sa'īd
Muḥammad		Muḥammad	Mohammed Saa'di	Muḥammad	Muḥammad	Muḥammad al-Ġibāwī
Ḥasan		Ḥasan	Hassein- el-Djebaoui Es-Saadi	Ḥasan al-Ġibāwī		Ḥasan al-Ġibāwī

A.2 Der Stammbaum der Sa‘dīya in al-Qubaibāt

Zu den Personen im Einzelnen vgl. S. 7-22 dieser Arbeit.



Anhang B

Arabischer Text 1

Beim im folgenden abgebildeten Text handelt es sich um Fotokopien des Manuskriptes, das ich im Damaszener Stadtviertel al-Qaimariya (Text 1a) beziehungsweise als Fotokopie im Damaszener Stadtviertel al-Midān (Text 1b) von den Nachkommen der Damaszener Sa'diya erhalten habe.¹ Text 1a und Text 1b sind bis auf die Titelseite und die Seitenzählung gleich, weshalb ich mich im Rahmen dieser Arbeit auf beide Texte als Text 1 beziehe. Lediglich bei den Titelblättern unterscheide ich zwischen Text 1a und Text 1b.

Die in dieser Arbeit für Text 1 genannten Manuskriptseitenzahlen folgen der Zählung in Text 1a. Diese ist auf rechten Manuskriptseiten rechts oben und auf linken Seiten links oben angegeben. Sie ist auch auf den Seiten von Text 1b erkennbar. Text 1b hat daneben oben zentriert eine zusätzliche Zählung, die allerdings nicht durchgehend korrekt ist.² Entsprechend beziehe ich mich auf die korrekte Zählung, die in beiden Texten erkennbar ist. Da die Zahlen aber klein und zum Teil nicht gut lesbar sind, habe ich diese Zählung noch einmal handschriftlich in arabischen Zahlen auf jeder Manuskriptseite rechts oben ergänzt. Da die Titelseite in dieser Zählung nicht numeriert ist, zähle ich sie als Manuskriptseite 0.

Im Folgenden sind abgebildet:

Manuskriptseite 0a: Titelseite von Text 1a (S. 301 dieser Arbeit)

Manuskriptseite 0b: Titelseite von Text 1b (S. 302 dieser Arbeit)

Manuskriptseiten 1-91 von Text 1 (S. 303-393 dieser Arbeit)³

¹Zu den Texten 1a und 1b im Einzelnen vgl. S. 32-40 dieser Arbeit.

²Zur Zählung in den Texten vgl. S. 33 dieser Arbeit.

³Bei den von mir eingescannten Textseiten 1-91 handelt es sich um Text 1b, der sowohl die Seitenzählung von Text 1a als auch die Zählung von Text 1b enthält. Lediglich die Seiten 30, 31 und 61 habe ich aus Text 1a beigelegt, da diese Seiten in Text 1b fehlen.

Manuskriptseite 0a (Titelseite von Text 1a)

Text 1a

Titelseite



وقف مؤبد

الرسالة المحمدية في الرد على السادة السعدية
لحضرة مولانا امام العالمين
الشيخ محمد بن عبد الله السعدي الحلبي
قدس الله سره والعلو

صورة ما كتبه سيد العارف بالله السيد مصطفى الكبري الصديقي على ظهر نسخة
من هذه الرسالة الشريفة وهو هذا بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله على نعمه الخفية والجليلة والصلوة والسلام على سيد اهل الرب العلية
وعلى آله وصحبه اولى المراتق الملية وبعد فقد وقف على يد من ارسل له
المحمدية في الرد على السادة السعدية فرايتها كافية وفيه في مدح السادة
ابجادييه اهل المراتب الامجدية والمناقب الاوحدية فخر الله مولاهم خيرا
هو الله الابدية وقد من الله على بنسبة الالهة والادان الامجدية
فان ام جدى على قندي منهم امدنا الله بامدادهم الحالية واحوال
هو الله الطائفة الارشدية ظاهرة باهرة في المراتب الاحاطية فرضى
الله تعالى عنهم ونفخا بنفحات الرحمن غيوتها السعدية ورضى عن كل
منسب لهم من السادة والمجدين في ذواتهم الاجلية قال ذلك وكتبه فقير
عفو رب البرية محمد بن السبط الصديقي قدسنا الله بامر الله بهن الطائفة
الارفعية ومن علينا بهم وحب من ينسب اليهم من كل ذي نفس قدسية
آمين تحريفا في اواخر ذي القعدة بمولم سنة ١٢٦٠ انتهى بحروفه

قد اوقف هذه الرسالة الشريفة حضرت الاستاذ العالم الشيخ ابراهيم قندي السعدي
الجبالي وقفا صحيحا بحيث لا تباع ولا توهب ولا ترهن وجعل مقرها
في زاوية السعدية الكائنة في محلة القبرية بدمشق الشام وشرط
ان لا يخرج منها تقبل الله ذلك منه آمين رحمه الله

Manuskriptseite 0b (Titelseite von Text 1b)

Text 1b Titelseite

وقف مؤبد

الرسالة المحمدية في الرد على النصارى للشيخ
الحضرة مولانا امام العارفين
الشيخ شمس الدين السعدى الحلي
قدس الله سره علواً



بسم الله الرحمن الرحيم
وافضل الله هممه وانتم تسلمون
على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
وبعد. احطت هذه الرسالة
اشباركم. وتوكلت على الله
الستيد الطائفة في روضه
من اقوالنا الفقهية في روضه
فقد روى الله في روضه
والا بعد الفقير الى الله
هذا هو اصل الرسالة وطريقها
القطب سعد الدين الجبالي
الشيخ محمد بن محمد بن محمد
بسم الله الرحمن الرحيم
في روضه
لله الشكر والحمد

صورة ما كتبه سيد العارفين السيد شمس الدين السعدى الحلي على ظهر نسخة
من هذه الرسالة الشريفة وهو بهذا بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله على نعمه الخفية والجليلة والصلوة والسلام على سيد اهل البيت عليه
وعلى آله وصحبه اولى المراتب المنيّة وبعد فقد وقف على بين الرسالة
المحمدية في الرد على النصارى في روضه الكافية وفيه في مدح رسالة
الجباليه اهل المراتب الاجمالية والناقب الاوحدية فخر الله مولانا جابر
هو الله الابدية وقد من الله على بنسبة الاولاد والسادات الاجمالية
فان ام جدى على قدسى منهم امدنا الله بامدادهم الحالية واحوال
هو الله الطائفة الارشدية ظاهرة باهرة في المراتب الاحاطية فضى
الله تعالى عنهم ونفعنا بنفحات انس منهم غيوبها السعدية ورضى عن كل
نصيب لهم من التمام مدة والمجيبين في روضه الاجمالية قال ذلك وكتبه فقير
عقور البرية مصطفى السبط السعدى قدسنا الله بامر الله هذه الطائفة
الارضية ومن عينا بجهنم وحب من سقى لهم من كل رضى نفس قدسية
آمين تحريه في اوائل رضى القدر المعلوم من الله انتهى بحروفه

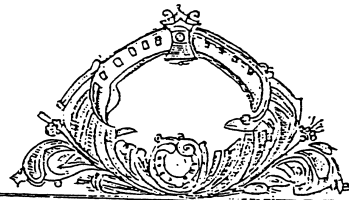
قد اوقف هذه الرسالة الشريفة حضرت الاستاذ الامام الشيخ ابراهيم قدس السعدى
الجبالي وفقاً صحيحاً بحيث لا يتابع ولا تذهب ولا تهن وجعل مقرها
في المزارية السعدية الكائنة في محلة التبرية بدشت امام وشرط
ان لا يخرج منها فقبل الله ذلك منه امين



٢

1

وقف



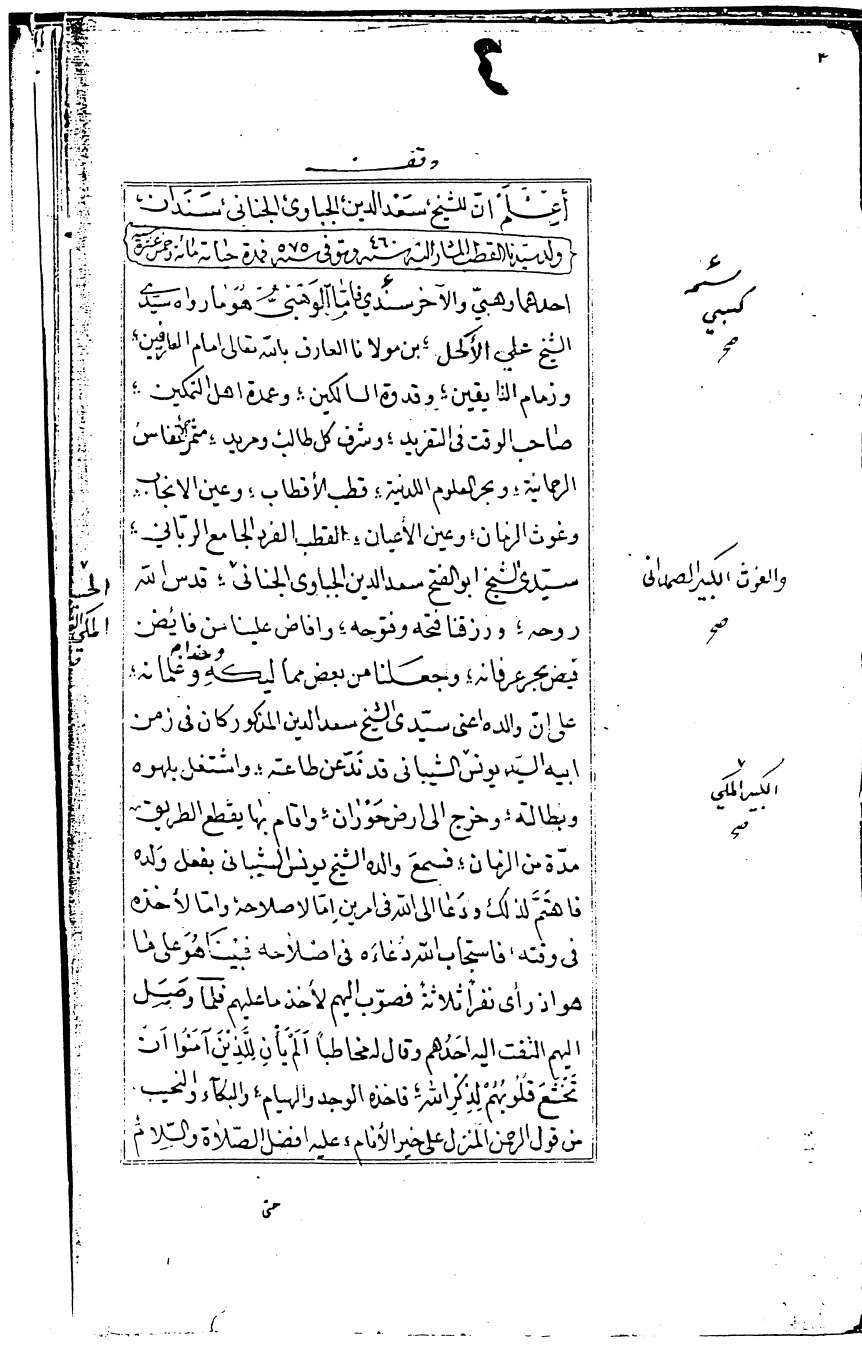
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله خالق أطوار البشر * وفاق أنواع ازهار الكمال المزهرة
خالق مادّة ودرج وجرى وهدى نحن على ما بطن من
نعمه وظهره * وشكره شكر من ابلى فصبره * وشهدان لا اله
الا الله وحده لا شريك له شهادة تكون لنا وقاية من حريقه
وشهدان سيدنا ومولانا محمداً عبده ورسوله الذى ارسله
الى كافة العرب والعجم والبدو والحضر * فبلغ الرسالة وادى الامانة
فالفوز لمن آمن به وصدقه والخيبة لمن كذبه وبجأ به كفره
نبى اتفق له الفوز وسكّم عليه الحجر والشجر * وسجّ المحصى في كفة
فخبره * ونجى الماء من بين اصابعه وقبضه * صلى الله عليه وعلى آله
سلامة تكون لنا اماناً من الفرع الاكبره * وعلى آله واصحابه الذين
واسوه بالاثوال والارواح فحصل لهم به الفوز الاكبره * وسكّم
تسليماً كثيراً في كل ورد وصدور * وبعد فهذه رسالة في بيان
الحرين السادة السعدية تخبر عن اصل طريقهم ورد المنكر عليهم بأمر

وَقَدْ

بأدلة قطعية • اعني بها الشيخ الجليل الفقيه • وهما هما الى اخوانه ممن
 لاسر سليم وقلب عليم وصفاً عظيم • الامام العالم العلامة • ائمة البحر
 الفهامة • قدوة الفقهاء والمريدين • وعمدة الطلبة والمجتهدين
 سلاوة اولياء الله الصالحين • المندرج الى رحمة ربه المديد المبدى
 مولانا الشيخ شمس الدين السعدى • تغمده الله برحمته ورضوانه
 وجعل قبره روضة من رياض جناته ثم قال رضى الله عنه وكتبها
 على غصن ابواب وخاتمة • نذكر فيها سلامة الصدر ورحن الخاتمة •
 وسميتها حين رسمتها بالرسالة المحمدية • في الرد عن اعادة السيرة
 جعلنا الله في بركات الفقهاء العاملين • والشيخ الصالحين • و
 الائمة المهديين • الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون • اولئك
 على مدنى من ربهم واولئك هم المفلحون **الباب الاول**
 في ذكر سلسلة الطريق • وما فيه من السند والديق • **الباب**
 الثاني في ذكر طرف يبر من احوال اشياخنا الكلام • وما وقع
 لهم من الاحوال المشهورة عنهم في الامام **الباب الثالث**
 في ذكر الوجد والاحوال الواردة من فضله على اوليائه • المحققين
 بعناية الله والاله **الباب الرابع** في بيان الذكر والى كم ينقسم •
 الى جلي وخفي فاستقيم **الباب الخامس** في بيان ذكر ما وقع
 من فتاوى علماء الاسلام • في الذكر اذا كان بيته وان وقع فيه
 تغير الفاظ من العام • الخاتمة في بيان حسن الاعتقاد •
 وما فيه من كسر القلوب بالانتقاد • **الباب الاول**
 في ذكر سلسلة الطريق • وما فيه من السند والديق •

 الجلي
 ص



وقد

حتى سقط عن فرسه : وعاد ملقاً وما فيه غير نفسه : فأنابه أحدهم
 وضرب يده على صدره : وتدل له استغفر الله فاستغفر مما وقع من
 سالف امره : فلما فاق من كره وشربه : وهنت نفسه فزخر بكه
 واضطربه : قال لهم بعد ان اخرج ثمرات من جيبه : ولعظاما
 لرسول الله وامين غيبه : وقال اسقه يا رسول الله فقل عينا
 وناولها له فاخذها الشيخ وحطى بالديها : وقال له الرسول
 المعظم : خذها لك ولذريتك فقبلها الشيخ وعظم : ورجع
 وقد عمر الله ظاهره وباطنه : وانجذب الى مولاه : وفاز بما
 اعطاه : فياسارة من والاه : وباشقاوة من حاربه وعاده :
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عاد الى وليا فقد ايسر حال
 محاربي : وما تقرب الى العبد بمثل ما اقرضت عليه ولا يزال العبد
 يتقرب الى النوافل حتى اجبه فاذا اجبته كت سمعه الذي يسمع
 به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها وما تردت في
 شئ انا فاعله كتر دى في قبض روح عبد في المومن بكره الموت
 وانا اكره اسأته ولا بد له منه وسياق لهذا مزيد كلام في
 الباب الثاني والى هذا المقام الوهبي اشار والذي الشيخ عمر بن الدن
 في رساله العمريه في الرد عن السادة السعديه بقوله حيث قال
 : ولقد اسقاه في حان الشهور : شره تخي قلوب اهل الغرام :
 : من يك اسد الاله الهاشمي : ابن عم الصطفى الفحل الهام :
 : وكذا الغاروق مولانا عمر : ناصر الدين ابن خطا الامام :
 : وختام الانبياء والمرسلين : احمد المختار طه باكرام :

حاكي عن ربه

وقص

١ هو اصل في طريقنا الحني ٢ والنسب مشهور ما فيه كلام ٣
 ٤ ليس يحسن سوى من تدبره ٥ بطريق القوم من الانام ٦
 ٧ واما سلمتهم التذرية فاقول مبتدئا بشيخ عصرنا الآن ٨
 ٩ الله بحياة الانام ١٠ وحشرنا في زمرة املافة الكرام ١١ هو الشيخ سند الله
 ١٢ ابن سيدنا الامجد الشيخ محمد الجاوي الجاني الشبي ابن القطب الواضع
 ١٣ في الدين سيدنا الشيخ حبيب ابن سيدنا الشيخ الفاضل علي السدي
 ١٤ ابن سيدنا ومولانا الشيخ بد الدين ابن القطب الفرد الرباني
 ١٥ سيدنا الشيخ حسن الجاني ابن القطب الفرد الاوحد ١٦ سيدنا
 ١٧ الشيخ محمد بن القطب الفرد المعتمد الدين الثاني ابن الشيخ ابراهيم
 ١٨ ابن القطب الفرد الاكمل سيدنا الشيخ علي الاكل بن القطب الفرد
 ١٩ في العالمين ٢٠ الغوث الفرد الجامع الرباني ٢١ سيدنا الشيخ مسدد الدين
 ٢٢ ابو الفتوح الجاوي الجاني وهو اخذ الطريق عن والده البحر المحيط
 ٢٣ الفرد الجامع الرباني ٢٤ سيدنا الشيخ بونر الشباني ٢٥ نفعنا الله
 ٢٦ وبانقاسهم الركبة الطاهرة ٢٧ في الدين والدينا والاخرة ٢٨ والحمد
 ٢٩ اشار والذي في منظومته يقول
 ٣٠ هم رجال صدقوا ما عاهدوا ٣١ فوفاهم اجرهم رب الانام ٣٢
 ٣٣ منهم الاقطاب في نصر نفهم ٣٤ في حياة ومما يكرام ٣٥
 ٣٦ كالولي العارف بالله حقيق ٣٧ صاحب الوقت ولطان المقام ٣٨
 ٣٩ شيخ محي الدين عبدالقادر ٤٠ وعقيل المنجي الفحل الهام ٤١
 ٤٢ وابن قيس بحياة قد سمى ٤٣ ثم معروف لهم بين الانام ٤٤
 ٤٥ ثم تاج العارفين ابو الوفا ٤٦ وجيد مع سري ثم ابراهيم ٤٧

غرضه اهل التوحيد
 واليقين
 ص

١٠ وكذا الشبان شجعي بونس ١٠ وابنه الشيخ سعد الدين تلم ١٠
 فاما الشيخ بونس الشبانى رضى الله عنه فانه اخذ الطريق عن شيخه
 الشيخ ابى مدين ١٠ وهو اخذ الطريق عن شيخه وبركة الشيخ ابى سميد
 الاندلسى وهو اخذ الطريق عن شيخه وبركة الشيخ ابى البركات وهو
 اخذ الطريق عن شيخه ابى الفضل البغدادي وهو اخذ الطريق عن شيخه
 احمد الغزالي وهو اخذ الطريق عن شيخه تاج المارفين ابى بكر وهو اخذ
 الطريق عن شيخه وبركة الشيخ ابى بكر المتاج وهو اخذ عن شيخه
 ابى القاسم الكركاني عن ابى القاسم الحرقاني وهو اخذ عن شيخه ابى
 عثمان المغربي وهو اخذ الطريق عن شيخه وبركة الشيخ ابى على
 الروزباري وهو اخذ عن شيخه ابى على الكاتب وهو اخذ عن شيخه
 ابى بكر الشبلى وهو اخذ الطريق عن شيخه وبركة الشيخ ابى القاسم
 الجندى البغدادي وهو اخذ عن شيخه الشيخ سري الدين السقطي ١٠
 وهو اخذ عن شيخه وبركة الشيخ معروف الكرخي وهو اخذ الطريق
 عن علي بن موسى الرضى وهو اخذ الطريق عن والده موسى الكاظم
 وهو اخذ الطريق عن والده جعفر الصادق وهو اخذ الطريق
 عن والده محمد بن على الباقر وهو اخذ الطريق عن والده على بن
 الحسين زين العابدين وهو اخذ الطريق عن والده ابى عبد الله
 الحسين السبط الشهيد وهو اخذ الطريق عن والده لى بنى غالب ١٠
 ومظهر العجائب ١٠ ومفرق الكتاب ١٠ ابى الحسين على بن ابى طالب ١٠
 وهو اخذ الطريق عن ابن عمه رسول رب العالمين ١٠ وخاتم الانبياء
 والمرسلين ١٠ وصفوة الملائكة امين محمد بن عبد الله امام المؤمنين

وَمِنْهُمْ

صَلَّى عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ أَجْمَعِينَ ۖ صَلَاةٌ دَائِمَةٌ بِأَقْبَلِ
 الْيَوْمِ الَّذِينَ ۖ وَالْهَذَا إِشَارٌ وَالَّذِي فِي مَنَظُومَةٍ يَقُولُ شَعْرًا
 ۖ أَصْلَاهَا خَوْزَعْنُ خَيْرُ الْبَشَرِ ۖ عَنْ أَمِينِ الْوَحْيِ عَنْ رَبِّهِ لَا نَامَ ۖ
 ۖ أَطْرُقُ فِي الْمَلَا قَدْ سَكُّوا ۖ غَيْرُهُمَا مَنْ رَأَى خَابَ الْمَرَامَ ۖ
 ۖ فَجَمَعَ الطَّرِيقَ عَنْهُ لَحْدَتْ ۖ كُلُّ شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ عَنْهُ سَلَامَ ۖ
 ۖ لِجَمِيعِ الْخَلْقِ أَرْسَلَ أَحَدٌ ۖ وَدَعَا نَامَهُ لِلَّذِينَ الْعَوَامَ ۖ
خَاتَمَةٌ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ۖ وَذَا خَذَرْتُكَ مِنْ بَنِي آدَمَ
 مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمُ الْآيَةُ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لَمَّا خَلَقَ
 اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَأَخْرَجَ ذُرِّيَّتَهُ نَبَدًا
 بِالْأَنْبِيَاءِ ۖ وَبَدَأَتْهُمْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ يَا مُحَمَّدُ قَالَ لَمْ يَمْ بَارَبِ
 قَالَ مَنْ خَلَقَكَ فَقَالَ أَنْتَ بَارَبِ قَالَ فَمَنْ رَبُّكَ قَالَ أَنْتَ بَارَبِ
 قَالَ فَأَسْجُدْ لِي أَنْ كُنْتُ صَادِقًا قَالَ فَخَرَّ سَاجِدًا ثُمَّ قَالَ
 اللَّهُ تَعَالَى لِلْأَنْبِيَاءِ ۖ كَذَلِكَ فَعْمَلُوا كَفَعْلِهِ ثُمَّ أَخْرَجَ ذُرِّيَّةَ آدَمَ كَمَا تَلَّ
 الذُّرَّ وَكَانُوا فِي بَيْتِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقْتَلِبُهُمْ كَيْفَ شَاءَ ۖ فَقَالَ تَعَالَى
 يَا مَعْشَرَ بَنِي آدَمَ قَالُوا لَيْلِكَ يَا رَبَّنَا قَالَ مَنْ خَلَقَكُمْ قَالُوا أَنْتَ خَلَقْتَنَا
 قَالَ مَنْ رَبُّكُمْ قَالُوا أَنْتَ رَبَّنَا قَالَ فَاسْجُدُوا لِي أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالَ
 فَخَرَّوْا ثُمَّ سَاجِدِينَ ۖ إِلَّا الْكَافِرَ وَالْمُنَافِقِينَ ۖ فَإِنْ أَصْلَاهُمْ صَارَتْ
 كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ ۖ أَيْ كَعُرُونِ الْبَقَرِ لَا يَطِيقُونَ السُّجُودَ ثُمَّ أَخَذَ عَلَيْهِمُ
 الْعَهْدَ بِقَوْلِهِ السُّبْحَانَ رَبُّكُمْ قَالُوا بَلَى وَفُتْنَا كَلَامَ رَبِّكَ اخْتِصَارًا رُويَ
 أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 يُدَسِّلُ عَنْهَا أَيُّ عَنِ الْآيَةِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ

آدَمَ

وتقف

آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء إلى
 الجنة ويعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية
 فقال خلقت هؤلاء إلى النار ويعمل اهل النار يعملون فقال رجل
 فقيم العمل يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل اذا
 خلق العبد للجنة استعمله يعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل
 الجنة فيدخله الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله يعمل اهل النار حتى
 يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله به النار وقال بعض اهل
 القدير ان اهل العادة اقرب طوعاً ^{وتطوعاً} واهل الشقاوة فالواضعفوا وكرهاً
 وذلك معنى قوله تعالى ولله استسلم من في السموات والارض طوعاً وكرهاً
 واختلفوا في موضع الميثاق فبعضهم بطن نعيم وادب الى جنب عرفة وقيل
 بدهاء من ارض الهند وهو الموضع الذي ضبط آدم عليه السلام عليه
 وقيل بين مكة والطائف وقيل في السماء بعد خروجه من الجنة وروى
 انه تعالى اخرجهم جميعاً وصورهم وجعل لهم عقولاً يعملون بها والشياطين
 ينطقون بها ثم كلمهم قبالاً اي عياناً وقال الست بركم وروى ان الله
 قال لهم جميعاً اعلوا ان الله عز وجل وانا ابراهيم لادب عيسى فلو تشركوا بي
 شيئاً فاني سأتقم ممن اشرك بي ولم يؤمن بي وانا مرسلكم رسلاً
 يذكر لكم عهدي وميثاقى ومنزل عليكم كتاباً قال فتكلموا جميعاً
 وقالوا شهدنا انك انت ربنا والحق لا اله الا انت فاحذ بك من انك
 ثم كتب آجالهم وارزاقهم ومصابيهم فنظر آدم عليه السلام اليهم فرأى
 منهم النقي والفقير ومن الصورة ودون ذلك فقال رب لو ساوت بينهم
 قال اني احب ان اشكر فلما قرره بتوحيده وانشدهم بعضهم على بعض

ونقص

اعادهم الى صلبه فلا تقوم الامنة حتى يولد كل من اخذ ميثاقه فذلك
 قوله تعالى واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم الالة اي من ظهور بني
 آدم ذريتهم قسراً اهل المدينة وابوعمرى وابن عامر ذرياتهم بالجمع
 بكسر اللام وقولاً اخرُونَ ذريتهم على التوحيد ونصب اللام فان قيل
 لما معنى قوله واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم وانما اخبرهم من ظهور
 آدم فقال ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على نحو ما
 يتولد الأبناء من الآباء في الترتيب فاستغنى عن ذكر ظهور آدم لما علم
 انهم كلام بنوه واخرجوا من ظهوره واشهدهم على انفسهم التبرك فلو لم يلى
 اي اشهد بعضهم على بعض شهدنا ان يقولوا قرئ بالآباء وبالآباء
 قيل خبر من الله تعالى عن نفسه وقيل من قول الملائكة وفيه حذف
 تقدير لما قالت الذرية بلى قال الله للملائكة اشهدوا فاعلى اقرار
 بني آدم وقال بعضهم هو خبر عن اقرار بني آدم حين اشهد الله بعضهم
 على بعض فقالوا بلى شهدنا فليان يقولوا يعني واشهدهم على انفسهم
 ان يقولوا اي للآله يقولوا كراهية ان يقولوا ومن قوا بالآله فتقدير
 الكلام مخاطبكم الست بربكم للآله تقولوا يوم القيمة انا كما عن هذا
 غافلين اي عن هذا الميثاق والاقرار فان قيل كيف تلزم الحجج والعدا
 لا يذكر ذلك الميثاق قيل قد اوضح ذلك الدلائل على وحدانية صدى
 رسله فيما اخبروا من انكروا كان معانداً ناقضاً للعهد ولزمت الحججة
 ونسبائهم وعدم حفظهم لا يسقط الاحتجاج بعد اخبار المخبر الصادق
 صاحب الحجج صلى الله عليه وسلم اعلم ان الله تبارك وتعالى اخذ
 العهد والميثاق في عالم الذر على عباده واشهدهم على انفسهم ثم انه تبارك

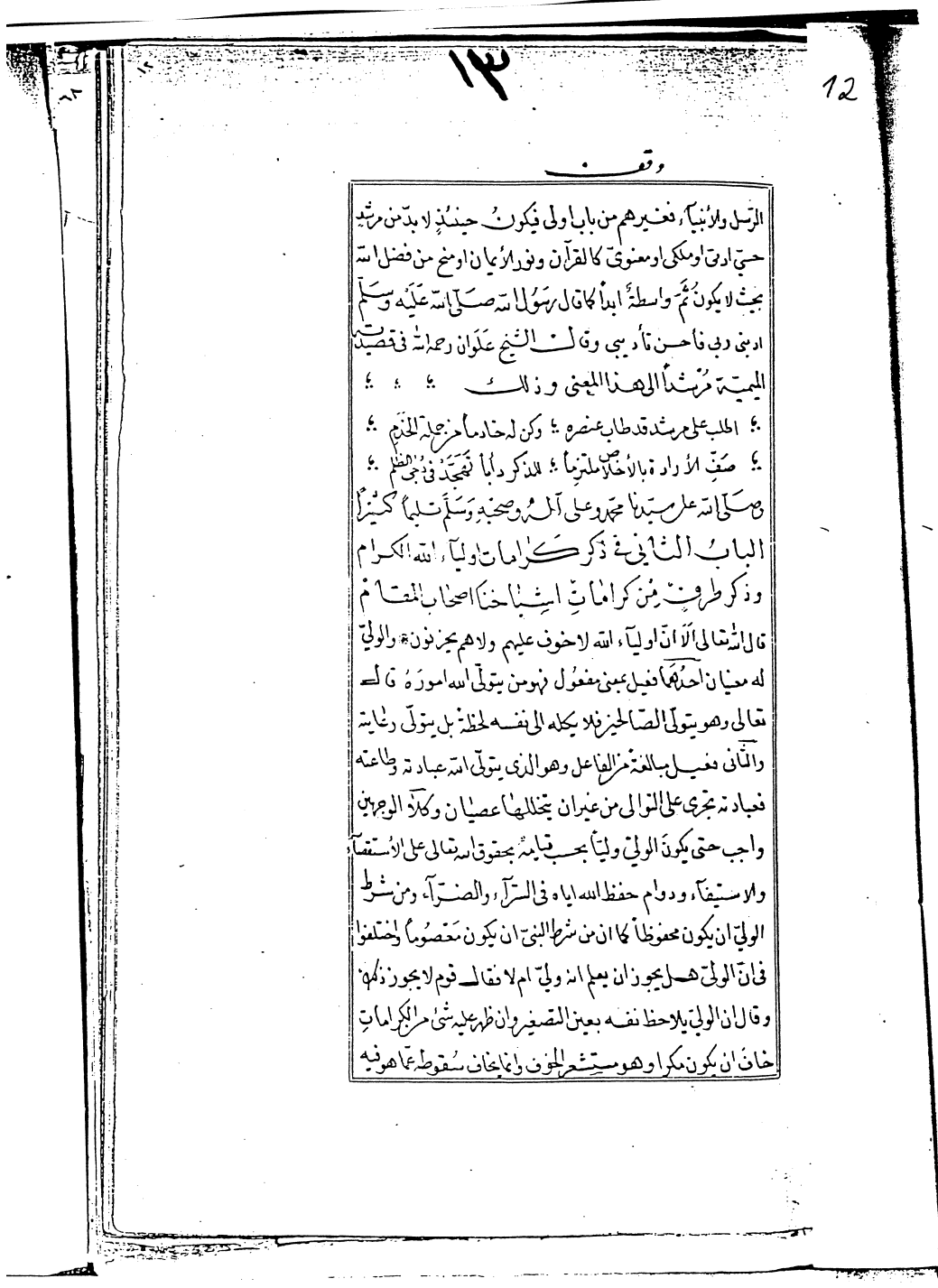
فمن اجاب الانبياء، وصديقهم
حصل له الايمان والاطمان
بمقتضى العهد مر

وقال لما ابرزنا الى عالم الوجود ارسلا اليها الانبياء والمرسلين
يدعوننا الى الاجابة بمقتضى ذلك العهد السابق ومن كذبهم وانكروا
ذلك خاب وخسر في الدنيا والاخرة ثم لما انقطع الوحي ونشأت
الانبياء جعل الله في كل امة علما يذكرونهم عهود انبيائهم ويترشدونهم
اليها ومن ثمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علمنا انبياءا
بنى اسرائيل وقال بنى اسرائيل لم نارض في نبيهم
فعلما منهم نبي ومن دعا الى الحق مقام بالرسالة
وعادتنا في وقتنا اجمعين اولى الغرم منهم اخذ بالثبته
فالشج في قومه كالنبي في امة لانه الداعي الى الله بها ومرتدا قال تعالى
ومن احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا وقال انني من المسلمين وقال
صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه لان يهديني الله بك جبروا وحدا
خير لك من حجر الغم فان قلت لاى شئ ائتت في خاتمة الباب باخذ
العهد قلت لان حفظ العهد من اهم الامور واكدوها الله تعالى
ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فانما
ينكث على نفسه ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجر عظيم
وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وقال
تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابنوا اليه الوسيلة وقال تعالى
واتبع سبيل من اناب الي قالنا سر على قهين سالك ولا بد له من مرشد
كامل راجع الى اسفل بصير يرشده حسا ومجدوب ولا بد له من مرشد
من فضل الله تعالى وهاهنا معنى يجذب به من الخلق ويحضر مع الحق وهذا
نادر لا يظفر به الا موقفة الله لذلك كالعائر على الكثر من الناس

١٢

١١

ومن طلب الوصول من غير هذين البابين فقد طلب بحالاً فان قلت المرشد
الحسي نبي الله وفضلته فكان المرشد حقيقة والمعادى هو الله وحده
قلت ان هذا لا شك فيه قل كل من عند الله غير ان هناك قصة
وهي ان المرشد الحسي للمريد مما ظهر كسبه وبطن وهبه والمرشد
المعنوي مما ظهر وهبه وبطن كسبه فان كسبه لهذا المقام افضل
هو قابلية لفيضان المدد الالهي عليه وجرأته في فناء سره حباً تلقى
به العلم القديم الا ان قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته
وقال تعالى بلقي الروح من امره على من يشاء من عباده ومن
حصل له الإرشاد المعنوي ابراهيم بن ادهم حيث ناداه مناد من قريوس
مرجه ما لهذا خلقت ولا بهذا امرت حسبا هو مشهور في قصة واليها
انه لا بد للمريد من شيخ فمن لا شيخ له فالشیطان شیخه واسم والمراد من
المرشد الموصول الى الله كما مر معنا آنفاً في الآيات هو قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذکر ان کتم لا تعلمون قال صلى الله عليه وسلم اطلبوا العلم ولو
بالصين يعني اطلبوا اهل العلم ولو بالصين فيكون مجازاً صاروا وطلبوا
العلم من اهل ولو بالصين بدليل الحديث الآخر انما العلم بالناسم وقال
تعالى قل ان کتم تجوز الله فاتبوني يحببكم الله ومن المعلوم انه صلى الله
عليه وسلم تلقى الوحي من جبريل عليه السلام قال تعالى نزل به الروح
الأمین علی قلبک لتکون من المذکرين وقال تعالى علمه شد بذ الغوى
وهذا العلم قال لا ابرج حتى تبلغ مجمع البحرين الى ان قال فوجدنا عبداً
من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلماها من لدنا علماً قال لموسى
اهل اتبعك على ان تسلمني ما علمت رسداً فاذا كانت هذه احوال الخابر



١٤ ١٣
 وان تكون عاقبته بخلاف حاله وهؤلاء يعملون من شرط الولاية وفناء
 المال وقد ورد في هذا الباب حكايات كثيرة ولو اشتغلنا بذكرها
 لغات المقصود من الاختصار ومنهم من قال يجوز ان يعلم الولي أنه
 ولي وليس من تحقيق الولاية في الحال الوفاة في المال ثم ان كان ذلك
 من شرطه ايضا فيجوز ان يكون هذا الولي خص بكرامة هي تعريف الحق
 اياه انه مأمون العاقبة اذ القول بجواز كرامة الأولياء واجب وهو
 ان فاقه خوف العاقبة فاهو عليه من الهيبة والتعظيم والأجلال
 في الحال أشد وانتم فان اليسير من التعظيم والهيبة أحد للقلوب
 من كثير من الخوف وكما عرفت في الجنة من اصحابه فاعلمت لا محالة
 صدقوا الرسول وعرفوا سلامة عاقبتهم ثم لم يقدح ذلك في حالهم
 ولا من شرط صحة المعرفة بالنبوة الوقوف على حد المعرفة ويدخل
 في جملة العلم بحقيقة الكلمات فاذا رأى الكلمات ظاهرة عليه لا
 يمكنه ان لا يعجز بينها وبين غيرها فاذا رأى شيئا من ذلك علم في الحال
 انه على الحق ثم يجوز انه يعرف انه يبقى في المال على هذه الحالة ويكون
 هذا التعريف كرامته له والقول في كرامات الأولياء صحيح ان شاء الله
 تعالى والى هذا القول يخبر ابو علي الدقاق وقيل ان ابراهيم بن ادهم
 قال لرجل تحب ان تكون وليا فقال نعم فقال لا ترغب في شيء من الدنيا
 وفرغ نفسك لله واجعل بوجهك عليه ليقبل عليك ويقول اليك قال
 يحيى في صفة الأولياء هم عباد تشربوا بالانس بعد المكابدة واعتقوا
 الروح بعد المجاهدة بوصولهم الى مقام هل الولاية وقال ابو يزيد
 اولياء الله هم غرائس الله ولا يرى الغرائس المحرمون وهم محدودون

١٥

١٤

عنده في مقام الأنس لا يراهم أحد في الدنيا ولا في الآخرة ولا شك
 أن ظهور الكرامات على الأولياء جائز والدليل على جوازها أنه أمر
 موهوم وحدوثه في العقل لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من
 الأصول فواجب وصفه بجماله وتعالى بالقدر على إيجاد
 فإذا وجب كونه مقدوراً لله تعالى فلا شيء يمنع جواز حصوله
 وظهور الكرامات علامة صدق من يظهر عليه في حاله فمن لم يكن
 صادقاً فأنظروا مثله عليه لا يجوز وعلم أن الرجال على قسمين
 رجال خلق يعني مشهورين للخلق هم يحققون بالتصرف في الخلق
 ورجال حق مستورين عن علم الخلق مشهورين بالولاية عند الحق
 فالقسم الأول يبدون بالفراصة الأمانة والكشفات الخفية فيقول
 أحدهم وقع كذا في الملك أو يقع كذا من الحوادث الغيبية ولنزل
 الملكوتية إلى العالم الملكية والقسم الثاني قد لا يصدق منهم هذا
 بل يحققون بالكشف عن الذات وصفاتها عن قلوبهم لا يكشفون
 عن زيف حضرات الأنبياء وربما تجد أحدهم لا يطلع على جادته
 ملكية ولا نازلة ملكوتية من الخوارق للعدان والكرامات
 الخفية لأن الخوارق بعث عليها بعض الكبر في أشاء الطريق
 تقوية لنور إيمانهم وزيادة في سنا إيمانهم وإما الواصول
 فثبت أقدامهم ورسوخ علمهم لا يحتاجون إلى ظهور خارق
 ولا إلى استنباط سريار فان رجال الحق مثل الجبال الراسخين
 رسوخهم في علم اليقين وعينه وحقة فلا يحتاجون إلى خارق
 عادة يثبت إيمانهم ويقوى إيمانهم فان الكرامات قد يجبر بها الكفر

وقف

على يدى المكرمين بالقوى تثبيتاً لقلوبهم عند استدعائهم من المقام
 الخليلي الإبراهيمي حيث قاله رب ارفى كيف يحيى الموتى قال اولم تؤمن
 قال بلى ولكن ليظهرن قلوبى وتعاظيهم من المهد العيسى حفظهم
 حيث قال ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا
 وآخرنا الآية ولما عندنا منها من رشق البحر المحرق والاستسقاء
 من سلام الأرقطاني في المقام الاحمدى فلا يجتاجون الى سوال مثل
 هذا بلان فقال، ولا بلان الحال، بل يتواضعون بالنزول
 دون طبقات من دونهم كما قال صلى الله عليه وسلم نحن احق
 بالشك من ابراهيم يعنى لو فرض ذلك شكاً الى آخره والدليل
 هنا طويل، فان اردت استيفاء ما فيه فعليك بمطالعة كتاب تارة
 التصوفية، بلغنا الله واجابنا القصد بالارادة قال
 شيخ علوان في كتابه منهاج المتقى ففتح الله به
 ١. وليس ولي الله في كل فرقة ٢. سوى من لداريه النفس طلقا ٣.
 ٤. وما لولي الله خوف ولا حياء ٥. ولا خزي اذا اطلق المتعلقا ٦.
 ٧. وذاك تولى الله في الحارضة ٨. ومنه تولى الخريف ذو منطفأ ٩.
 ١٠. ومن كان شغولاً بموكله هارباً ١١. اليه له هم به ذاك حقتا ١٢.
 ١٣. ولا شك ان الأولياء ثلاث ١٤. به كلهم من كلهم قد تعلقتا ١٥.
 ١٦. فمنهم عروس الله في خدره ١٧. عن الخلق في الدارين حقتا ١٨.
 ١٩. وآخر في الدنيا احب حفاة ٢٠. لؤيته في الأخرى لو ان حقتا ٢١.
 ٢٢. وآخر مشهور بدارية صانه ٢٣. فلم يخش في دارية شيئاً لا شفا ٢٤.
 ٢٥. وهذا عند رجاء الله عنكم ٢٦. فمن شمه يؤنيه روحاً ومرفها ٢٧.

١٧

16

وقد

١ وكم من ولي ليس يدري بانه ٢ ولي باعلام من الله سبقا ٣
 ٤ وكم من ولي وهو يدرك بانه ٥ ولي ولكن بالكرامات لظفا ٦
 ٧ وكم من ولي آثاره ستره ٨ فمن دونه باب الكرامات خلفا ٩
 قالوا لوجب على كل مسلم ان يحسن ظنه بالفقراء الكرام ويجتهد عندهم
 الا يادي في كل موطن ومقام وروى انس بن مالك رضي الله عنه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن ربه عز وجل انه قال من احسن
 لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وعن انس رضي الله عنه انه قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من عباد الله من لوازم على الله لا يرى
 قال يحيى بن معاذ الولي رجحان الله في الارض يشمه الصالحون
 فصل راجحة الى قلوبهم فيشاقون به الى مولا همة ويزدادون عبادة
 على نقاوت اخلاقهم قال ابن عطاء الله في الحكم سجان من لم يجعل
 الدليل على اوليائه امر من حيث الدليل عليه ولم يوصل اليهم الا من اراد ان
 يوصل اليه قال ابو العباس المرحوم معرفة الله اقرب من معرفة الولي لان
 الله ظاهر بجماله وبجلاله وحتى تعرف الولي انه ولي وهو ما يكل كما ياكل ويشرب
 كما تشرب فحصل من هذا ان من عرفه الله وليا من اوليائه بمفرده او كلاهم
 فقد غشي به وكشف عن غطاءه واجزل لديه برقه وعطائه ومن اراد
 الله اعباده وشقاءه لم يعرفه باحد من احبابه ووليايه بل كان عليهم من
 المنكرين ولهم من البغضين المؤذين فدخل في سلك المحاربين المستغيا
 المحرمين كما قال في لطائف المنن الاولياء عرائس الله ولا يرى عرائس
 الله المحرمون وقال الحارث اذا اراد الله تعالى ان يولي عبدا من عباده
 فتح عليه ابواب ذكره فاذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب ثم رفعه الى

مجالس الأئمة ثم أجلس على كرسي التوحيد ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار
 الفردانية وكيف له بالجلال والعظمة فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة
 بقي بلا هو ولا حسد صار العبد زنا فانياً فوقع في حفظه سبحانه
 وتعالى وبرى من دعاوى نفسه خالصة في ذكر نبيه
 يسير من كرامات شيخنا الكبير الشيخ سعد الدين الجبلي وي
 الجبلي نفع الله به الأنام وأسكننا معه في دار السلام
 قال صاحب عرائس المعاني رحمه الله تعالى روى عن ابن مولانا
 الشيخ الكبير رحمه الله تعالى أنه قال لقد مدح الله تعالى والدي كرامات
 لا تعد ولا تحصى وأطاع الله له جنداً كثيراً من الجن وكانوا يقومون بطاعته
 ويلبسون أسفل أخميه ويتبركون به حتى إن أقدامه كانت كالبرصاء له
 ولده عن ذلك منصرف للجواب فاقسم عليه فأراه الجن وهم منعكفون
 عليه يتبركون به ويقبلون أقدامه ومنها ما روى عن الخليفة الكائن في
 زمن مولانا الشيخ الكبير كان له ولد مغرم بحبة فحصل له عارض أرضى
 فقال عن يلاطفه فلم يظفر بأحد فقيل له بارض الشام رجلاً يقال له
 الشيخ سعد الدين له مدد مدد في ذلك فجهز السلطان بولده وأتى به
 مفيداً إلى الشيخ فلما كان قريباً من الشيخ سأل بعض الناس عن الشيخ فقيل له
 إن للشيخ ألبما أنقل إلى رحمة الله تعالى فأسأله السلطان وندم على غرضه
 فاستشار بعض باشرية في الوجوه إلى بلدة فقالوا له انت تعربت فقلت
 حتى وصلت إلى هذا الترد ولدت من غير أن تلتص بركة الشيخ فأبى عليك
 أن تدخل إلى ضريح الشيخ لعل بركة أن تعلق عليه فإن بركتهم عامة وبهم يمش
 أصحاب الجن والدعاء عند قبورهم مستجاب فاستصوب السلطان رأيهم

ولا زال سائر أحمق وصل إلى الصريح فادخل السلطان ابنه إلى الصريح
 وأغلق عليه الباب والبعد والغل في يديه فما كان إلا ساعة ثم فتحوا
 على ابن الملك باب الصريح فوجدوا الغل والقيد ملتقيان ولم يروا ابن
 الملك فبحثوا من ذلك غاية البحث تألم السلطان لفقد ولده وتوجه
 رجعا إلى بغداد فلما صار قريبا من الخت خرجت إليه عساكر وأهل
 مملكته وفي أولهم ابن الملك راكبا على فرسه وما به شيء فلما تقدم والده
 وقع معنى عليه فحملوه إلى منزله فلما افاق من سكره وأغمأه سأل ابنه
 كيف كان حالك حتى صرت إلى بلدنا فقال الولد ما هو إلا خير وذلك
 أنكم لما كنتم تضعفوني عند شيخ الشيخ وأغلقتموا على باب الخرج على
 من القبر سبع وصرخ بي وقال قم ففتت وقد تباطأ عن القيد والغل
 واحتلني على ظهر من فما كان إلا ساعة وإذا أنا ملقى على فراشي وقد زال
 عني ما أنا فيه من الجوع فعدت ها أخذ السلطان مالا جزيل وقصد
 زيارة الشيخ والمعارة عليه فلما وصل إلى الصريح وهم أن يبنى المعارة فرأى
 السلطان في منامه الشيخ رضي الله عنه وهو يقول له لا تبني على شيئا
 ولا تهدم بناي وقصدت بالك على أربابه لا حاجة لي به ففرق السلطان
 هناك ماله على الفقراء من ذوي الحاجة ورجع إلى ختة ومن كرامات
 شيخنا الجباري قد برز الله روحه أن رجلا من الجن نزل ليلة صرخ
 الشيخ وكان معه أساب شتمه فدخل إلى الزاوية ونام بها فبينما هو نائم إذ سمع
 صرخة عظيمة فربما منه فاستيقظ بها من منامه وإذا بالصرخ قد دخل الزاوية
 ولم الأمتعة وأراد الخروج فترأى له الشيخ من الصريح وصرخ به إزم أمتعة
 ضيفا ولا تؤذيه فصرخ الصرخ كما رأى وقد كذب الخشية فلما رأى الجندي ذلك

٢٠

19

فادى الخادم فاما سرعا فلما رآه الخادم كبسه كما يكبل الفقير فلما انحلت
 مابه قال له ما بالك قال للخص دخلت هذه الساعة الى هنا واخذت
 الامتعة وادرت المروج فصرخ علي الشيخ من الضرب وصرت الى ما ترى
 وهذا انما ناب الى الله عز وجل من ذنبي، ولم ابرح من خدمة الشيخ
 الى ان اتى ربي، قال الراوي فعند هذا انام ذلك الخدي بحضرة الشيخ
 واخذ في العبادة وباع ما كان عليه، وله من الاسباب المثمنة، ولم
 يزل كذلك الى ان لقي الله تعالى، والى هذا المعنى اشار والدي زين
 الدين عمر السعدى في منظومته الميمية، بقول
 : قادري الوقت قطب زمانه : سره الظاهر لمضى من حسان :
 : ذكرايات كشمس ابدت : دون غيم ليس فيها من قمام :
 : حامي الجولان خضر هلمكا : في حياة ومائة يكرام :
 : الحماه بجي البر المبين : في صريح من جبان رشان :
 وما يحكى عنه ايضا قدس الله سره ان الشيخ سعد الدين الجبلاوى كانت
 له ثيابات وهو يعاها فيها هو يقيمها من بر سقط الدلو من يدك في البر
 وكان قد اخذ الدلو من رجل وهو ينظر فلما راي سقوط الدلو في البر
 غضب صاحب الدلو وقال ما في الفقرا خير ولا في الشايخ فلما سمع الشيخ
 ذلك اشار بيده الى الدلو واذا بالاك، علا الى ثم البر حتى اخذ الدلو ودفعه
 الى صاحبه فقبل له في ذلك فقال له الشيخ ليس هذا مني وانا صومنا الله
 غيرة على اوليائه وفترا له ونهاه ان يتخبر رضى الله عنه في وقت
 باكل مسيف كبير لا يقدر على اكله الا الجماعة الكثيرون وكان قد اقسم عليه
 في ذلك فاخذ الشيخ في الاكل حتى ما ترك فيه ولا حبة واستمر قاعدا

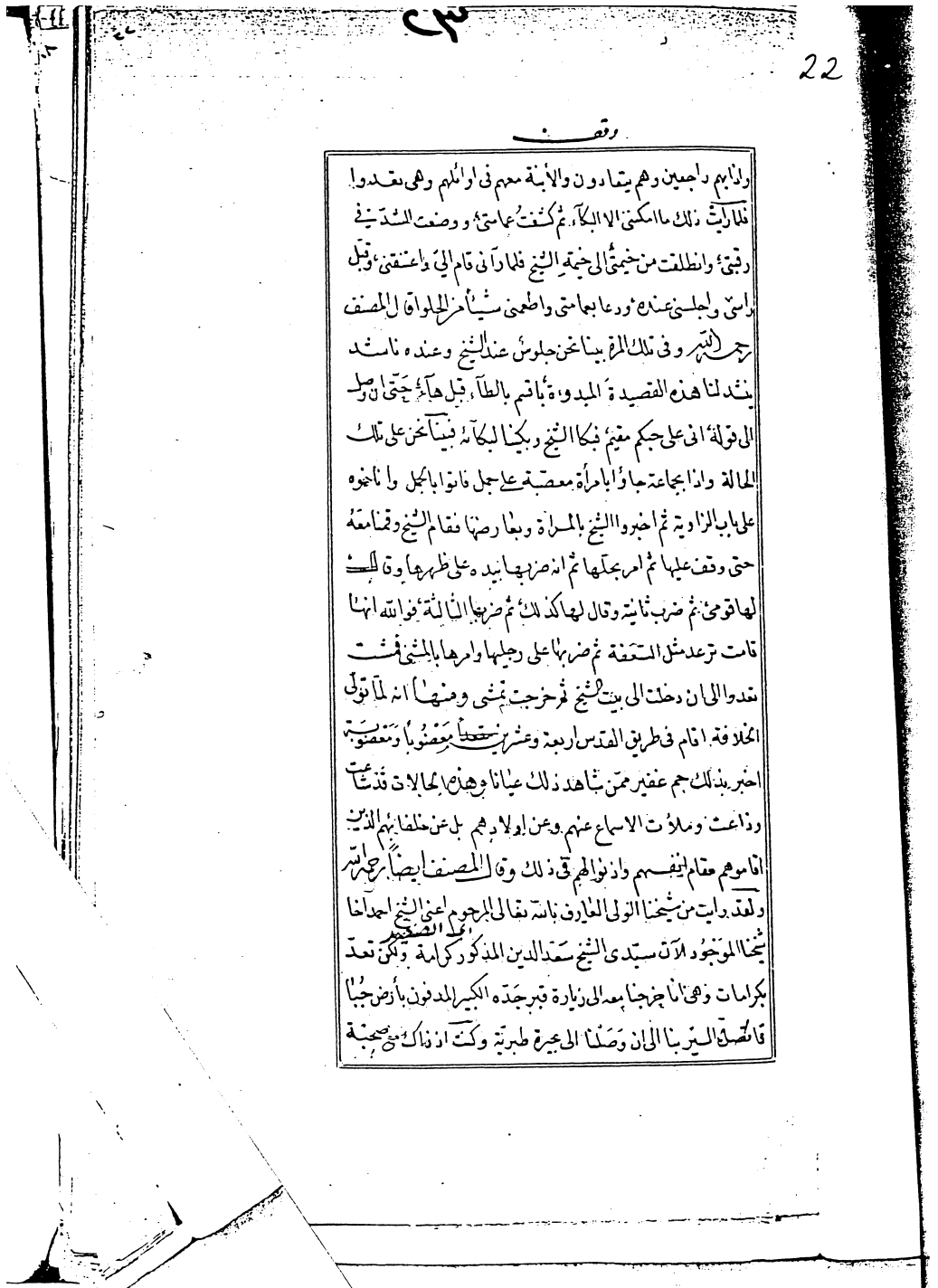
على رضى واحد من غريباته، ثلثة ايام اقول الى هذا المقام انار
 ابن جيب الصفى في تايته، يقول في المصنف
 قد ياكل الوجد احيا بلا شبع، من غير روى كقصر حلولة
 ويشع المراطوار بلا كلب، لالذكر حقا وتسبح وآيات
 ومنها ان رجلا حصل له مرض من حتى عجزت الالباء والحكام عنه
 فقال لا هله ان اريدكم سببا وهوان تأخذونى ونطرحونى على باب
 الزاوية قال فاحذوه وطرحوه باب الزاوية فمر الشيخ به وكان
 الشيخ من عادته انه اذا مشى يضرب بيصن الى موضع سجوده فلما
 مر بالمريض كره ان يخطى عليه فقال له ما بالك ملقا هنا قال من
 مرض اصابنى وقد جئت اسالك ان تسألنى الشفاء فقال له امبر
 الى وقت مناجات الاحباب ادعوا الله لك فقال المريض لا بدع لى
 في هذه الساعة قال فرفع الشيخ رأسه الى السماء واذا باب السماء قد فتح لدعاء
 وكان ذلك من عادة الشيخ قدس الله روحه قال فسأل الشيخ الشفاء
 من الله لذلك المريض ففي الوقت والساعة عوفى من مرضه كان لم يكن فيه
 شئ ومنها ان امرأة انت الى الشيخ رضى الله عنه فقالت له يا سيدى
 ان ولدى قد سرق ولم اعلم ما جرى عليه فقال للشيخ لقد سمعت البارحة
 هاتقا من الجن يقول لصاحبه اخذ فلان من الجن صبيانا من الارض فاني
 الى بيتك فانه سياتى ابك ان شاء الله تعالى قال فانطلقت الى بيتها
 فلما كان وقت العشاء الآخرة واذا بالباب يطرق عليها فخرجت فوافى عندها
 من الجن كبير طويل قد اتى بابها وقال لياخذ به فقد قتل من اجله طائفة
 كبيرة من الجن ولولا الشيخ لما جئى به اليك قال فاخذت المرأة ولدها

وقص

رسالة بابي عليه وكان صيلاً فآخبرها بما رأى من كرامة الشيخ
وذلك أنه حين امر الشيخ الجنّ بأحضاري فأتى الذي أتاه من أعطاه
فامر الشيخ بالغازات فيه وفي قومه حتى أهلكوا وأخذوا من بينهم
وأولئك يذكرون وما يحكي عن الشيخ عيسى بن الأبي سعيد الدين
قدس الله سره وأهلك أعداءه وذلك ما ذكر لي الإمام العالم العلامة
مولانا المرحوم الشيخ أحمد الأيدوني مباشر وظيفة الإمامية ببلخ
الأموي بدمشق إن كان يومئذ وهو أنه حين أن سئل عليه سألني عن
متركه وكان ذلك حين أن قرئ تحت المرحوم الشيخ أحمد رحمه الله تعالى رحمة
واسعة في سنة ثلاث وستين وتسعين هـ فخرجنا من بلدتنا أعي
حلب الشهاب إلى التعزية وذلك في أواخر السنة المذكورة فقال لي الشيخ
أحمد الأيدوني إن نزلتم فذكرنا له أننا نزلنا عندكم الشيخ سعد الدين
فقال لي عند ذلك أخبركم عن الشيخ سعد الدين بكرامة عجيبة وهي لما
أن تولى المشيخة بعد أخيه سار بخرجين الفأ من المقادسة وكنت أنا
من جلته وكان بيني وبينه شيء من أجل بيتان وجنينة فينا أنا
جالس في خيمتي ومع جماعة من أصحابي إذا نزل علينا جماعة من العرب
ومعهم ابنة سباعية العرصة ليس بها حركة فزعموا أهلها إلى أنا
الشيخ فدخلوا إلى الخيمتي ووضعتوا الصطحة أمامي وهي لا ترفع بدأ ولا
رجلا وأخبروني أهلها أن لأمدة في هذا الحار فلما رأيت الأمر كذلك
قلت لهم فاجلسوا عليكم إذا أقبلتم راجعين من عند الشيخ مروا علي بكم
هذه حتى أرى ما يفعّل الشيخ بها ولست أنا الشيخ الذي ترحمونه ولكن
هكم خيمته فالت فآخذوها وانطلقوا بها إلى الشيخ فأما كان الساعة

وكنتم نزل قريباً
من خيمته الشيخ

لست أنا الشيخ الذي ترحمونه
ولكن هكم خيمته صحر



والذي المجرع الشيخ عمر رحمه الله فأتينا إلى الحمام بساحل البحيرة يقال لها حمام طبرية وهي بركة قديمة من قامة الانسان وفيها ماء حار يخرج من غير علاج فدخلنا إليها ونزلنا الشيخ إلى البركة وكذلك الولد وكان في صحننا رجل يقال له الحاج على العاكلي أي من قريته من دمشق الشام وكان رجلاً صالحاً وله صحبة بالشيخ حين ولد الشيخ أحمد فآخذ الرجل المذكور أسباب الشيخ وشعر في غسلها وكذلك ميزر الشيخ والولد فلما خرج الشيخ من الحمام جلس على مصطبة تجاه الحمام وهو يذوكر بيضاء مفرغاً فينا نحن جلوساً بين يديه والوالد والفقراء وإذا الغزال يركض ركضاً ودأبه كلب ولكن بينهما بُعد في المسافة فقال له الجماعة ما رأينا مثل هذا الغزال ولا مثل سمته ولكن الكلب لا يقدر عليه ثم إن الغزال جاء وزعنا نخويل فسلك الشيخ أحمد رحمه الله تعالى لحينه وعص على غيرها وأومأ بيده إلى جهة الغزال وهو يقول ما هي لك يا أحمد فلما لبث الآ والغزال قد اقتبل نخونا وكان مع الشيخ جماعة من العبيد من جملتهم عبد يقال له بلال وكان يحفظ القرآن كما أنزل ويقوم الليل فبدأ الغزال حتى دخل بين رجل القوم فلوته الذي لا اله الا هو على أن العبيد يكوا الغزال مسكاً باليد ثم أنهم ذبحوه ووضعوه على حافة المصطبة فينا نحن من ذلك في بكاء وصراخ وأزابد طويل القامة وعلى وسطه خنجر فأتى قبلوا حتى وضع يده على الغزال وأراد حمله ففوه العبيد من ذلك فاعلظ عليهم فضر به وضربهم ثم أخرج الخنجر وأراد ضربهم به فبصر على يده التي بها الخنجر فبست من وقتها فلما رأى العبد ذلك ولّى رجلاً إلى قريته ويده يابسة والخنجر ملول بها فقال للشيخ أحمد رحمه الله

فقام الولد مخلصاً له فلما رأه الولد
كوداً أخرجه الخنجر فبسته
مؤبر

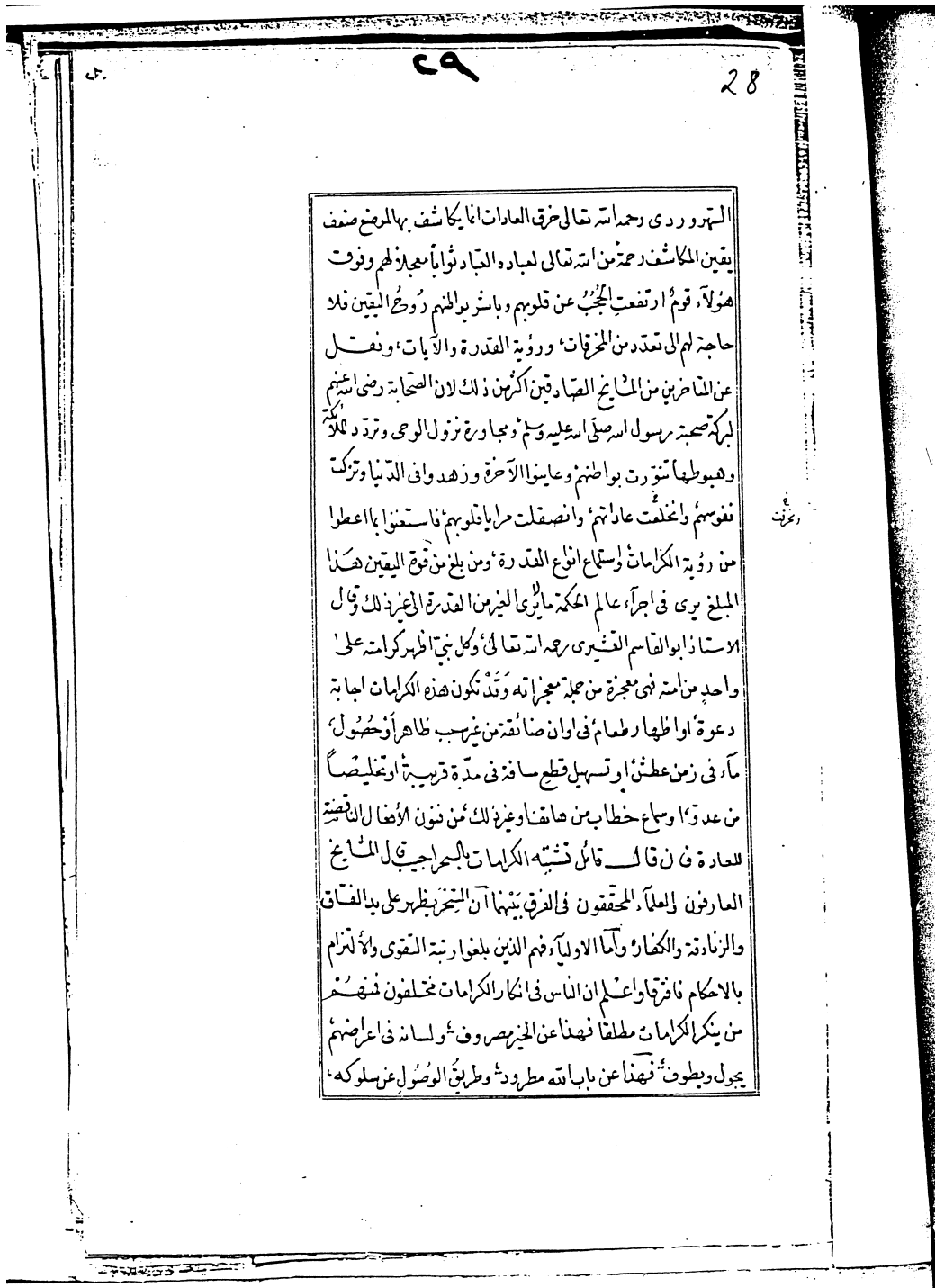
تعالى بأحاج عمران تركته يدخل القرية وهو على هذه الحالة فلا يمكن بل
 كبس يده فلفقه الولد وكبس يده ورددتها إلى صدره فانطلق العبد
 إلى القرية واخبر مواليه بالقصة فانوا إلى الشيخ وعزموه وترسلوا على
 رجله فامرهم الشيخ بأخذ الغزال فأخذوه وطبخ عليه طعام السماوات
 ثم أتاهاهم واقفا عندهم تلك الليلة في مسجد وفيه مصطبة عالية
 وكان في أراكلهم لم الغزال فلما صليا العشاء الآخر وذكر الشيخ
 والفقراء اتى العبد وهو يتركها على عصا معصب الرأس فلما اتى الشيخ
 وكان اذا كان الشيخ جالسا لأخذ العهود جلس العبد فقص له العبد
 في الحال وربما ينفع من على المصطبة إلى أرض الحوش وكان بينهما أكثر
 من فامة وصار ذلك من احسن الفترات حالا ولواتا استقصينا
 كراماتهم لطال العال واتسع الحال ولكننا قصدا الاختصار
 فان فيه كفاية لاهل الاعتبار وقول كما قال بعضهم
 . إلى سادة من عزهم . اندامهم فوق الجباه .
 . ان لم اكن منهم فلي . في جبههم عز وجاه .
 واعلم ان ظهور الكرامات جازعقلا ونقلا لانه ليس بمستحيل
 في قدرة الله بل هو من قبيل المكافات كظهور معجزات الانبياء
 هذا هو مذهب اهل السنة من المشايخ العارفين والنظار الاصوليين
 والفقهاء والمحدثين رضوا عنه وعناهم اجمعين فالقول الصحيح
 عند جمهور الائمة المحققين من اهل الشأن اجمعين ان كل ما جاز
 للايمان من المعجزات جاز للاولياء مثله من الكرامات لكن بشرط
 عدم الخدع ولا يرد على ذلك القرآن للزومه القدي ولا يصح قول

من يقول ان ذلك يؤدى الى الالتباس بين الكرامات والمعجزات
 لان المعجزة يجب على النبي عليه السلام ان يتجدي بها ويظهرها والكرامة
 يجب على الولي ان يخفيها ويسترها الا عند ضرورة او اذن او حال
 غالب اقول ومن الاول والثالث اشياخنا الكرام نفع الله بهم الامام
 اولفقويه بعض المريدين ككروبيان بن بيسان السادة غرقوا من الجوع
 ولطم فقيرا له واخر اريغيم الكعبة عيانا في الكوفة ورايت
 بعض من شاهد ذلك من الثقات الانبياء واهل العرفان من العلماء
 وانا روي عن الكرامات نقلها فقد جاء في القرآن والاخبار باسناد
 صحيحة فمن ذلك في القرآن العظيم ما اخبر الله عز وجل عن نبيه صلى الله
 عليه وسلم قال يا مريم اني لك هذات هومن عند الله ان الله يرزق من يشاء
 بغير حساب وقوله سبحانه وهزى اليك بجميع الفلج كما قطعت عليك
 رطبا وجيا وكان ذلك في غرابا وان الرطب وكانت الفلج يا بني ايضا
 وفي قصة ذي القرنين وتمكين الله له ما لم يكن له لغيره وفي قصة
 اصحاب الكهف رضي الله عنهم من الاعاجيب التي ظهرت عليهم ومن كلام
 الكلب معهم وغير ذلك وفي قصة اصف بن برخيا رضي الله عنه مع
 سليمان عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام في عرش بلقيس في قوله تعالى
 قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
 بكل هؤلاء المذكورين ليسوا بانبياء ومن ذلك ما جاء في الصحيحين
 حديث جبريل الراهب الذي كلمه الطفل في المهديين قال له يا غلام من
 ابوك فقال فلان الراعي ومن ذلك فيما حدث اصحاب الغار وفي

فَاَنْفَرَجَتْ

آخِرَ مَا تَجَرَّتْ عَنْهُمُ الصَّخْرَةُ فَخَرَجُوا يَمْسُورُونَ مِنْ ذَلِكَ حَدِيثُ الْبَقَرَةِ
الَّتِي حَمَلَتْ عَلَيْهَا صَاحِبَهَا وَرَكِبَ عَلَيْهَا فَانْقَلَبَتْ إِلَيْهِ كَلْبَةً فَقَالَتْ أَنِّي
لَمْ أَلْقُ لِهَذَا لَكِنِّي خَلَقْتُ لِلْحَرْثِ فَقَالَ النَّاسُ سُبْحَانَ اللَّهِ تَعَبًا
تَعَبًا الْبَقَرَةُ تَتَكَلَّمُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنِّي أَوْسَمْتُ
بِذَلِكَ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَمِنْ ذَلِكَ الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ الْمَذْكُورُ فِي
الصَّحِيحَيْنِ فِي أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَعَ صُفْيَةَ الَّتِي قَالَتْ
فِيهِ وَأَمَّ اللَّهُ مَا كُنَّا نَأْخُذُ مِنَ الْقَهْمَةِ الْآرِيَةِ إِذْ رَأَيْتُ مِنْ أَسْفَلِهَا أَكْثَرَهَا
أَيُّ مِنَ الْقَهْمَةِ حَتَّى شَبِعُوا وَصَارَتْ أَكْثَرًا كَانَتْ قَبْلَ ذَلِكَ تَقْلُصُ
إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَأَمْرَأَةٍ يَا اخْتَبِي فَرَأَيْتُ مَا هَذَا قَالَتْ لَا وَفَرَعَنِي
تَعْنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَرَأَيْتُ أَيُّ الْقَهْمَةِ أَكْثَرُ مِنْهَا قَبْلَ ذَلِكَ
أَيُّ قَبْلِ الْإِكْلِ وَمِنْ ذَلِكَ مَا جَاءَ فِي الصَّحِيحَيْنِ أَيْضًا فِي حَقِّ سَيِّدِنَا عُمَرَ
ابْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ كَانَ قَبِيضٌ
تَقْلَمُ مِنَ الْأَمِّ مَحْدُثُونَ أَيْ يَهْمُونَ فَإِنَّ بَيْنَكَ فِي اسْتِخْدَافٍ فَانْصَرَفَ عَنْ ذَلِكَ
قَوْلُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمَنَرِ بِإِسَارَةِ الْجَبَلِ الْجَبَلِ فِي حَالِ خُطْبَتِهِ
فِي يَوْمِ الْمَجْعَةِ بَلَغَ صَوْتُهُ الْإِسَارَةَ فِي بِلَادِ الْعِرَاقِ وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا
الْحَدِيثُ الْمَقْفُوعُ عَلَى صَحَّتِهِ فِي سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الَّذِي قَالَ
فِيهِ أَبُو سَعْدٍ أَصَابَتْنِي دَعْوَةُ سَعْدِ بْنِ زَيْدٍ ذَلِكَ حَدِيثُ الصَّحِيحِ فِي سَعْدِ بْنِ
ابْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نَفِيلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الَّذِي قَالَ فِيهِ لَتَنِي أَدْعَتْ عَلَيَّ
إِذَا خَذَشْتُمُنِي مِنْ أَرْضِهَا اللَّهُمَّ إِنِّي كَانَتْ كَازِبَةً فَأَغْنِمْ بَصَرَهَا وَأَمْلِكْهَا فِي أَرْضِهَا
فَمَا مَاتَ حَتَّى ذَهَبَ بَصَرُهَا وَبَيْنَا هِيَ تَنْشِيءُ فِي أَرْضِهَا إِذْ وَقَفَتْ فِي حَقِيقَةٍ
فَأَنَّا أَخْرَجَاهُ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَمِنْ ذَلِكَ حَدِيثُ الْجَارِيِّ الَّذِي قَالَ فِيهِ:

قالت راسه ما رايته اسيراً خيراً من حبيب رضى الله عنه فواسه له قد وجدته
 يوماً يأكل قطناً من عنب في يده وأنه لولق في الحديد وما بك من ثمرة
 وكانت تقول أنه لوزق رزقه الله حبيباً يعني بهذه المرأة بنت الحارث
 ابن عامر بن نوفل ومن ذلك حديث الجاهلي في أسيد بن حضير وعنه
 ابن بشر رضى الله عنه الذي أخرجهما من عند النبي صلى الله عليه وسلم
 في ليلة مظلمة ومعهما مثل المصباحين بين أيديهما فلما أفرقا صار مع كل
 واحد منهما واحد حتى أتى أهله ومن ذلك الحديث الصحيح في الرجل الذي
 سمع صوتاً في الصحاب يقول اسق حديقة فلان والآيات والأحاديث
 في ذلك كثيرة جداً فمنها ما لم يصف بعض العلماء في ذلك
 كتاباً كثيراً فإن قيل ما بال الصحابة رضى الله عنهم لم يشتهر منهم من الكرامات
 الكثير مثل ما اشتهر عن الأولياد والحال أن الصحابة رضى الله عنهم أولياء
 وأفضل ما بعدهم لقوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجم بأيهم اقتديتم اهتديتم
 وقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون فرقتي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم
 الذين يلونهم الجواب قال أحمد بن حنبل رضى الله عنه لما قيل له يا أبا
 عبد الله ما بال سالم يزعم عن الصحابة رضى الله عنهم من الكرامات مثل ما قد روي
 عن الأولياد فقال رضى الله عنه أولئك كان إيمانهم قوياً فما احتاجوا إلى زيادة
 شيء يقولون إيمانهم به وغيرهم إيمانهم بضعف لم يبلغوا أولئك تقوى وأخبار
 الكرامات قال أبا نفي رحمه الله تعالى قال بعض الشيوخ الكبار في كرامات
 مرهم عليها السلام كانت في بدايتها يتعرف عليها بحرف العادلات بغير سبب
 تقوية لأيمانها وتكيا ليقينها فكان كلما دخل عليها زكوا الحرب يجدونها
 فأكهت الشاة في الصيف وفاقهت الصيف في الشتاء وقال الشيخ الخوارزمي



السهروردي رحمه الله تعالى حرق العادات انما يكشف بها الموضع ضعف
 يقين المكاشف رحمه الله تعالى لعباده العباد ثوابا معيذ لهم ونوف
 هؤلاء قوم ارتفعت الحجب عن قلوبهم وباسر بولهم رويح اليقين فلا
 حاجة لهم الى تعدد من المخبرات ورؤية القدرة والآيات ونفعل
 عن المناظرين من المشايخ الصادقين الكثرين ذلك لان الصحابة رضي الله عنهم
 ببركة صحبتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وبجوارحه نزول الوحي وتردد ملكه
 وهبوطها تنورت بواطنهم وعاشوا الاخرة وزهدوا في الدنيا وتركوا
 نفوسهم واختلفت عاداتهم وانصقلت مراد قلوبهم فاستغنوا بما اعطوا
 من رؤية الكرامات واستماع انواع القدرة ومن يلون فيق اليقين هكذا
 المبلغ يرى في اجراء عالم الحكمة ما يرى الغير من القدرة الغير ذلك قول
 الاستاذ ابو القاسم القشيري رحمه الله تعالى وكل نبي اظهر كرامته على
 واحد من امته في معجزة من جملة معجزاته وتكون هذه الكرامات اجابة
 دعوة او اظها رطعام في وان صانعة من غير سب ظاهر او حصول
 ماء في زمن عطش او تسهيل قطع سافة في مدة قريبة او تخليصا
 من عدو او سماع خطاب من هاتفا وغير ذلك من فنون الافعال النافعة
 للعادة في ان قال قائل فشيء الكرامات بالبحر اجيب قل المشايخ
 العارفين والعلماء المحققون في الفرق بينهما ان السحر يظهر على بدالفاق
 والزنادقة والكفار والاولياء فهم الذين بلغوا رتبة التقوى ولا يلزم
 بالاحكام فافرقوا واعلم ان الناس في انكار الكرامات يختلفون فبعضهم
 من ينكر الكرامات مطلقا فهذا عن الخير مصروف ولسانه في اغراضهم
 يجوز ويطوف فهذا عن باب الله مطرود وطريق الوصول عن سلوكه

وقف

سدود ومنهم من يكذب بكرامات أولياء زمانه ويصدق بكرامات
 الأولياء الذين قبل زمانه فهو لا كما قال أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه
 أسرايليتون صدقوا بعيسى وكذبوا بمحمد وبغيره من الأنبياء ومنهم من
 يصدق بأن الله تعالى أولياء ولهم كرامات ولكن لا يصدق بأحد
 معين من أهل زمانه فهو لا محروم من أيضاً لأن من لم يسلم لأحد معين
 لم يتفجع بأحد كما استندوا في المعنى ٣
 ١ اذ كنت المكذب بالجؤول ٢ عن الآيات تصديقك القول ٣
 ٤ نكن بالقلم ترجع نحوحي ٥ له الذين المصدق والرسول ٦
 ٧ بان الهاماً شافى ٨ قد رليس يميزه المهول ٩
 قال يا نعم رضي الله عنه قلت والعجب كل العجب من يتركوا الكرامات
 وقد جاء في الآيات الواضحات والكبريات والمجاهدات عن السلف
 والخلق وبلغت في الكثرة والشهرة في جميع البلاد بلعنا بخرج
 عن الحد والعداد ثم ان كثر من المتكبرين لوراوا الأولياء والصالحين
 يطهرون في الهوى لقالوا هذا سحر مبین ولا شك ان من حرم التوفيق
 وصل عن سوا الطريق كذب بالحق عيباً وحداً كما قال ربنا وهو
 اصدق القائلين ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فمسوه بأيديهم لقال
 الذين كفروا ان هذا الاصحاحين فواجبه كيف ينسجح وفعل
 الشيطان الى اولياء امة المقربين والابرار الصالحين والراهبين العابدين
 الصابرين الشاكرين الخائفين الراغبين الورعين المتوكلين الراغبين
 المحبين العارفين المطهرين من الصفات الذمومات والتحسين بحسين
 الصفات المحمودة المتحسين باخلاق المولى جل وعلا قال تعالى والذين

وَقَصَب

جاهدوا فينا لنهدينهم سُبُلَنَا وقال تعالى وبشر المحبين الذين اذا
 ذكروا الله وجلت قلوبهم وقال تعالى انه ليس له سلطان على الذين آمنوا
 وعلى ربهم يتوكلون وقال صلى الله عليه وسلم ربنا اشعث مدفوع بالابواب
 لو قسم على الله لابرءه انسى والله تعالى اعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
الباب الثالث في ذكر الوجود والاحوال الواردة
 على قلوب احبائه واوليائه المحفوفين بعناية الله والابدية
 قال السادة بلغنا الله وايامكم المقصد والارادة الوجود لهيب يتابع
 من شهود عارض مقلق وهو على ثلاثة درجات الدرجة الاولى وجود
 عارض يستفيق له شاهد السمع او شاهد البصر او شاهد الفكر
 انبى على صاحبه اثر اولم يبق وانما الدرجة الثانية وجود يستفيق له
 الوجود بلبع ازل او سمع نداء اولي او جذب حقيقي ان ابقى على صفة
 لب او ابقى عليه نوره وانما الدرجة الثالثة وجود يحفظ العبد من يكد
 الكونين ويحضر معناه من درن الخط ويسليه من رق الماء والطين
 وقال الشيخ السهروردي الكبير رحمه الله اعلم ان الوجود بقاء بقية فقد
 فمن لم يبق لم يجد وانما كان العقد لزاما وجود العبد بوجود صفاته
 وبقيائه فلو تحض عيدا تحض حزا فن تحض حزا فلو من شرك الوجود
 فشرك الوجود بصطاد البقايا او وجود البقايا تخلف شئ من العطايا
 قال المحصي رحمه الله ما دون حال من يحتاج الى من عجز برحمته فالوجود
 بالسماح في حق الحق كالوجود بالسماح في حق المبتل من حيث النظر الى
 انزعاجه وتأثر الباطن به الى انزعاجه من مشاد الديوري يقوم بهم قول فلما
 راوه اسكوا فقال ارجعوا الى ما كنتم فيه فلو جفت ملاهي الدنيا في ارضي

مس
اولم يبق

ما شغل هم ولا شغل مرضى فالوجد صريح الروح المبطل بالنفس تارة في
 حق المبطل وبالقلب تارة في حق الحق، فتأثر الروح^{الروح} الروحاني في حق
 الحق والمبطل ويكون الوجد تارة من فهم المعاني تظهر، وتارة من مجرد
 الغمات والألمان فما كان من قبل المعاني يشارك النفس والروح في
 السماع في حق المبطل، ويشارك القلب والروح في حق الحق، وما كان من
 قبل مجرد الغمات يتجرده الروح بالسمع ولكن في حق المبطل يترقى النفس
 السمع، وفي حق الحق يترقى القلب بالسمع وحب استلذا الروح الغمات
 ان العالم الروحاني يجمع الحسن والجمال، ووجود التاسب في الهياكل الصورية
 مبررات الروحانية فتسمع الروح الغمات اللذبة والالمان المناسبة
 تأثر به لوجود الجنسية، واذ كانت الالمان لا تلتحق هذا الروح مع^{طاقة}
 مناجاتها، وخفي لطف مناجاتها كيف يلحقه السماع بطريق فهم المعاني
 وهو كشف ومن يضعف عن عمل لطيف الاشارات كيف يتجمل ثقل اعيان
 العبارات واضرب من هذا عبارة تقر بها الى الافهام، الوجد واراد
 يرد من الحق سبحانه وتعالى ومن يرب الله لا يقنع بامن عند الله ومن صار
 في محل القرب يتحقق به لا يلهمه ولا يحركه ما من عند الله فالوارد من الله
 مشعر بعيد والقرب واحد فما يصنع بالوارد والوجد نادر والقلب
 الواحد بربه نور والنور اللطيف من النار والكيف غير يصير على اللطيف
 فادام الرجل البالغ ستمراً على جادة استقامته غير يخوف عن وجهته
 معبودة بنوازع وجوده لا يدرك الوجد بالسمع فان دخل عليه فتور
 الى آخره حكى عن بعض السادة انه وجد من السماع فقبل له اين حاله
 من هذا فقال دخل على داخل اوردني هذا المورد وقال بعض اصحاب

الصفات اللذبة ص

سهل صحت سهلا سنين مآرانية تغير عند شئ كان يسمعه من الذكر
 والقرآن فلما كان في آخر عمر قري عنده قوله تعالى فالنوم لا يؤخذ
 منكم فدية ارفعوا ولا يسقط فبالله عن ذلك فقال الحق ضعفت
 وسمع من بني قومه تعالى الملك يومئذ الحق اضرب ناله بن سالم وكان
 صاحب قال ضعفت فقبل لان كان هذا من الضعف فما القوة قال الله
 القوة ان لا يرد عليه واردا لا يتلقه بقوة حاله اقول هذا حال من الله
 التلغ ومن لم يكن له قوة ذلك يظهر عليه انما هالك قال ابو بكر
 الكافي سماع العلوم على متابعة الطبع وسماع المرادين رغبة ورهبة
 وسماع اهل الحقيقة على الكشف والبيان ولكل واحد من هؤلاء مصدق
 ومقام اعلم وفقى الله واياك لما يجب ويرضى ان للقوية اذبا
 يتأهدها في صحبتهم ومعارفهم استحسنوا ذلك واصطلحوا عليه
 فمن ذلك ان احدهم اذا تحرك بالوجد ووقفت منه خرفة او رمى علامة الى
 الحادى فالتسحين عندهم موافقة للحاضرين بكم في كشف الراس اذا
 كان ذلك من مقدم وشيخ فاذا كان ذلك من شاب في حفرة الشيخ فليس
 على الشيخ موافقة الشاب في ذلك وبسبب حكم الشيخ على بقية الحاضرين
 في ترك الموافقة للشباب فاذا سكتوا بركة الواجد الى خرفة ووافقت
 الحاضرون برفع العامة ثم ردها على الرأس في الحال للوفقة والخرفة ان
 رميت للحادى فالحادى اذا قصد اعطاءها اياه وان لم يقصد اعطاها
 الحادى فقال بعضهم هي للحادى لانه المحرك لرمي الخرفة وقال بعضهم
 هي للشيخ لان المحرك قول الحادى مع بركة الحاضرين في احداثا الوجد
 لا يتقاصر عن قول الفاعل فيكون الحادى واحدا منهم روي ان رسول الله

وسماع الاولين وروية الاثر
 وسماع العارفين على المشاهدة

٣٤

33

صلى الله عليه وسلم قال يوم بذر من وقف مكان كذا فله كذا ومن قتل
 فله كذا ومن أسير فله كذا فباع الشبان وأقام الشيوخ والرجو
 عند الزايات فلما فتح الله على المسلمين طلب الشبان أن يجعل ذلك لهم
 فقال الشيخ كنا ظهركم وردنا فلا تذهبوا بالغنائم فانزل الله
 تعالى يا أيها الذين آمنوا قل لا نقال لله والرسول ففهم الرسول
 صلى الله عليه وسلم بينهم بالسوية وقيل إذا كان القول من القوم يجعل
 كواحد منهم، وإذا لم يكن من القوم فما كان له بقية يؤثر بها ما كان من سهم
 الفقراء يقسم بينهم وقيل إذا كان القول أجيرا فليس له منها شيء وإن
 كان متبرعا يؤثر بذلك وكل هذا إذا لم يكن هناك شيء يحكم فاما إذا
 كان هناك شيء فهاهنا يحكم ويمثل امرء فهاهنا يأمهم به فان قلت هل لهذا
 الفعل أصل في السنة قلت نعم روى عن كعب بن زهير أنه دخل على رسول
 الله صلى الله عليه وسلم المسجد وأشد أبياته التي أولها يا بائس سعاد فقبل لي
 ببول حتى انتهى إلى قوله: إن الرسول سيف يستصا به مهند من سبي
 الله سلول فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم من أنت فقال أشهد أن لا إله
 الا الله وأن محمدا رسول الله، أما كعب بن زهير فمولى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 برده كانت عليه فلما كان زمن معاوية رضي الله عنه بعث إلى كعب بن زهير
 بعارة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشرة آلاف فوجه إليه ما كنت
 لأؤثر بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما مات كعب بعث معاوية إلى ولده
 بعشرين ألفا وأخذ البردة وما زالت تنقل من واحد إلى آخر حتى وصلت
 إلى الملك الناصر لدين الله أعاد الله علينا من بركاتها فلبعضهم
 تفوح أرواح مجد من ثيابهم يوم القدرم لقرب العرابة بالدار

عليه

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يستقبل الفيت ويتبرك به ويقول حديث
 عهد بربه فالحققة الميرفة او المحقة عند الوجه جديدة العهد بذلك
 الوارد وزوي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال اهدي للنبي
 صلى الله عليه وسلم حلة حرير فارسل بها اليه فخرجت فيها فقال لي ما كنت
 لاكره لنفسي شيئا ارضاه لك فتفقها بين النساء خيرا واعلم ان في
 حديث كعب بن زهير فولد منها اجواز سماع الشعر وان كان فيه ما كان
 ومنها جواز اعطاء الشاعر شيئا لان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه
 برودة الكرمية ومنها ما كان عليه صلى الله عليه وسلم من التسخا وكرم الاخلاق
 وجبر القلوب وغير ذلك مما لا يحصى على اهل البصر والبصيرة وفي
 الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها قالت دخل على رسول الله صلى
 الله عليه وسلم في ايام الشريق وعندي جاريتان لعباده بن سلام
 يضربان الدف ويغنيان فلما دخل اسكتا فتخى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 الى سريره في البيت واضطجع ونسجى ثوبه فقلت لجلن اليوم الغنا والحرمة
 فاشرب البها ان هذا قالت فاخذنا فوا الله ما نيت ذلك حتى دخل ابو بكر
 رضي الله عنه وكان رجلا مطارا اي حديثا وهو يقول انما امر الشيطان
 في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكشف رسول الله عن وجهه فقال
 يا ابا بكر كل يوم عيد وهذه ايام عيد قالت عائشة رضي الله عنها
 كان عبدا له بن كرز يمز بالمهاجرين والانصار فيستدونه وينشدهم
 فابقي احد يسمع الا بكاء قال المزني مر راعا مع الشافعي وابراهيم بن علية
 على دار قوم وجارية تغنيهم بهذا البيت شعـ
 ١ ٢ خليلى مالي والمطايا كانهما ٣ تراها على الأعقاب بالقوم تكهن ٤

رضي الله عنه

خفيف

فقال الثاني ميلوا بنا نسمع هذه فلما فرغت قال لبراهيم بطربك هذا
 قال لا قال مالك بن انس ادركت اهل العلم يلدنا هذا لا يكره السماع
 ولا يقدون عنه ولا يكره الاغني او جاهل او ناسك عظيم الطبع
 واعلم ان حسن الصوت من احسن المبركات قال الله تبارك وتعالى
 يزيد في الخلق ما يشاء قال بن شهاب هو حسن الصوت به النبي صلى
 عليه وسلم ما بعث الله نبيا الا حسن الصوت وقال صلى الله عليه وسلم
 ما اذن الله لشي كاذن له ليني حسن الصوت وقال ابو سليمان الداراني
 ان الصوت الحسن لا يدخل شيئا في القلب وانما يحرك من القلب فيه وقال
 الحارث المحاسبى فقد تأملنا لانك تذكرها اليمين القيامة هو حسن
 الصوت مع الدنيا ورحمن الوجه مع الصيانة ورحمن الوفا مع الاخاء
 وقال محمد بن خفيف انا لله تعالى جميل في النفوس خشنا الى استماع الثقات
 الطبية على اختلاف اشتباه استلذاذ المطربات طمأن غير تكليف بل
 يقع في السامع فيأخذ القلوب والارواح من طيب كسب القول من النعم من
 غير دابة ولا معرفة منها بما في القول بل تأخذ على البديهة ويحكم في الصفا
 ثم بعد الاستقراء يودى الى كل ذي حال ماله فيه خزنك وما غلب عليه
 من معانيه فلاهل الحق القايمين بمقائق التحقيق المتفردين باحكام التفرد
 والتجريد شرب يلقي بما افردوا بها وخصوا بمعانيها فاذا هدت واستقرت
 اسفرت عن معالم مجيبة واحكام عالية وهذا مما يحل منه الانبياء صلوات
 الله وسلامه عليهم ولا الاولياء واهل المحققين من النبأ وقد ضرب ابو
 سبيد ابن الاعراب في ذلك مثلا فقال السلام ترالى الطفل الوليد يخرج
 من بين امه وهو طاهر من الدناس لا يعرف خيرا فنجاهه ولا شرا

فيخبر

 ٩
 بيل
 تكلف

فيجتنبه سوى ما فطر عليه من الهداية الى تدبيرة وما خالط الروح من
 الاوجبة التي ليس من فعله كيف اذا ما غاه المناغي وناجاه المناجي
 وهو لا يعرف من ما غاه ولا من ناجاه ولا يفهم العبارة كين يجذب
 اليه تقبلاً ويبتج تبشاً ويملي سروراً بالمناغاة فقد همرته ضرورة
 الفطر لما جبل عليه وقادته الأوجبة الكامنة فيه ان شئت قلت كسباً
 وان شئت قلت مضطراً فوحدته متعجبه وجوارحه متحركة تكاد يطير شغفاً
 وفحاً ويلهو بذلك عن تدبيرة وعن الغذاء الذي يظلمه والعلة التي
 تولمه بهائن شرب اللبن فالصوت يطير به والشخص يورثه^٩ والحال يحمله
 وقال بعضهم الصوت الطيب روحاني الروح روحاني قلباً كلاهما
 اذ كل ذي روح سليم يحب كل ذي صوت طيب سئل الجند رضي الله
 ما بال الانسان هادياً فاذا سمع السماع اضطرب او صرخ فقال ان الله
 لما خاطب الذر في الميثاق الاول بقوله استبركتم استرغبت الأرواح
 عذوبة الكلام فاذا سمعوا الكلام والسمع حركهم ذلك من حيث
 الاحتراق وقال صاحب الجوارق سماع هذه الطائفة عبارة عن ثلاثة
 الأسرار الغريبة من الأشعار التي يشهد بها القول مقروناً بالوجد
 الحاصل في قلب العارف العامل والمريد الكامل يحملهم على خلع
 العذار والابتعاد الى جناب الواحد القهار والأطلاع على قوانين
 الاسرار واما اختاروا الرقة هذه المحب السماع بالاصوات المحسنة
 في معظم الأوقات بعد اداء المأمورات لان طبيعة الإنسان مائلة الى
 الصوت غريزة لا جلاب سافه ودفع المصار بواسطة
 فان قلت ان فقرنا زماننا ليس كفقراء الزمان الأول فلهذا الزمان

٩
 لعله يورثه

وأهله قلت نعم الأمر في ذلك كما ذكرت ولكن المراد من التثنية الصو
 رة من معنى من الإخوان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تشبه بقوم فهو
 منهم ومن أحب قوما أحبهم وقال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 اتقوا الله وكونوا مع الصابرين أي إن لم تكونوا منهم فكونوا معهم وقال
 تعالى ولين علم الله فيهم خيرا لا سمعهم أي الحق والحكمة والوعظ والزجر
 وسمعهم الخ إن يكون قرأنا أو حديثنا أو ذكرنا أو شعارنا أو غيره ذلك قال
 صلى الله عليه وسلم إن من الشعر لحكمة فمن لم يعلم الله به خيرا فلا يسمع الحكمة
 والمعرفة والوعظ والزجر فلا يسمعه الخيز والحق من الاستعارة
 روى في الصحيحين عن الربيع بنت معوذ بن عفراء رضي الله عنها قالت جاء
 النبي صلى الله عليه وسلم وجلس على فراشي وعندى جويريتان بضران بالدف
 ويندان من قتل يوم بد رفقا لآل أحدهما وأنا نبي أعلم ما في غدي ففكر
 صلى الله عليه وسلم وعوضا وقل ما كنت تقولين وكان قولها نبت شعير
 في تحارب قوم بركة سمهد في بضرب وطعن التوفيق للهند
 فعدلت أحدهما إلى قولها وأنا نبي أعلم ما في غدي هذا الحديث دال على أنه
 صلى الله عليه وسلم سمع صوت الدف والغناء والشعر من الجويريات التي
 لهن حالة تخم أصواتهن في الكبر من غير حاجة وهو صلى الله عليه وسلم
 حاضر يصغي إليهن يسمع مقالهن فاذا نسمع الغناء وصوت الدف من
 الرجل بطريق الأولى فكيف وقدم الجويرية بالغناء شعر وضرب الدف
 حيث قال قول ما تقولين والأمر للوجوب أن تجرد عن القرآن كقولها
 أقبلوا الصلاة وللذب كقوله فكانوا يعلمون أنهم خيرا ولا بأحسنة
 وإذا حلت فاصطادواوها هذا الأمر محتمل الوجوب لأنه صلى الله عليه وسلم

عند مالك

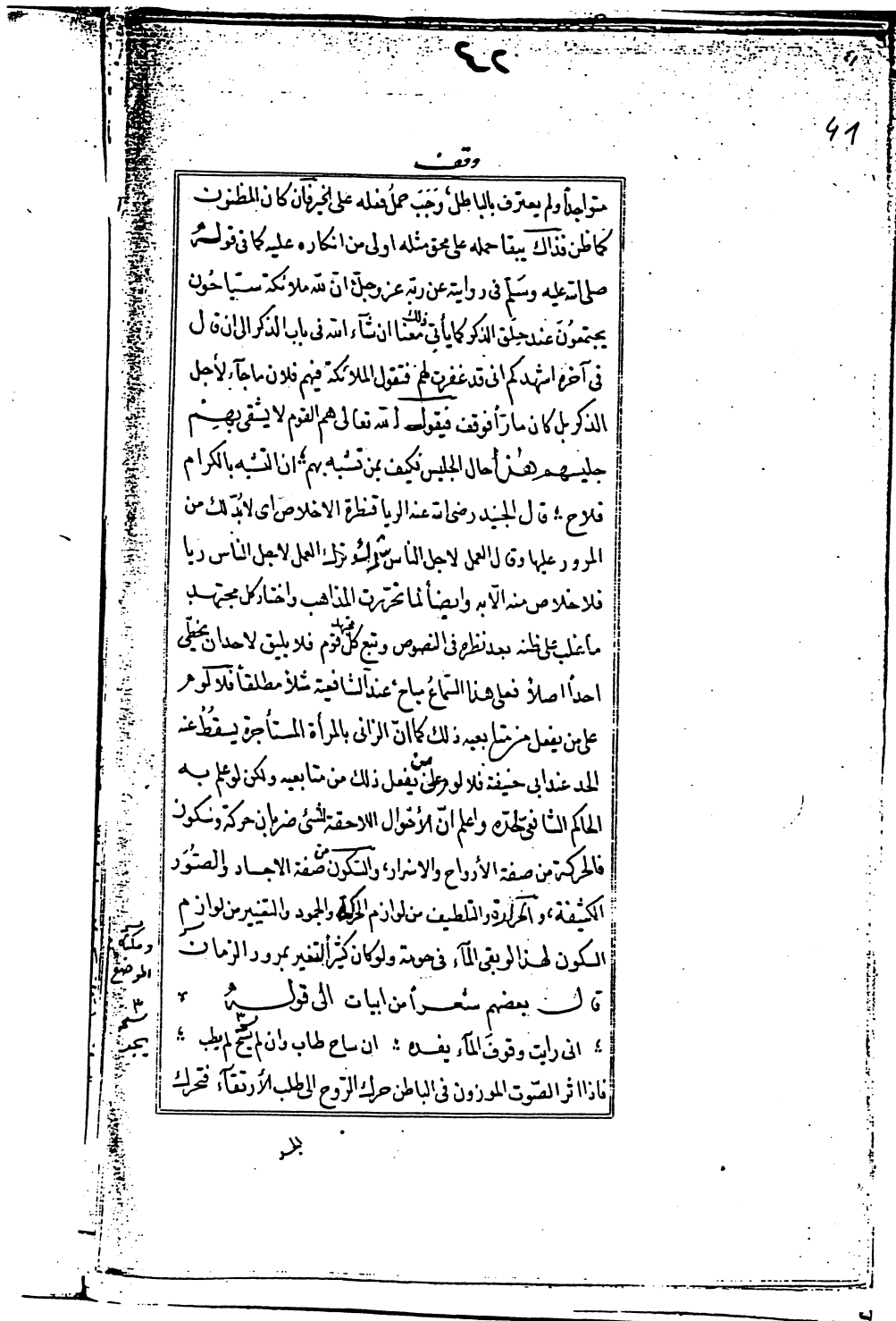
شرح

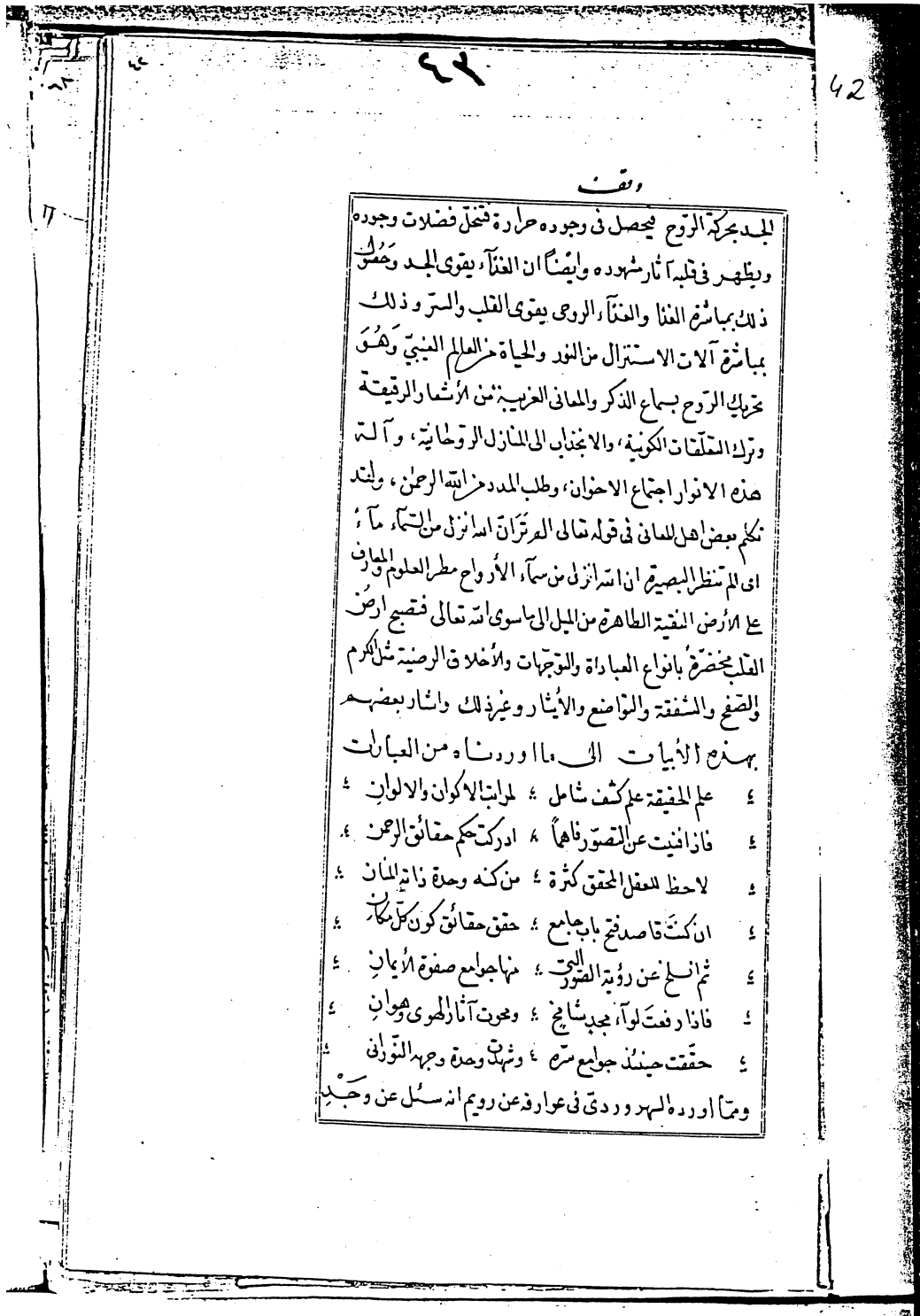
لاحسن طريقه

امرها شافهة باعادة ما كانت تقولهُ وهو يصغ الى معانيه فاذا
 طلب صلى الله عليه وسلم شيئا مصغيا الى معناه وجب ذكرهُ لقوله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم وما تبعته صلى الله
 عليه وسلم واجبة لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبك الله
 واستدعاء قول المثنى قول غنا ليس بواجب اجماعا فبقى على الاباحة
 قال الفقهاء في اصول الفقه فلهذا المجرى يدل على الاباحة عند مالك
 وعلى المذهب عند الشافعي وعلى الوجوب عند ابن سريج وابي سعيد
 الاصولي واما الكلام على حديث عائشة رضي الله عنها المتقدم ^{وصد}
 الباب ونهى ابكر رضي الله عنه فهذا بصراحته دال ايضا على جواز
 سماع الدف والغناء وحسن زهرا والرد على منكرهما لانه صلى الله عليه
 وسلم بين وجه الفعل بقوله دعوهما فانها ايام عيد ورد المنكر في ذلك
 ان سماع الغناء حرام وضرب الدف حرام وحضوهما حرام فكانه قال ان
 النبي صلى الله عليه وسلم سمع حراما ومنع الناس عن الحرام ومن اعتقد ذلك
 كفر بالاجماع اقول هذا في سماع الغناء الذي فيه ما فيه وسماع الدف
 فكيف بمن يكره على الذكر باقوال رجال الله من ذكر كراماتهم واحوالهم
 الواردة عليهم من فيض مدد اشياخهم فهذا لا يكره لحد من له ادنى
 عقل فكيف يوجب الانكار الى المتخلفين باخلاق العلماء وطالعوا كتب القوم
 وما فيها من ذلك فنال الله التوفيق فان قيل يجوز الغناء وضرب الدف
 في يوم عيد لا في غير لانه صلى الله عليه وسلم قيد جوارزه بيوم عيد وبه قال
 احمد بن حنبل رضي الله عنه قلت امرتفاق على ان خصوص السبب
 لا يمنع عموم الحكم كنزوله تعالى ان الذين كفروا ساء عليهم انذارهم لم يندر

لا يؤمنون تركت في حق أبي جهل وأبي لهب وعتبة وشيبة وعبد الله
 ابن سلول والحكم عام في حق صحب الكفار وفي مسند أحمد بن حنبل
 رضي الله عنه أن الحبشة كانوا يدفون بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ويرقصون ويقولون محمد عبد صالح وهذا بصريته بدل على جوار
 حضور الرقص وسبع صوت الذف والقنا وروى البخاري عن عائشة
 رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان واقفا على باب بيتي والحبشة
 يلعبون بحراهم في المسجد وأنا أنظر إلى لعبهم فإذا جازوا اللعب في المسجد
 بحصصه الشارح صلى الله عليه وسلم فني غير بطريق أولى وقال تعالى
 الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك
 هم أولوا الألباب والقول اعلم من أن يكون قرآنا أو حديثا أو غيره كنت
 وروى في الحديث أيضا أن امرأة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني نذرت
 أن أصرب بين يديك بالذف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت
 نذرت فاضربى فضربت وعتت. تقول
 طلع البدري عليا من ثنيات الوداع. وجلبك كزعلي ما غامته داعي
 وقد ذكر الماوردي في الحاوي الكبير كلاما معناه أن معاوية رضي الله عنه
 بلغه أن عبد الله بن جعفر بكبا على السماع مستغفرا أوقاته فيه فقال لعمر
 ابن العاص قم بنا إليه فإنه غلب هواه على شرفه فأتيا إليه وطفا عليه الباب
 فأمر جواريه بالكوت وأذن لهما بالدخول فلما استقروا بالمجلس فقال
 يا عبد الله مرهنا ليرجعن إلى ماكن فينه فجعلن يفتين ومعاوية يتحرك رأسه
 ويهزرجليه من فوق التبرير فقال عمر وبن العاص ان من جئت تلناه احسن
 خلاصك منه فقال صد يا عمر وان الكريم لطروب وكان من كبار الصحابة

وكتب وحي رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثابرة الصحابة توجب
 الاخذاء قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايتهم انقذتهم
 اهتديتم فمن اتبع من الانبياء بهم استقى في حقه الاخذاء فان قال بكبر
 ان ابا خيفة رضي الله عنه الشيخ ابا اليان حرماً السماع فانما انا بغيره في ذلك
 قلنا بلزمتنا في التابع لقولها او لا ان يثبت لفظها المبارك ويؤلفه على
 السماع من المذاهب الخيرية والفتا المصلح للملئ لا على الفتا المطلق والآ
 لزمه محذورات احدها الكفر والفسق وذلك لان الاحاديث باعبار
 وصولها اليها ثلثة انواع احدها المتواتر الاصل متواتر الفرع كحديث
 القرآن والصلاة والزكاة فاحده كافر وثانيه باحدث آحاد الاصل
 مشهور الفرع كاحاديث البخاري وسلم فاحده فاسق وثالثها حديث
 احاد الاصل كحديث امان الله والمؤمنون من نوري وغيره لك فلا تخرج
 على جاحده وما ذكرناه من الاحاديث على باعة السماع وجواز سماع ريت
 الدف والفتا والاشعار لآحاد الاصل مشهور الفرع فان مجد هذه
 الاحاديث فسق والعياذ بالله ولقد ذكر صاحب البوارق وهو احمد بن
 محمد بن محمد الطوسي من رواية الشيخ الامام القلوة ابراهيم بن محمود الجعفي
 من رواية احمد بن محمد الدين البخاري الاوسي ذكرها بحثاً يزيد على كونه
 وذكر لا لانه المحرم اجوبة حسنة من الكتاب والسنة فان اردت ان تقف
 على ذلك ما هناك من كتابه بوارق الامعاء في الرد على من يحرم السماع
 فان قال المكران الخليل والوجد من العاق لعب وباطل ومثل هذا
 القبح لم قلنا ورد في الخبر اذا برز من اخيك كلام فلا تجله على محل السوء
 وانت تجد له محلاً حسناً فادار اياها مؤناً مؤحداً عامياً او غيره متحرراً

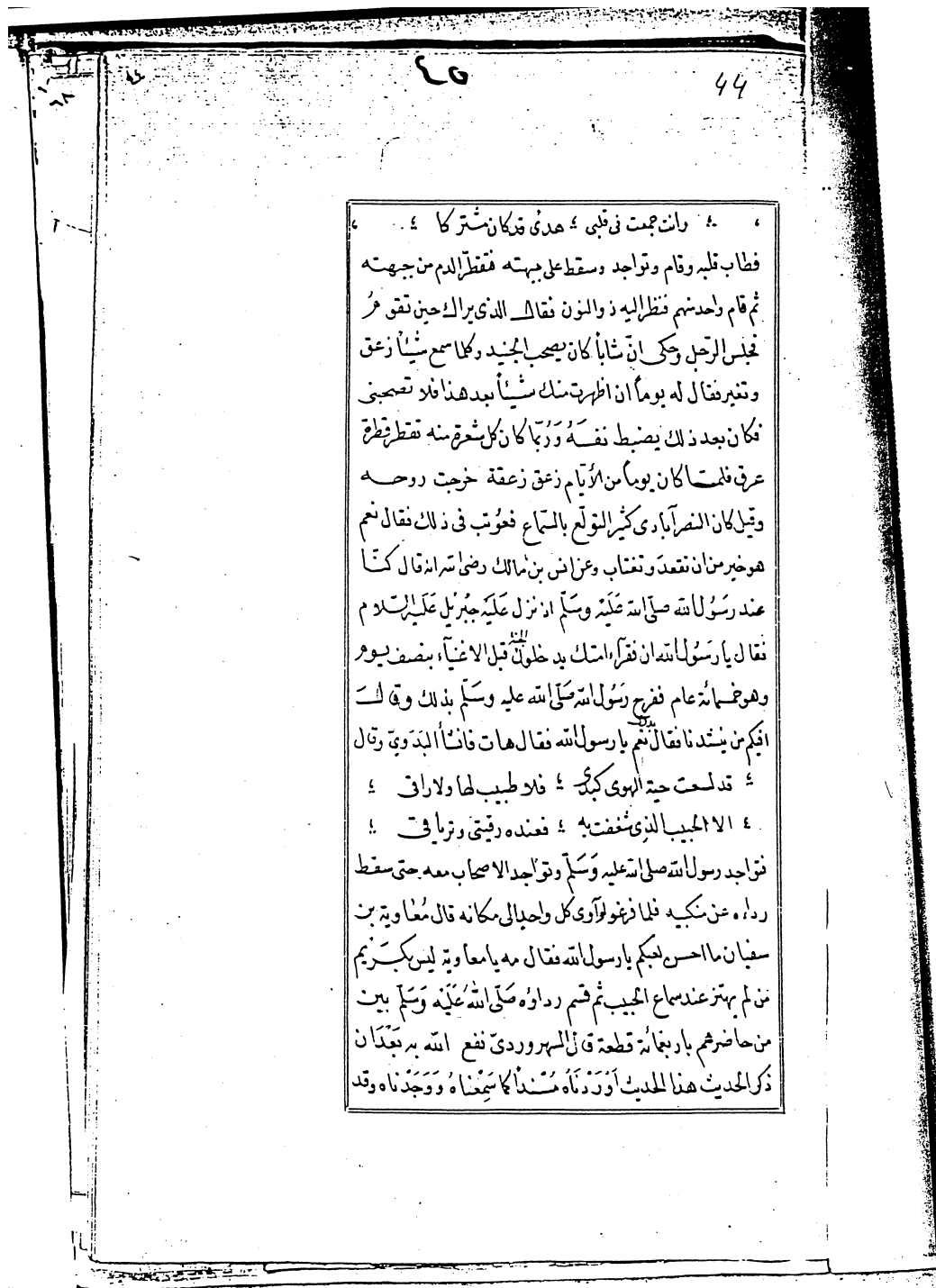




٤٤

43

الصوفية فقال ينسبون للماء التي تعرب عن غيرهم وتباليهم إلى إلى
 فيفتحون بذلك من الفرج، ويقع الحجاب للوقت فيعود ذلك الفرج، بكاء
 فثم من يخرج ثيابه ومنهم من يبكي ومنهم من يصيح وقال محمد بن سليمان
 المستع بين استنار وجعل فالاستنار يورث القلب، والنجى يورث
 المزبد، والاستنار يتولد منه حركات المريد، وهو محل الضعف والعجز
 والنجى يتولد منه السكون للواصلين، وهو محل الاستقامة ولكن ذلك
 محل المحضة ليس فيها إلا الذبول تحت موارد الهيبة وفي الحديث
 في مدح داود عليه السلام أنه كان حسن الصوت بالياحة على نفسه
 وملاوة الزبور حتى كان يجمع الجن والأنس السباع والطير لسماع صوته
 وكان يحمل من مجلدة آلاف جنازة قال صلى الله عليه وسلم في مدح أبي
 موسى الأشعري رضي الله عنه لقد أعطى من رما من مرامير داود وروى
 عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال إن من الشعر الحكمة ودخل رجل على رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وعنده قوم يقرأون القرآن وقوم يشتدون
 الشعر فقال يا رسول الله قرآن وشعر فقال من هذا مرة ومن هذا مرة
 واشتد البغى عند رسول الله صلى الله عليه وسلم آية التي فيها يقول
 : ولا خير في حكم إذا لم يكن له : بواد رخي صفوه أن يكدر :
 : ولا خير في أمر إذا لم يكن له : حكيم إذا ما ورد الأمر أصدا :
 فقال صلى الله عليه وسلم أحسنت يا أبا بلي لا فضل الله فالله يكثر
 من آية سنة وكان أحسن الناس شعرا وكفى أن ذا اللون لما دخل بغداد
 دخل عليه جماعة وصحبه قوال فاستأذنه أن يقول شيئا فآذن له فأنشأ القوال
 يقول : صغيره والعدو بنى : فكيف به إذا احتكا :

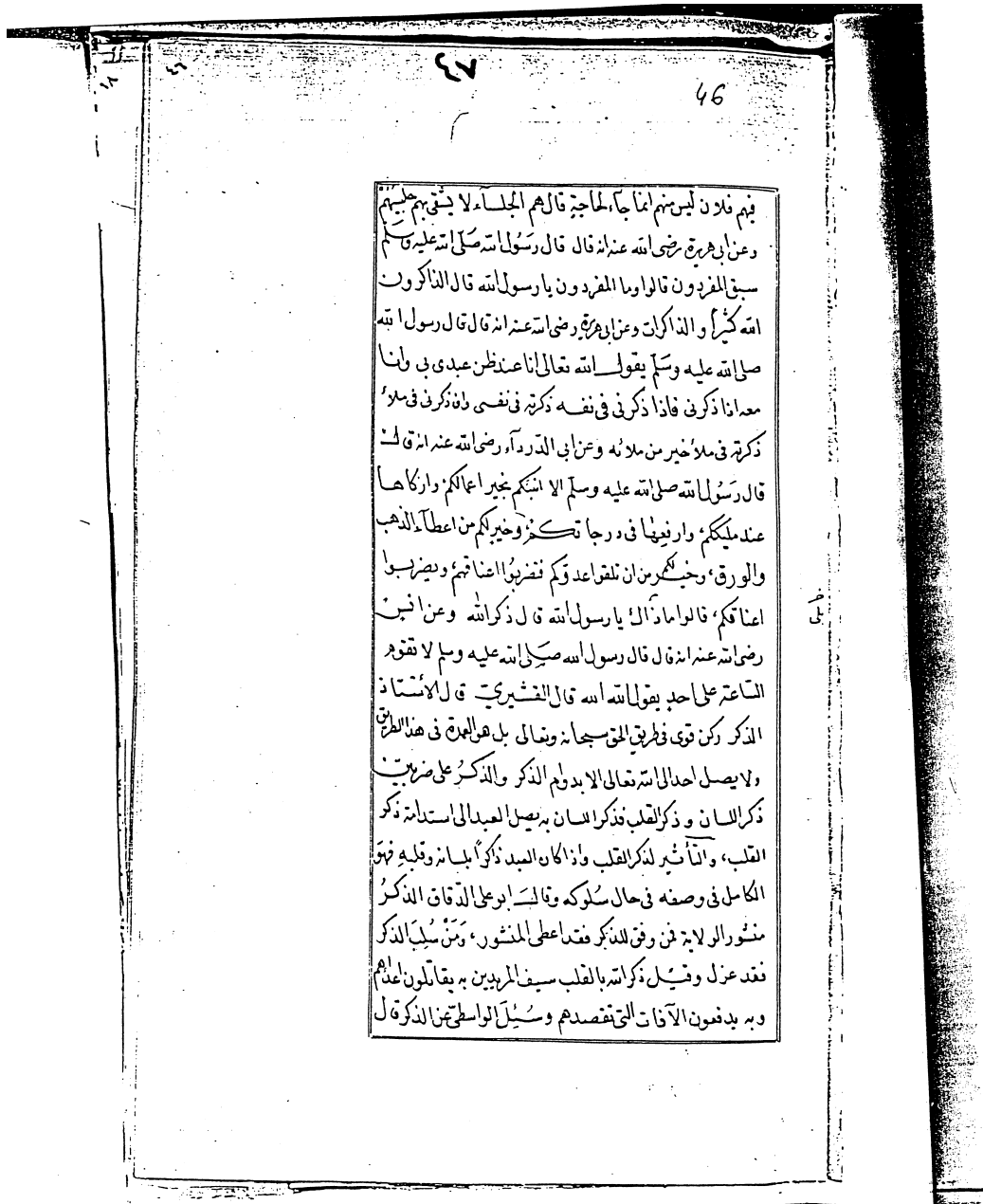


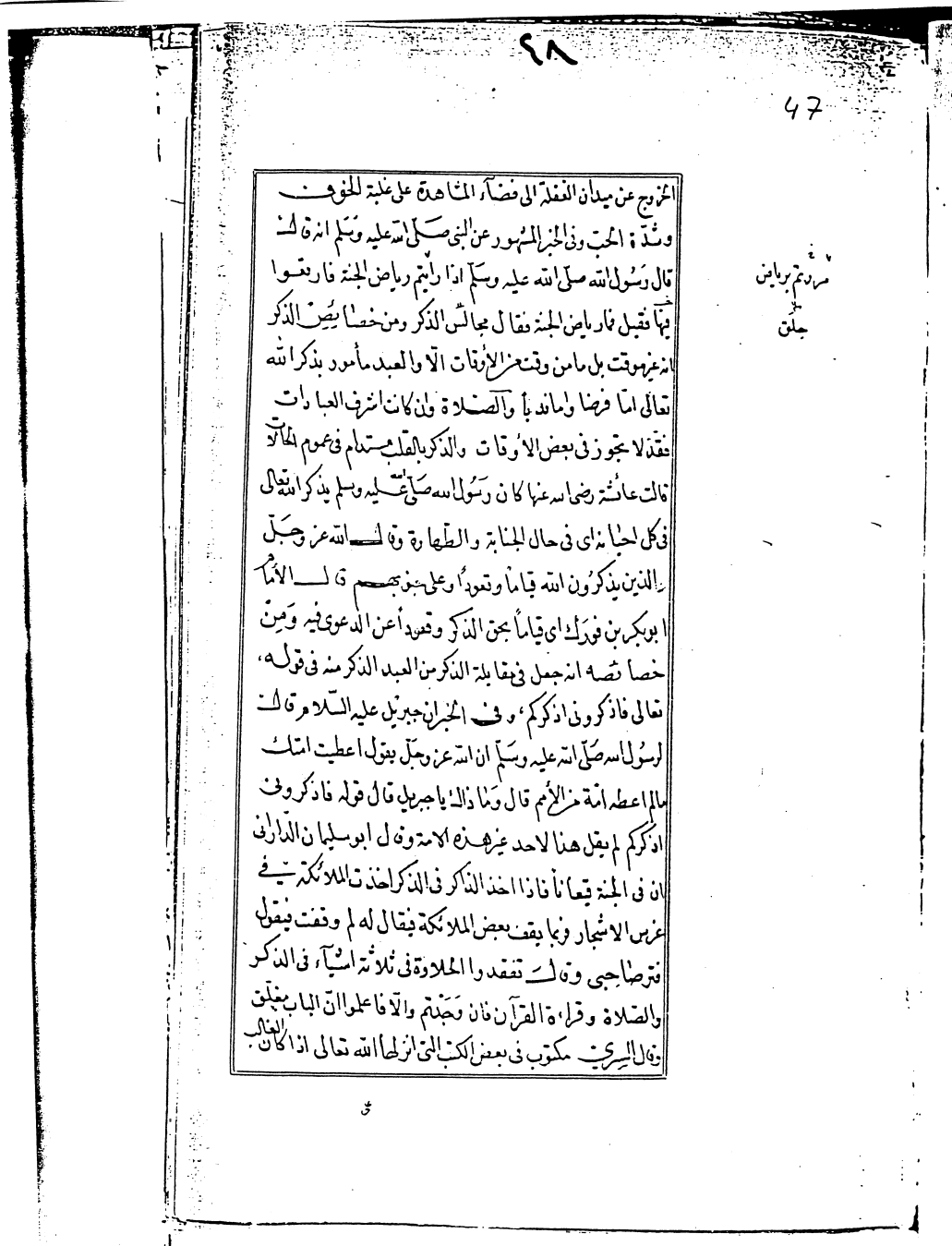
٤ رَأَتْ جَمْعَ فِي قَلْبِي ۚ هَدَىٰ فَيَكُنْ مَشْرُوكًا ۚ
 فطاب قلبه وقام وتواجد وسقط على يمينه ففقط الدم من جبهته
 ثم قام واحد منهم ففطر إليه ذوالنون فقال الذي يراك حين تقو
 فجلس الرجل وحكى أن شاباً كان يصحب الجنيذ وكما سمع شيئاً زعق
 وتغير فقال له يوماً أن أظهرت منك شيئاً بعد هذا فلا تصعبي
 فكان بعد ذلك يضبط نفسه ورجلاً كان كل شعر منه ففطر فطر
 عرق فلمسا كان يوماً من الأيام زعق زعقة خرجت روحه
 وقيل كان النصر آبادى كثير التولع بالسماع فعوتب في ذلك فقال نعم
 هو خير من أن تقعد وتغتاب وعن ابن مالك رضى الله عنه قال كنا
 عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ نزل عليه جبريل عليه السلام
 فقال يا رسول الله إن ففراً امتك يد خلوناً قبل الأغيا بنصف يوم
 وهو غمامة عام ففرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وقال
 أفكم من يشدنا فقال نعم يا رسول الله فقال هات فاننا البذوي وقال
 ٥ قد لعت حبة الهوى كبد ۚ فلا طيب لها ولا راق ۚ
 ٤ إلا الحبيب الذي شغفت به ۚ فعنده رقيق وزياف ۚ
 فتواجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وتواجد الأصحاب معه حتى سقط
 رداؤه عن منكبيه فلما فرغوا لآوى كل واحد إلى مكانه قال معاوية بن
 سفيان ما احسن لبكم يا رسول الله فقال ما يا معاوية ليس بكبريم
 من لم يهتز عند سماع الحبيب ثم قسم رداؤه صلى الله عليه وسلم بين
 من حاضرهم بأربعائة قطعة قال السهروردي نفع الله به بعد أن
 ذكر الحديث هذا الحديث أو رَدَّ نَاهُ مَسْنَدًا كَمَا سَمِعْنَاهُ وَوَجَدْنَاهُ وَقَدْ

يحكم في صحة اصحاب الحديث وما وجدنا شيئا نقل عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يشاكل وجداهل الزمان وسماهم ولما هم وهمهم الاهدأ
 الى ان قال وما احسن من جهة للصوفية واهل الزمان في سماعهم وتميزهم
 الحق وقسمتها فليكن حينئذ ايها المكرم حسن الاعتقاد في لقوف
 الدارين بالسداد والزناد فيها انا قد نصحتك بلسان طلق وجنان
 سليم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **الباب الرابع** في
 الذكر والى كم ينقسم الى جلي وحق فاستقم **روى البخاري**
 من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان الله ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون اهل الذكر فاذا وجدوا
 قوما يذكر الله تعالى تادوا هلموا الى حاجتكم قال فيقولون يا جنتهم
 الى الساء قال فيسألهم ربهم وهل علم منهم ما يقولون عبادي قال فيقولون
 سبحونك ويكبرونك ومجيدونك ومجيدونك قال فيقولون هل
 رأوني قال فيقولون لا والله ما رأوك فيقولون كيف لو رأوني قال
 فيقولون لو رأوك لكانوا اشد لك عبادة واشد لك تقيدا واشد
 لك قسما قال فيقولون فابسا لوني قال يا لوني الجنة قال فيقولون
 وهل رأوها قال فيقولون لا والله يارب ما رأوها قال فيقولون كيف لو
 انهم رأوها قال فيقولون لو انهم رأوها لكانوا اشد عليها حرصا واشد لها
 طلبا واعظم فيها رغبة قال فيقولون فم يتعذرون قال فيقولون من الناس قال
 فيقولون وهل رأوها قال فيقولون لا والله ما رأوها قال فيقولون كيف لو
 رأوها قال فيقولون لو رأوها لكانوا اشد منها فرارا واشد لها عناية
 قال فيقولون فاشهدكم اني قد غفرت لهم قال فيقولون ملك من الملائكة

فيقولون

بهم





على عبدي ذكرى عشقني وعشقته وقال المورى لكل شئ عقوبة
 وعقوبة العار فانقطا عنه من الذكر واعلم ان السادة قد اختلفوا
 في ذكر القلب واللسان ايها افضل واختلفوا ايضا هل تكتب
 الملائكة ذكر القلب فيل تكتبه ويجعل الله تعالى لهم علامة يعرفون بها
 وقيل لا يكتبونه لانه لا يطلع عليه غير الله قال القاضي عياض عن ذكر
 الله تعالى ضربان ذكر بالقلب وذكر باللسان وذكر القلب ايضا ان كان
 احدهما وهوارفع الا ذكرار واجلها الفكرة في عظمة الله وجلاله جبرية
 وملكوته وآياته في سمواته وارضه واللسان ذكره بالقلب عند الامم
 والنبي فيمثل ما امر به ويترك ما نهى عنه ويقف عما اشكل عليه
 واختلفوا ايضا في ذكر القلب واللسان ايها افضل قال النووي ذكر
 اللسان مع حضور القلب افضل من ذكر القلب وحده وذكر القلب
 وحده افضل من ذكر اللسان ولا عيب بذكر اللسان دون القلب ولكن
 قال بعضهم ان ذكر اللسان يحرك القلب فان قلت من اين لنا علم اذا راي
 انسانا يدرك الله بلسانه انه ذا كبريائه قلت ان ذكر اللسان وان
 وقعه غفلة القلب فانه مشتت عن القلب والى هذا اشار بعضهم
 قال ان الكلام لفي القوار وانما جعل اللسان على الصراط دليل
 وايضا فان لذكر اللسان ثانيا ايضا كما روى عن النبي صلى الله عليه
 انه كان يشد هذه الأبيات ويقول
 ذكرتك لا اني نسيك لحة وايضا ما في الذكر ذكر لاني
 وكنت بلا وجد امير الحق وهام على القلب المحقق
 فلما راني الوجد انك حاضر شهدتك من جود بكل ان

١. تخاطبت موجوداً بغير علم ٢. ولاحظت معلوماً بغير علم ٣.
 روى أن بعض السادة قيل له كم تذكر الله ولا تحب في قلوبنا خلوق
 فقال الحمد لله الذي زين جوارحه من جوارحكم بطاعته واعلم
 أن السادة الصوفية منهم من اختار لا اله الا الله محمد رسول الله في
 الابتداء والانتها ^{ثلاثاً} ومنهم لا اله الا الله في الابتداء والانتها ومنهم
 من اختار الاقتصار على قول الله وهم الاكثرون وهم ارجح الشئ
 وعليه استباحنا واختلفوا اهل الجهر بالذكر افضل ام الاسرار
 قال بعضهم ان كان عند من يذكر بذكر فالجهر افضل وان لم يكن فالاسرار
 افضل ولما كان ما بعد صلاة الجمعة الى وقت العصر وقت غفلة
 وربما يغفلون عن العبادة ولا سيما في ذلك الوقت فان الناس يصيكون
 الجمعة ويفعلون عن الوقت منها الى العصر شرع السادة الصوفية
 الذكر في وقت الغفلة لان العبادة من ذكر وفكر وغيرها في محل
 الغفلة لها منزلة عظيمة وهذا ما اصطلح عليه السادة الاقدمون
 الى يومنا ولا منازعة في اصطلاحهم قال الغزالي ان العادات
 بالنيات تغلب عبادات وروى عن مغاذرين جبيل رضي الله عنه انه
 قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن وقال لي ائت
 سائقي قوماً اهل كتاب فاقل ما يدعوهم اليه شهادة ان لا اله الا الله
 وان محمداً رسول الله فانهم قالوها او قل اجابوك في ذلك فاخبرهم
 ان الله عز وجل قد فرض عليهم زكاة فؤخذ من اعيانهم وستر
 على فقرائهم وكذلك الفقير انك طريق الله فاول ما يبدا به التوبة
 ورد المظالم الى اهلها ثم يامر بالوضوء والصلاة ويعلم ما يفعلون

٢. عليهم في اليوم واليلة خمس صلوات
 فانهم ابا برك فاخبرهم ان الله
 قد فرض

بها من الطهارة وما يبطلها ثم ان كان له مال يامر بالحق والركن
 والترك الاعظم عندنا في البدايات ملازمة ذكر الله تعالى والاشتغال
 على الله فان قلت ايما افضل الذكر ام القرآن قلت قال السادة القرآن
 ذكر و زيادة و فترقيهما بان الفاري يوجب مولاه والذاكر هو
 ياجي مولاه لقول النبي ان يجمع بين الذكر والقرآن بنية كلاهما
 وذلك ان الذكر اذا سارع في الذكر مبتدئاً بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
 فانه آية من القرآن فاذا نوى بها القرآن والذكر فيكون
 تالياً من وجهه وذكر آمن وجبه وجامعاً بين الذكر والقرآن بالنية
 فيها حصل له ثواب التلاوة والذكر فانها هي الفارقة فان قلت
 ان الفقهاء يميلون الذكر وبغيرون العاطفة بالفاظ يظهر منها
 زيادة ونقص قلت هو بحسب الاحوال والقياسات والبرهان
 والى ذلك اشار الشيخ ابن حبيب الصفدي قائله بقوله
 : آه ولا ولا ونصيق وكيف جري مع سطوة الحال محو النسيان
 يعني اذا جرى ذكر آه ثم من غير تلفظ بالجلالة مع صيق النفس عن
 النطق بها وقصد بها معنى الجلالة كما في السادة الاشباح في
 اصطلاح الذكر انه يكون اولاً بالنفس الطويل بالمد في محله والقصر
 في محله والسكون عند الوقف وتحقيق الحمرة من العيلة وفتحها
 الله بالاختلاس على معنى التجويد المصطلح عليه عند علماء القراءة
 يجمع الذكر الذكر شيئاً حتى يصيق نفسه عن النطق بلفظ التلويح ثم
 يذكر بالجلالة مصححاً لفظها غير مادة الحمرة من اسم الله تعالى بل يمد
 على نفس الجلالة للتعظيم ان شاء الله ولا يزال حتى يصيق نفسه فيسمع

السامع منه لفظة آه والقلب قائل الله فهذا مع عليه المصور والوجد
 محمود فعله وكذلك ما يجري على لسان السامع من قول لا لا مصفقا
 او غير مصفق ناويا با اهل الفنا والقي بلا لا لما سوى الواحد الحق فهو
 ايضا محمود فان الامور بمقاصدها والوقوف مع الحروف بحجاب
 عند اهل الكسوف والجللة فالعبد على حديث ان الله لا ينظر الى صوركم
 واجسادكم ولكن ينظر الى قلوبكم واعلمكم وتولاه صلى الله عليه وسلم
 انا الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ولا هل الله في السامع
 او راكائ ومواجيد لا يسلها لهم اهل الظاهر ولقائل يجنأ
 العالم العامل العلامة بحجر البحر النفاضة الحج ابراهيم العادي مجلب
 المحروسة يومئذ ما صورته بقول التائل ما تقول السادة العلماء
 ائمة الدين رضي الله عنهم اجمعين في الفقراء الذين يذكرون الله تعالى جللة
 واحدة بالهان مختلفة ومقامات مؤلفة، ترويحاً للبدي تعظيماً
 لذكر الله تعالى بالمد في غير محله وفي بعض الأحيان يقع منهم من
 غير قصد زيادة ونقصان عند استغناءهم بالمعنى من حصول خوف
 او هيبة او شوق فهل يجوز الانكار عليهم ام لا وهل يأثم المنكروين
 ينسبهم بسبب ذلك الى الكفر هل هو خطي ومن كفر اخاه المسلم
 بغير تاويل هل هو كافرام لا وهل يجب عليه تجديد الاسلام والتوبة
 من ذلك وتجب عليه تجديد نكاحه وهل ورد المد في غير محله للتعظيم
 او لما يتي فعل من افعال الصلاة بلا ذكر وفي بعض الأحيان يدرجون
 في لا اله الا الله لفظ هو والله الدائم واللطيف او واحد او نحو ذلك من
 اسماء الله تعالى او يقول يا شفي ومجد وجيبي والا لله لغصدا لما كيد

اقروا ما جربنا انما بكم الله الجنة فاجاب الشيخ يقول الحمد لله الموفق
 للصواب لا يجوز الا نكار عليهم ومن انكر عليهم من غير اقرارهم انهم
 يتقدمون ذلك بنية القراءة للقرآن العظيم فهو محطى مجازى في دين
 الاسلام فيستحق التأديب والنعم من التكلم في العلم الشريف من غير
 تأمل وتبصر وتحقق وتكفير كفره فيجب عليه تجديد اسلامه
 ونكاحه ان لم يدخل بها وكذا ان دخل بها عند الامام ابي حنيفة
 رضي الله عنه فله صدق ورد في الحديث الصحيح ان من كفر احدا بلا قائل
 ضد كفر وقد ورد المدة الطويل عن حمزة احد القراء السبعة في الم وكذا
 قال الفقهاء يستحب تطويل التكبيرات فلا تنقلات في الصلاة الى ان يصل
 الما الركن الذي بعد الذي هو فيه فلا يخلو فعل الصلاة عن قول ورّد
 ان الله خلق ملكا ابدا يقول لا اله الا الله لا ينتمى من قولها الى يوم القيمة
 والاعتراض وارد في الكتاب والسنة ويلازم العرب وهو ان يؤتى في أثناء
 الكلام او آخره ما ليس منه وانما كيد وقع فاهل العلم المويدين من الله
 تعالى بالتوفيق للصواب لا يخفى عليهم هذه الأحوال والعبرة بهم لا بالمنكرين
 والمغضبين والمجاهلين القاصدين صرف وجه الناس اليهم لأمر من الخطوط
 النفسية فاذا دخل كلمة بين كلمتين فأكروكر اللفظ تأكيدا او وقع منه غفلة
 بحالة من الأحوال المعيرة للسعود والعلم فزاد او نقص او غيراها او قال
 آآآ او هاهاها او هي هي او نحو ذلك فهو في هذه الحالة معدود في
 اعداء الذاكرين صرح بذلك علماء الأئمة المشهورين المهتدون القديرون
 بالظاهر والباطن وان قال في ذكره يا شيتي او ساء باسمه فهو حسن لانه الوا
 بينه وبين ربه تعالى فان مراعاة الالفاظ انما تعتبر عند قيام البشرية

٥٥
 وما عند قاتها فلذلك أحوال يدر كها وسيله التسليم لأمر ليصرف
 فيه بإريده ولكن الذكر في حال ذكره من ظهور البشر مشغولا لسانه
 بلا الله إلا الله وقلبه بلا معبود إلا الله وبقي قلبه متصلا بالله كما أنه في
 الحالة الأولى يكون متصلا بظاهره وللغير أحوال يدر كها في ذكره
 هو ولا يدر كها هؤلاء المنكرون المتدقون لو حروا على ذكرهم
 لظهر لهم النقص فيه فان منهم من يخذل الفا أو هاء أو الفين أو يحصل
 منه ابدال ومنهم من هو محبوب واقف عند لفظه وترفعه على غيره وتفق
 طريقه وتخطئه طريق غيره وفي ذلك من المحجوبين وقد قال صلى
 الله عليه وسلم في الحديث القدسي وإن من عبادي من لوقع عليه باب
 من العبادات لا فدت عليه إيمانه وربما يكذب ويسمي من الهاجس
 وحديث النفس والمخاطر والوهم والعزم بالمخاطر ويأتي بما يئسبه من
 الكتاب والسنة وحكايات عن الأئمة وهي عن التحقيق بعزل موهون
 بها عن هذه الطائفة احدى وعن سيد الطائفة الحسيني البغدادي وعن
 قطب الاقطاب شيخ الاسلام سيدي الشيخ عبدالقادر الكيلاني
 فانه لم يشهر في العلم عن احد من العلماء والاولياء ما استهروا به
 وقدمهم راجع الى ذر هذا شعر
 وكل يدعى وصلا بليلا وليلا لا تقر لهم بذاكا
 لكن عند الامتحان يكرم المرء أو يهان وابن مقام الواحد من مقام
 الواحد منهم فان كراماتهم توارت وأما في هذا الزمان لاجل انكار
 عليهم وعلى غيرهم من الصحابة رضي الله عنهم انقلبت الكرامات الى ان سئوها
 ومنعوا ثبوتها بعد الموت وربما ان كثيرا من الناس منهم بالكلية بساء

اصولهم في اعتقادهم على اصول المعتزلة والمنكرين لذلك حتى انقلبت
احوالهم وكراماتهم فصارت خذلانا عافانا الله من ذلك فان اخبروا
عن شيء انقلب بالمكسر ولا يميزون بين الارهاص والمعونة والكرامة
والمنجزة والسم والشعبة فالواجب على المكلف خصوصا في هذا القرن
ان يلازم على طهارته وزكوته وصومه وزكوة اياكم واياهم وياكم
وياهم وياكم وياهم قال صلى الله عليه وسلم استفت قلبك وان
انفوك كان يقول ان رضى الله عنه خاد لم ينس صلى الله عليه وسلم
ما رايت شيئا ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا له الصلاة
يعنون كثرة المصلين بكثرة المسلمين ونفوح البلاد بعد النبي صلى الله عليه
وسلم فقال ليس قد احدثتم فيها ما احدثتم اي من تأخيرها عن الاوقات
التي كانت تفعل فيها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وقال لنا بعين
هذا الذي تحذرونه وتدققونه في الاعمال كالشعر نحن كما نعد في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم من اللوبيات اي المهلكات فالله لا ينبغي له ان
يكون في قلبه غل ولا يشئ للذين آمنوا ولا ينبغي له ان يفضل نفسه
على احد لانه قد نجح له بسوء الخاتمة ويحتمل لذلك بحسن الخاتمة فسأل
الله السلامة وان يوفقنا لما يحب ويرضى من القول والعمل في عافية
بلا حجة والله اعلم بالصواب فتلى هذا من خط مرامنا سنخ الاسلام
الرحيم العادي وكان من جميع بين الولاية والعلم مع حسن الاعتقاد
في السادة الفقهاء وكان له اعتنا بهم في غاية ما يكون وكان يقيم قضا
عنده في كل ليلة جمعة ويحييها حتى لقي الله تعالى بذلك ثم اوصى بعده
لاحينه ولا ولد له والفقراء باقامة الطريق الى الان وكان وفاته

نصف

رحمه الله تعالى نهار الجمعة حادى عشر من رمضان المعظم ^{هـ} ودفن
 في ترب الصالحين في ازاره الشيخ الدين الجبلى شيخنا ايضا ^{هـ} انشد عند
 قبره ^{هـ} هذه الابيات ^{هـ}
 يا صاحبي المأوى لل مقام بجوار ^{هـ} ومقامه عند الاله عظيم ^{هـ}
 يا فاقصد زيارة نزل كل المنا ^{هـ} فضرجه في القام مقيم ^{هـ}
 يا واد اوصت الى القام فقل له ^{هـ} هذا القام وانت ابراهيم ^{هـ}
 وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم الى يومئذ
 الباب الخامس في بيان ذكر ما وقع من فتاوى علماء ^{هـ} اوسد
 اقول من الفتاوى التي وقعت في شيخ طريقنا القطب العزى الرباني
 سيدنا شيخ سعد الدين الجبالي الجناني هو ما وقع في زمن الشيخ
 نفع الله به وقد سل علم عضره عن حاله المعروفة وطريقته
 المشهورة فاجاب يقول مستمدا من كرم الله المأمول ^{هـ} الشيخ سعد الدين
 شيخ الطريقة ومنع عين الحقيقة زينة الاصفيا وكعبته الاوليا
 ووارث الانبياء تحقيقا وسماء واكرم العارفين حالا وعلماء دعواته
 تحرق السبع الطباقي وتفتقر بركانه قبله الآفاق ^{هـ} فاني وان وصفته
 فهو فوق ما وصفته ^{هـ} وناطق فيه بامنه اكتبته ^{هـ} وغالب ظني
 اني في وصفي له ما انصفته ^{هـ} شعر ^{هـ}
 يا وما علي اذا ما قلت معتقدا ^{هـ} دع الجهرى بطن الجبل عدونا ^{هـ}
 يا والله والله والعظيم ومن ^{هـ} قد قامه علماء الناس بهانا ^{هـ}
 يا ان الذي قلته من بعض حالته ^{هـ} ما ردت الالهى سرور نفعا ^{هـ}
 وسئل شيخ مشايخ الاسلام المشهور حينئذ بشيئ ^{هـ} نفع الله

بشعر

بشعر

٥٨

56

وقف

مفتاح خزائن اسرار رب العالمين
ص

وبالله وادوا ما من صرف صافي زلاله صور مستقر ما تقول علماء
الاسلام والمسلمين نفع الله بكم في الدنيا والآخرة في السبل الجليل الشيخ
سعد الدين جعلنا الله من اتباعه المخلصين ومن نقلا له الصالحين
المتسبين اليه الاخذين العهد على يديه اذا قرى الوجع على احدنا
وتراوت عليه حالان اشياخه من فيض مددهم وقع على الارض
كالخشب من غير تصنع منهم ولا ريب لكنه لا يغيب عنه حبه
من حاله الذي امر بالطرافه ونفسه ويخرج من بعضهم عرق ملون
من اشارة صفراء او بيضاء او حمراء كاهو فيهم ومنهم معين
نمل هو نجس كونه عرق وماذا تقولون فمن باخلا فليس يتخلو
فاجاب الشيخ يقول مستمدا من كرم الله المأمول العرق ليس
بنجس والفقر احب بانفسهم من غيرهم عند سقوطهم ولا يجوز الفقه
في اعراضهم ولا الاستهزاء بهم ولغيرهم من تعرض لهم بذلك قبيح
التعريض الشديد الا يفي بهم من الضرب والجس الرادع له ولا مثاله عن
الوقفة في اعراضهم مع سقوطهم من عين الرجال وانقلاب قلوبهم عليه
بغير الاحوال ومن المجربان التي اخبر بها علماءنا الاقدمون ان من
اطلق لسانه فيهم بالجهل لا يصيب خيرا في نفسه ولا في ذريته من
بعد ويجب على المسلم على التواضع ما امكن سيما اذا خلا فاعلم عن التصح
وحاشاهم من ذلك واوصيهم ونفسي بالخلاص والاخلاص والتواضع
خلقه اسرار عجايب الادب بها لما ورد في الخبر المأثور ان العلماء سراً
والانبياء سرا والاملاء سراً والله تعالى سراً فلو طلع الجهال على سائر
العلماء لأبادوهم اى زالوهم واخرجوهم ولو طلع العلماء على سائر الانبياء

لنا بدوهم أي خالفهم ولوا طلع الأنبياء على الملوك لا تموم
 لهم لوطلم الملوك على سرائر الله تعالى لطاحوا يرين ونا ونا يرين
 اذ العقول الضعيفة لا تحمل الأسرار القوية كما لا يحمل نور الشئ
 ابصار الخفافيش فجاء من فارت بين العقول وخضع كل ما اراد الله
 سبحانه اعلم قال ذلك العلامة شيخ محمد الكفوي الثاني أحد العلماء
 الاعلام الموقر عليم بدين الشام وما افاق الشيخ الامام انما لم
 العامل العلامة شيخ الاسلام والمدين ومام اهل الملة والدين وشيخ
 شهاب الدين احمد بن الحسن البكري فعم الله به يقول الحمد لله
 الى سبيل الرشاد الموفق للحق وطريق السداد الذكر بعد النفي والاثبات
 جان كيف ما وقع كما ذكره محمد العزالي عن ابيه عنه في لفظ آه هو الله
 ها هي هواؤه لان الفقير اذا سلب احتياجه جان له ان يذكر الله كيف
 وكيف اراد لان من لذي الخطاب رفع العباءة قال صلى الله عليه وسلم
 ادبني ربي فاحسن تأديبي وقال يا محمد لا واسطة بينك ولا حجاب
 ولا احتجاب وذكر صاحب ربحانة القلوب ان الفقير اذا توجه
 للذكر ان كان جاهلا او عارفا فهو الى الله وان صاح وان ناخ او باح
 او سقط او لمح فلا يجر ذلك اصلا بل ولا يكون لان المني على الذكر ذكر
 وروى ان بعض الصالحين رأى النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فقال يا
 رسول الله هذه الموالدة التي نقر لك اتركها قال نعم من فرح بنا فرحنا
 به وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قل و رقص و صفق مع قعر الصفيق
 وطاحت برده من على كتفه وانا اكفر من حره الذكر كما تقدم بعد النفي والاثبات
 كيف ما كان قال الله تعالى فابن ما تولى انتم وحبه الله وكيف ما قصد

الذكر فهو ذكر يجازى على ذلك وثياب وأما الصراخ فهو من عمران
 صرخ ووقع ذلك كائن على القرآن المجيد من هيبه على الحق جل وعلا
 وأما الأستاذ فليس مجاز لان شاعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
 يثد بين يديه وكان له حمار يقال له الحبة يعدو فيهم الأبل
 فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا غيثه رويدك سوف بالقوارروني
 حديث سلمة بن الأكوع قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 إلى خيبر فمرنا بلأ فقال رجل من القوم لعامر بن الأكوع ألا تسمعنا
 من هاتلك وكان عامر رجلاً شاعراً فزل يحدو بالقوف ويقول شعر
 ، والله لو لا الله ما اهتدينا ولا قصده قار ولا صليت ،
 ، فانزلن سكينتنا علينا ، وثبت الأقدام ان لا قبنا ،
 فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا التان فقالوا عامر بن
 الأكوع فقال يرجه الله فيجب على المتكران يتوبنا إلى الله تعالى عن
 الكان والاسقط من عين الله تعالى وان لم يتب عن الكان وعلن
 بالعتب فيجب على ولي الامر المؤيد بعون الله ونصره ان يعثره
 ويشهره قال ذلك الفقير احمد بن الحسن البكري الشافعي وبما أجاب
 ايضاً مولانا العلامة اخبر الحجة الفخامة شيخ الاسلام والمسلمين
 وامام اهل السنة ابي جعفر المؤيد بن ابي الحنفية المدين ايد الله به وبأئله
 اهل الطريقة الصالحين بقوله الحمد لله الموفق للصواب كيف ما
 توجه الى الذكر فهو ذكر وكيف ما ذكر العبد مجاز لان الذكر لا يلزمه
 ثبات القصد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وإنما
 لكل امرئ ما نوى فاذا اجزم بالذكر بقلبه ولمسانة على الذكر فهو ذكر كيف ما

وَقَفْ

وَقَعَ يَكْفُرُ مِنْ حَرَمِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَأُعَذِّبَنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ
أَرَأَيْتَ الْعَالَمَ إِذَا سَمِعَ أَصَانًا عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَقَالَ إِنَّ هَذَا الذِّكْرَ حَرَامٌ
فَيَكُونُ قَدَمٌ إِلَى التَّوَلَّى الْأَيْمِ قَالَ صَاحِبُ الْأَحْيَاءِ وَغَيْرُهُ إِذَا سَلَبَ
الذِّكْرَ وَطَاعَ وَصَحَّ وَهَفَزَ وَبَقِيَ حَشْبَةٌ مَلْفَاةٌ عَلَى الْأَرْضِ كَأَنِّي لَأُرَى
الْمُحَارِفِينَ بِاللَّهِ تَعَالَى سَبْدَى أَحَدٍ الرِّفَاعِيَّ وَالسَّيْنِيَّ سَعْدَ الدِّينِ الْجَبَّارِيَّ
وَأَتَابَهُمَا وَذَلِكَ أَنَّ كُلَّ سَيِّئٍ جَاءَ عَلَى سَرَبٍ نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَفِي الرِّجَالِ
مِنْ جَاءَ عَلَى سَرَبٍ نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ فَانَّهُ رَوَى عَنْ عَلِيٍّ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ
عَلَيْهِ وَآلَهُ وَسَلَّمَ أَفْضَلَ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ حِينَ رَأَى الْكَوْكَبَ وَقَالَ هَذَا
رَبِّي أَهْتَرَنَ أَرْكَانَهُ وَشَخْصَ بَصَرِي وَبَنِي مَلَقِي لِأَحْرَارِهِ فَلَمَّا فَاقَ رَأَى
الْقُرْآنَ إِلَى آخِرِ آيَةٍ نَفَعَ اللَّهُ بِهَا إِلَهُهُ وَلِيَّ ذَلِكَ وَالْقَادِرُ عَلَيْهِ صَلَّيْ
اللَّهُ عَلَى سَبْدِ نَاجِدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَبِيرًا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ
خَاتَمَتُهُ فِي ذِكْرِ طَرَفٍ يَسِيرٍ مِنْ أَدْبَارِ الْمُرِيدِ وَمَا عَلَيْهِ
مِنْ حَقِّ الطَّرِيقِ مِنَ التَّسَدِيدِ أَقُولُ فَأُولَ مَا يَجِبُ عَلَى الْمُرِيدِ
أَنْ يَتَّخِذَ لَهُ سُبْحًا عَارِفًا مُرْشِدًا وَاصِلًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى يَعْرِفُهُ إِلَى أَمْتِهِ
وَالِ الطَّرِيقَةِ الَّتِي وَصَّلَ الرِّجَالُ وَمَعْرِفَةِ شُرُوطِهَا وَأَدْبَارِهَا وَسَرَائِرِهَا وَكُلِّ
مِنْ هَذِهِ الْفَضَائِلِ لَا يَكُنِ الْوَصُولُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا بِمَعْرِفَتِهَا وَمَعْرِفَةِ الْأَدْوَاءِ
فَأُولَ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقِيَّةُ وَهِيَ فَرْضٌ عَلَى جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى
وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ فَيَسِّرَ اللَّهُ لِي سَبِيلِي
تَعَالَى وَيَقْضِيَ الْوَجُوبَ الْأَمَّا صَرْفُهُ عَنْ بَابِهِ وَلَا تَقْضِ التَّوْبَةَ
الْأَبْشَرُ طَرَفُهَا الْأَرْبَعُ هُنَّ الْأَقْلَاعُ عَنِ الذَّبِّ وَالذَّمِّ عَلَى مَا فَاتَ
وَالْعِزِّ مَرَعَى أَنْ لَا يَمُودَ وَرَدَّ الْمَظَالِمَ إِلَى أَهْلِهَا هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الظَّاهِرِ

معلقاً بالحق ومنها نفى الخواطر خيراً كان أو شراً لأن الاشتغال بها
يفوت المقصود كمنها دوام ربط القلب بالشيخ بالاعتقاد والاستعداد
على وصف التسليم والمحبة والتكليم ويكون في اعتقاده ان هذا المظهر
هو الذي عينه الله تعالى للافاضة ومنها ترك الاعتراض على الله تعالى
وعلى الشيخ ودوام الرضى بقضاء الله وقدره ومنها انه اذا شاهد
وداه بصورته بما ان كانت مليحة او قبيحة يشهد تلك صورته من حسنها
وقبحها جاء في الخبر المؤمن مرآة اخيه ومنها اذا راي واقعة في قطعة
او نور لا يستحسنها ولا يستقبحها فهو بان يكون بعكس الفعج او الحسن
ويرى منها على الشيخ بما فيها من لا يكتم واقعة عن شيخه ومنها حسن الصفة
مع الشيخ واخوانه والنا من اجمعين لأن من لا يحسن الصفة والألغة مشرة
حسن الملق والفرق ثمة سؤال الملق حسن الملق يميز الصفة والموقف
والوافق وسؤال الملق يميز الباطن روى عن شيخنا الكبير الشيخ سعد
الدين أن بعض المنكرين على الفقراء سألوه عن حالتهم الممودة فقال
له الشيخ رضي الله عنه يا بني هل احطت بعلم الله كله فقال لا قال
هذا من العلم الذي لا تعلمه وهو نصيبك فقال له بعض الفقراء بحسن
الشيخ مالك في هذا الامر من سئل وهو غضب فقال له الشيخ يا بني
لا تكلم اهلك مغضبا ولا تنزه ولا لا تغضبا بعده فان لم يروى
الفقراء بحسن الملق لان الله تبارك وتعالى انزل على محمد صلى الله عليه وسلم
الله عليه وسلم قوله وانك لكل خلق عظيم ومنها كان المير محمد بن
كانت الميرة محمود ولا يخفى فضل حسن الملق جاء في الصحيحين
عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال

والعاقبة خير

المجاوي الجاني
الشيء في محو

خياركم احاسنكم اخلاقا وروى الترمذي من حديث ابى الدرداء رضى
 الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ما شئ اثلل في ميزان المؤمن
 يوم القيامة من خلق حسن وروى المجتهد انه تعالى لما روى في صحيحين
 من حديث ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال
 سبعة يظلهم الله في ظله اى في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله
 فذكر منهم رجلين تحابا في الله اجتماعا على ذلك وتفرقا عليه وبجاء من
 حديث انس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث
 من كن فيه وجد بهن حلاقة الايمان ان يكون الله ورسوله احب
 اليه ما سواهما وان يحب المرء لا يحبه الا الله وان يكون ان يعود في
 الكفر كما يكره ان يقذف في النار وروى ابو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال
 اخبركم الامور روى ابو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال
 خرج رجل يزور اخاه في الله تعالى في قرية اخرى فارصد الله عز
 وجل له بدرجته اى وقف في طريقه ملكا فلما مر به قال اين تريد
 قال اريد فلانا قال القراية قال لا قال فلنعتله عندك تربها قال لا قال
 فلم تانه قال احبه في الله عز وجل قال اى الملك قال في رسول الله اليك
 انه اى الله تعالى يحبك لحبك اياه فيه رواه مسلم ومنها ان يكون المرید
 متصفا بالصبر والرضى وكظم الغيظ والنفوس الزلات والنفوس
 قال الله تعالى والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين
 وروى انس بن مالك رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال
 رايت قصورا مشرفة على الجنة فقلت يا جبريل لمن هذه قال للكاظمين
 الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين وروى انس بن مالك

رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال رايتم قسورا مشرفة
 على الجنة فقلت يا جبريل لمن هذه قال للكاملين النية والعافين عن الناس
 وقال صلى الله عليه وسلم التواضع لا يزيد العبد الا عززا فاعفوا بعزكم الله والصدقة لا تزيدهن
 الا كثرة فصدقوا بحكم الله وقال عتبة بن عامر لقيت رسول الله صلى
 الله عليه وسلم يومئذ فبادرته فاحذيت بيده او باروني فاخذ بيدي فقال
 يا عتبة الا اخبرك بافضل اهل الدنيا والاخرة قلت بلى يا رسول الله
 قال تصلين قطعك وتطعن من حرمك وتغفون عن ظلمك اقول فلهذا
 اصيل في مذهب السادة الصوفية بلغنا الله مراتبهم العلمية فذهبهم المغفون
 عن ظلمهم والصبر على من اساء اليهم وانكر عليهم ولجملوا ذلك على قصور
 منهم ونفاظهم في حق الطريق كما روي عن بعضهم انه قال اني لا اعرف
 رضا الله عني وعدم رضاه من دابتي واعلم ان المرض على تسعين ناكورا
 متعلق بالباطن وهو بالقلب ونحوه والثاني متعلق بالجسد وجوارحه
 فالاول هو المرض الحقيقي والثاني العصال المخوف لان عاقبته الى العناء
 اما سمعت قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا والثاني في فليس
 بمرض حقيقي وانما هو مجازي يمر في ادى مدة ويمر لصاحبه الجنا
 الا وفي انما سمعت قوله تعالى انما يؤمن في الصابرون اجرهم بغير حساب
 وينبغي لك ايها المريد ان تكتم ما عندك من العلم والعمل عن غير اهله
 والاهل يبذل لهم من العلم ما يحتاجون اليه ولما ما لا يحتاجون اليه
 لا يلزمهم التخصص عنه ولا يلزم من يعلمه ان يبذله له اي لمن لا يستحقه
 لان العلم منه ما هو واجب الابدال ومنه ما هو واجب المنع والناس منهم من

في قابلية التلقى ومنهم من ليس فيه ذلك ولكنهم عن لا يستحق واجب
 كما جاء في الخبر لا تتواثروا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها عن
 اهلها فتظلموهم ورسد الى هذا قوله تعالى ولا تتواثروا السعفاء
 امر اكرم التي جعل الله لكم قياما فاذا انما الله تعالى عن بذل الاموال
 التي هي لما في الخلق مخلوقة فمنع العلم الذي هو جوهر للقلب والعقول
 من باب اولي واولي ان فيها ما عن بذل نفس العلم لما في النفوس
 التي نفسها المعاني في كايضا لمثل بريح الورد واما قوله صلى الله عليه
 وسلم من كتم علما سلمه الله تعالى لييام من نارب يوم القيامة فذلك
 قسم العامة فمن علم فاسقا علما كان كن باع سيفا من قاطع الطريق
 كما قاله علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم
 اني لا كتم من علمي جواهره * كي لا يرى الخلق ذنوبنا فيقتلوا
 يارب جوهر علم لوانك به * لقل لي انت ممن يبعد الوثنا
 ولا يستحل رجال مسلمون دمي * يرون افعج ما بانوبة حنا
 وقد تقدم في هذا البوص * الى الحسين وصلى الله عليه
 وما يجب عليك ايها المرئيد عند اللعب فان فح باب المعابة
 يكد رصف عيش الاجاب الاترى ان الكريم بن الكريم بن الكريم
 يوسف الصديق كيف سد هذا الباب عند صفاء الوقت ولقاء
 الاجاب فقال له لوالده هذا ناويل روباى من قبل قد جعلها في
 حقا وقد احسن في اذا خرجني من السجن وجاءكم من البدو ولم يقل
 من الجب وقوله لاخوته لا تزييبيكم اليوم فلو قال من الجب لجدد
 المرح وانقص الصلح وقال من السجن لكونه جرى من قبل امرأة العزيز

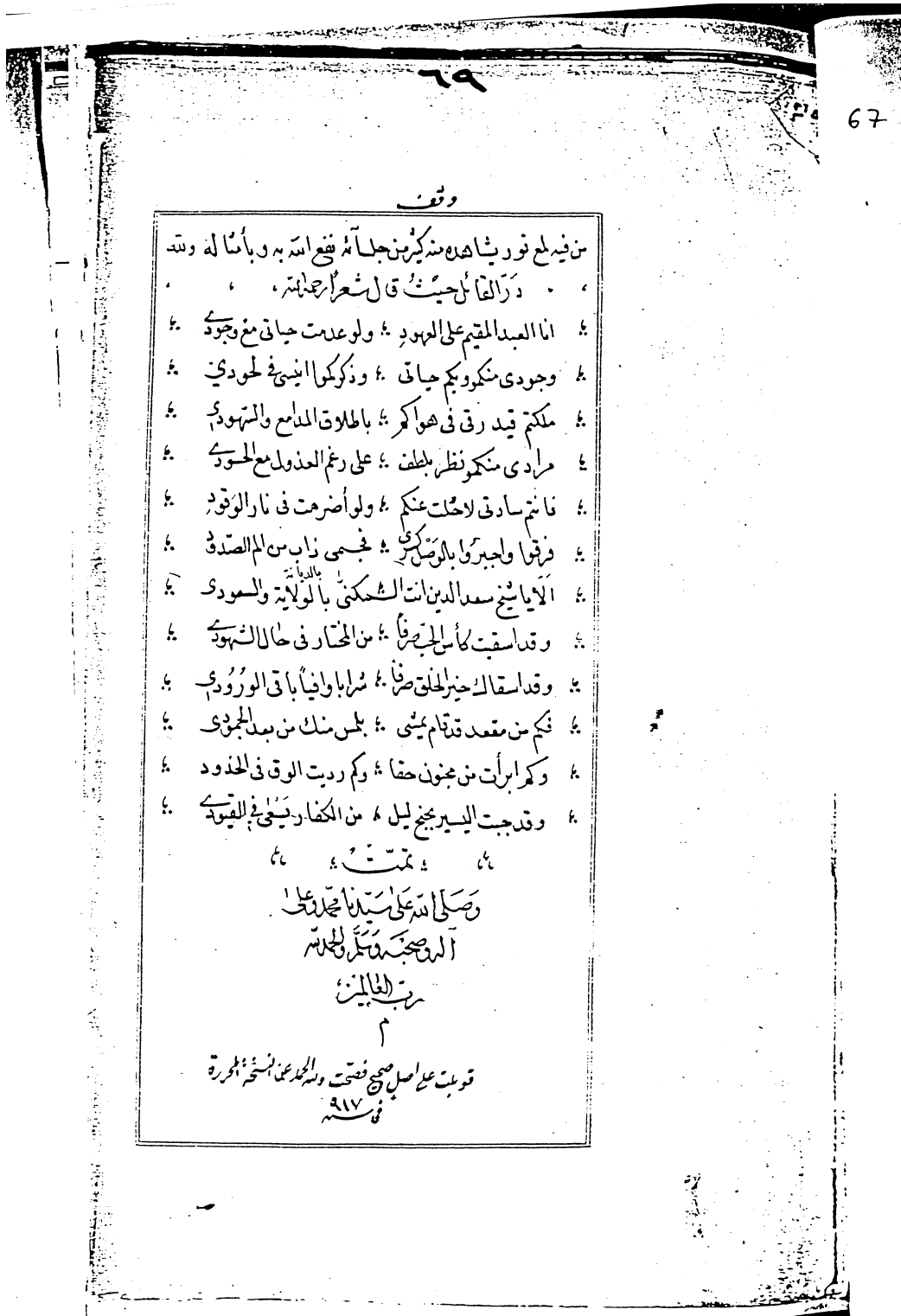
كما يفره الشمس مر

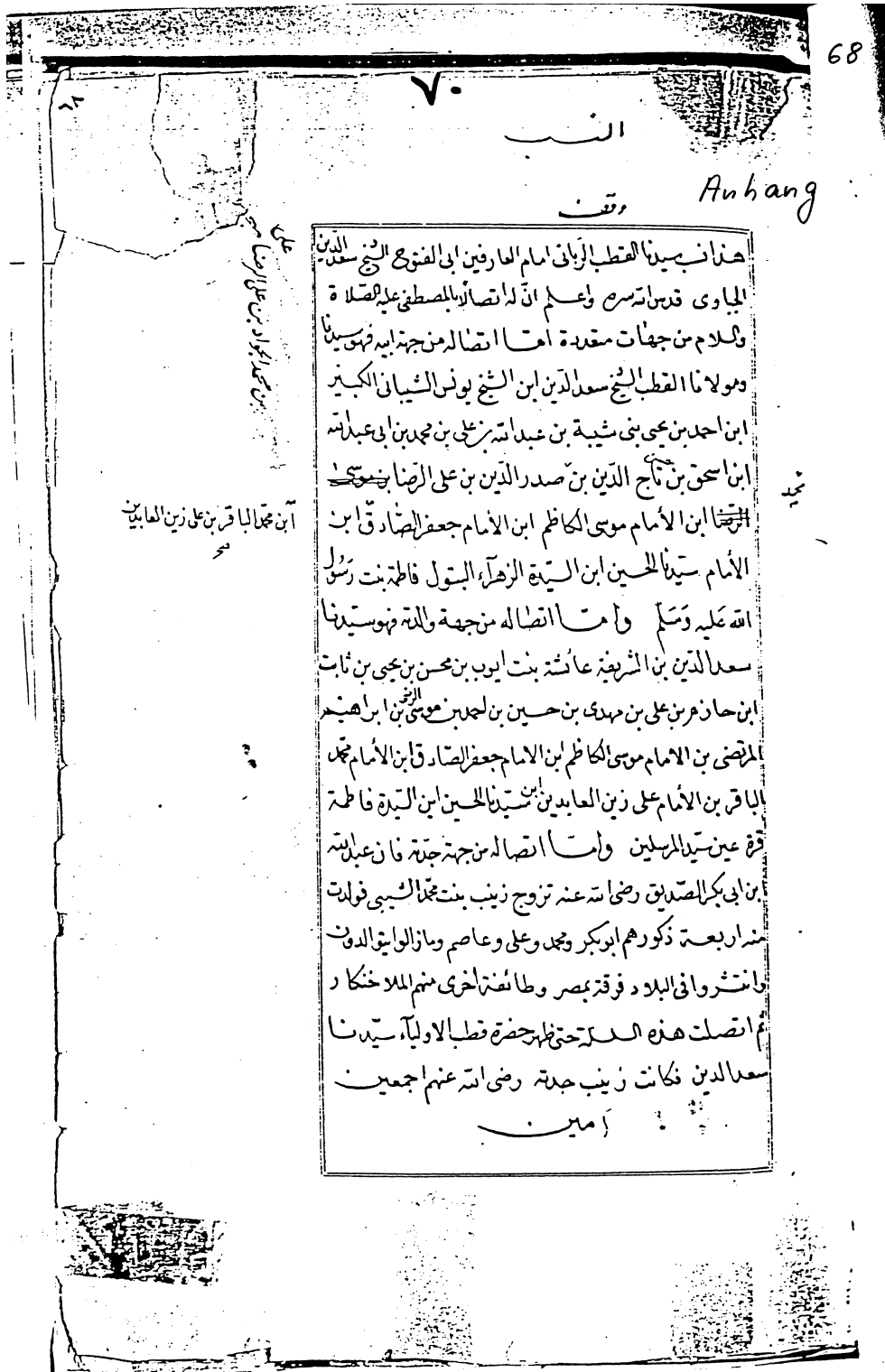
لا من قبل اخوته ويحبب عليك ايها المريدان تكون لطيفاً بالناس
 اي مترفقاً بهم فان الرفق ما كان في شئ الا وزانه والله تعالى يحب
 الرفق في الامور كلها وان تكون عفيفاً فان العفة مطلوبة وهي
 ايضا من اهم الامور وكان من دلائل نبينا صلى الله عليه وسلم الله
 اسالك التقي والهدى والعفاف والغنى ويكون العفاف والغنى عن
 دنائة النفس والخلق بان يعف المرء نفسه بالاحسان ويكون
 بمعنى كفا النفس عن دناءة الاخلاق يقال عفا عنه اي كف فهو
 عفيف ولقد مدح الله الفقراء من الصحابة بقوله يحبهم اباهم
 اغنياً من التعفف وان تكون زاهداً فان الزهد ليس المال من
 السعادة لاسيما ان كان فيما سوى الله وكذلك الورع فان الورع
 يستحي الله ان يعذبهم او يجاسمهم قال صلى الله عليه وسلم ارهد في
 الدنيا يحبك الله والحدِيث وان تكون جميل الملق اي تكون ذا خلق
 حسن فالخلق الحسن ثقل ما يجده العبد في سره ويذكره الانسان
 بالخلق الحسن درجة الصائم القائم وبكفيك في شرفه شارة تعالى
 على نبينا صلى الله عليه وسلم بقوله وانك لعلى خلق عظيم وهو
 الملق الحسن ملكة في النفس المطمئنة تصدُر عنها الاخلاق الجميلة
 وعكس الملق السيئ وان تكون شاداً بآداب الله تعالى فانه خلق الآداب
 كله ووضعه في بيت وجعل مفاحه الاربع مع الملق والملاق فكل
 الله تعالى ان الذين يفضون اصولهم عند رسول الله اولئك الذين اتخى
 الله قلوبهم للمقوى قال صلى الله عليه وسلم ان الله ادبني فاحسن ادبي
 واعلم ان لكل مقام ادباً ولكل حالة ادباً ظاهراً وباطناً قولاً وفعل

والكلام هنا يطول فليكن بطلان هذه البعث من الأحياء وغيرهم، والعلم
 واعلم أن السالكين ينقسمون إلى أربعة أقسام: سالك، ومجذوب،
 وسالك متدارك بالجدية، ومجذوب متدارك بالسلوك، فالسالك
 المجتهد لا يأهل للشيخ ولا يبلغه البقاء صفات نفسه عليه فيقف
 عند حظه من رحمة الله في المعاملة والرياضة ولا يرتقي إلى حال يتروك
 بها عن وجه المكابدة والمجذوب المجتهد من غير سلوك يبدأ به الحق حبل
 وعلا بآيات اليقين ويرفع عن قلبه شيئاً من المحجبات ولا يتوحد
 في طريق المعاملة فهذا أيضاً لا يأهل للشيخ ويقف عند حظه
 من الله موحداً بأحواله غير مأخوذ في طريق أعماله ماعداً الفردية
 والسالك الذي تدور بالجدية هو الذي كانت بدايته المجاهدة
 والمكابدة والمعاملة بالاخلاص والوفاء والسرور ثم أخرج من
 وجه المكابدة إلى روح الحال فوجد العمل بعد العلم وتروح
 بنيات الفضل وبألت إليه القلوب، ونفت عليه العيوب، وصار
 ظاهره ممدداً وباطنه شاهداً وصالحاً للخلق وصار له في خلوته
 جلوه في أهل مثل هذا للشيخ والقسم الرابع وهو المجذوب
 المتدارك بالسلوك يبدأ بالحق تبارك وتعالى بالكسوف وأنوار اليقين و
 يرفع عن قلبه المحجب ومن هذا القسم كان شيخنا العارف بالله تعالى الشيخ
 سيد النبي الجاوي الجناني فإنه فتح عليه بالجدية ثم فاض أنوار باطنه
 على ظاهره وجرى عليه صور المجاهدة والمعاملة من غير مكابدة وعناء
 بل بلذاتة وهناء حتى استأثر قلبه بنور ربّه ولقد روى عنه أنه كان
 يكون جالساً فينقسم ثم يغلب عليه الجلال فيبكي ثم يقول الله فيخرج

غير مأخوذ بها في الخ

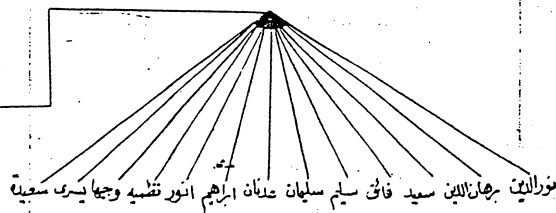
ونعم عليه بأنوار الضيرب

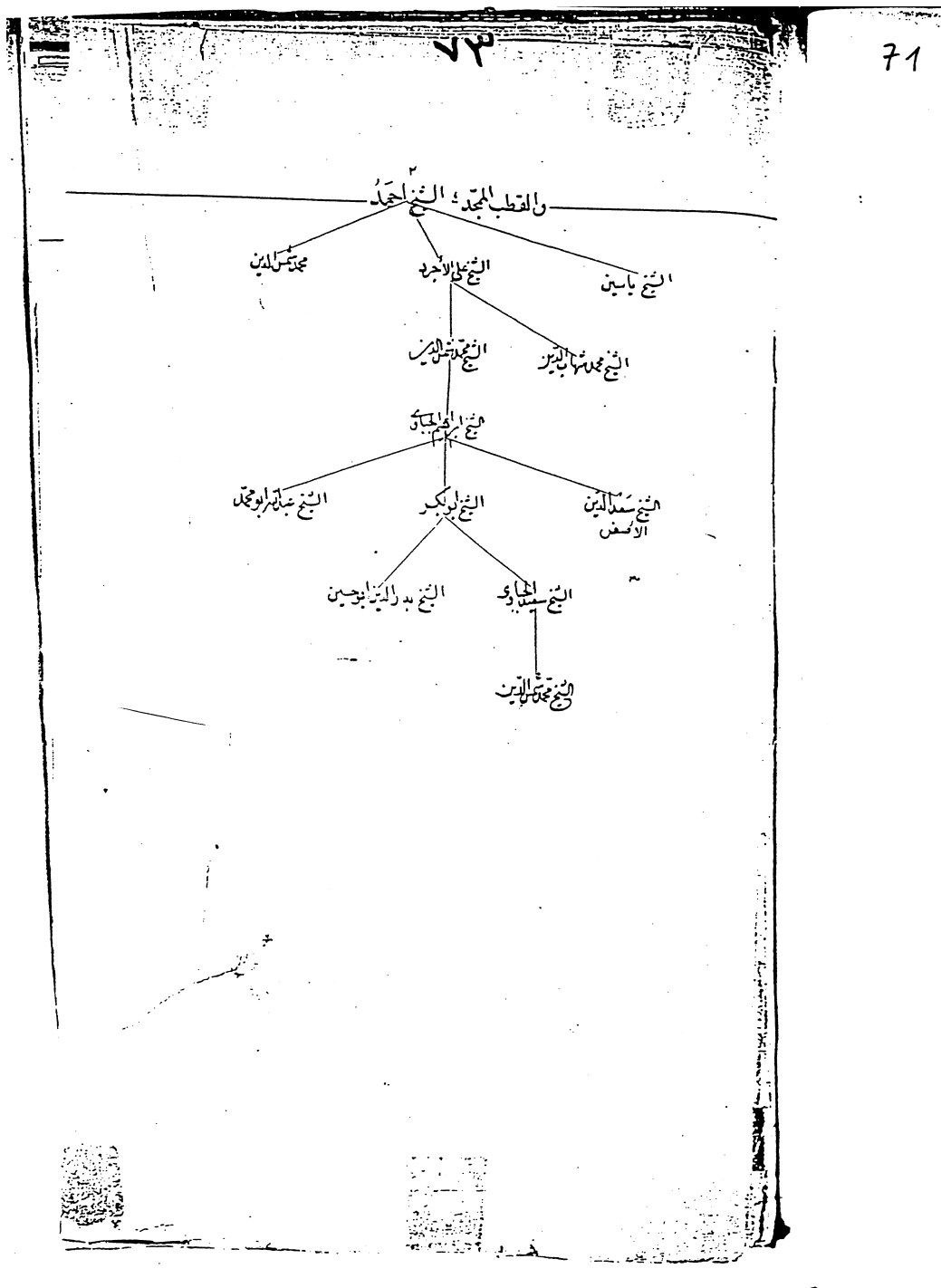


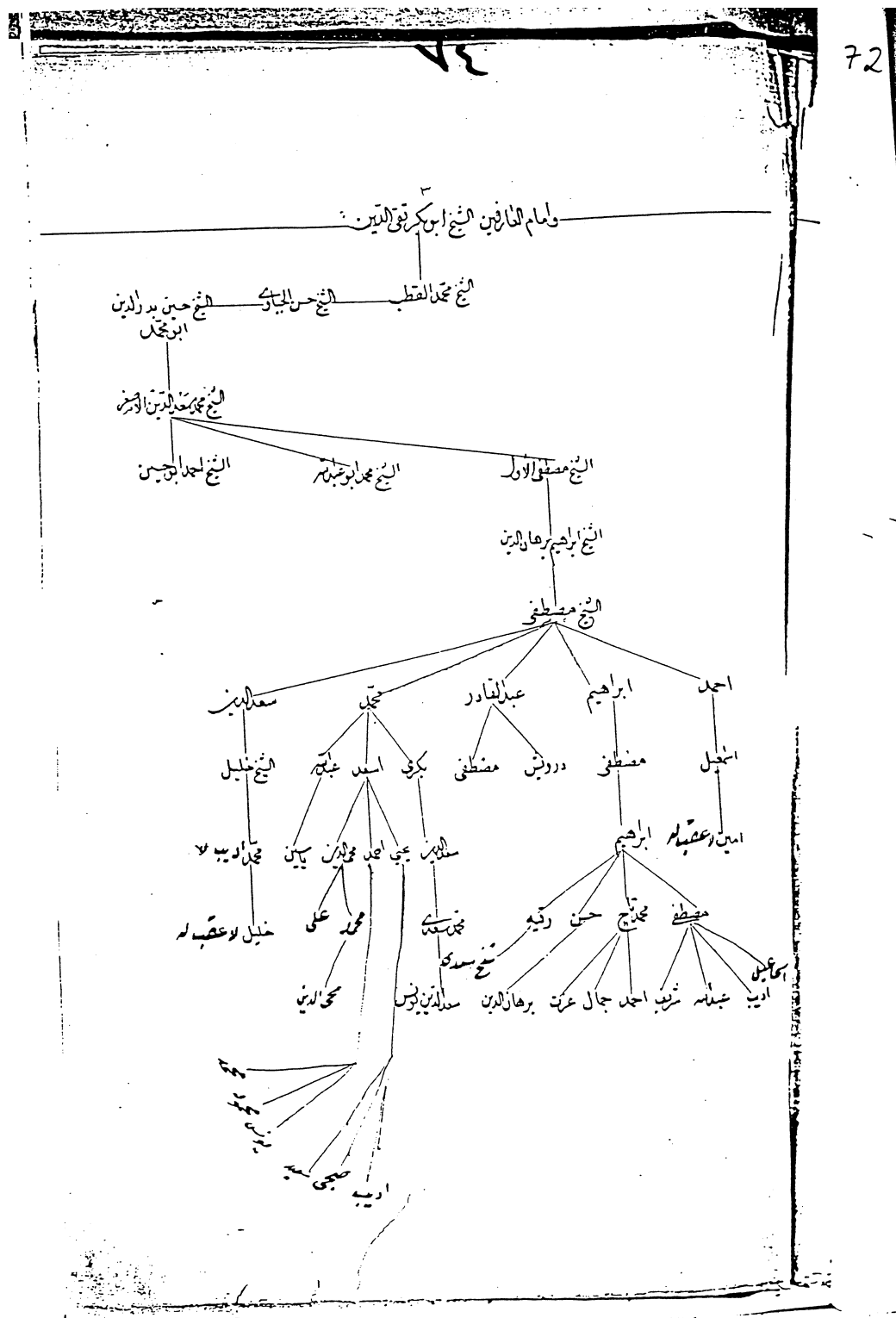


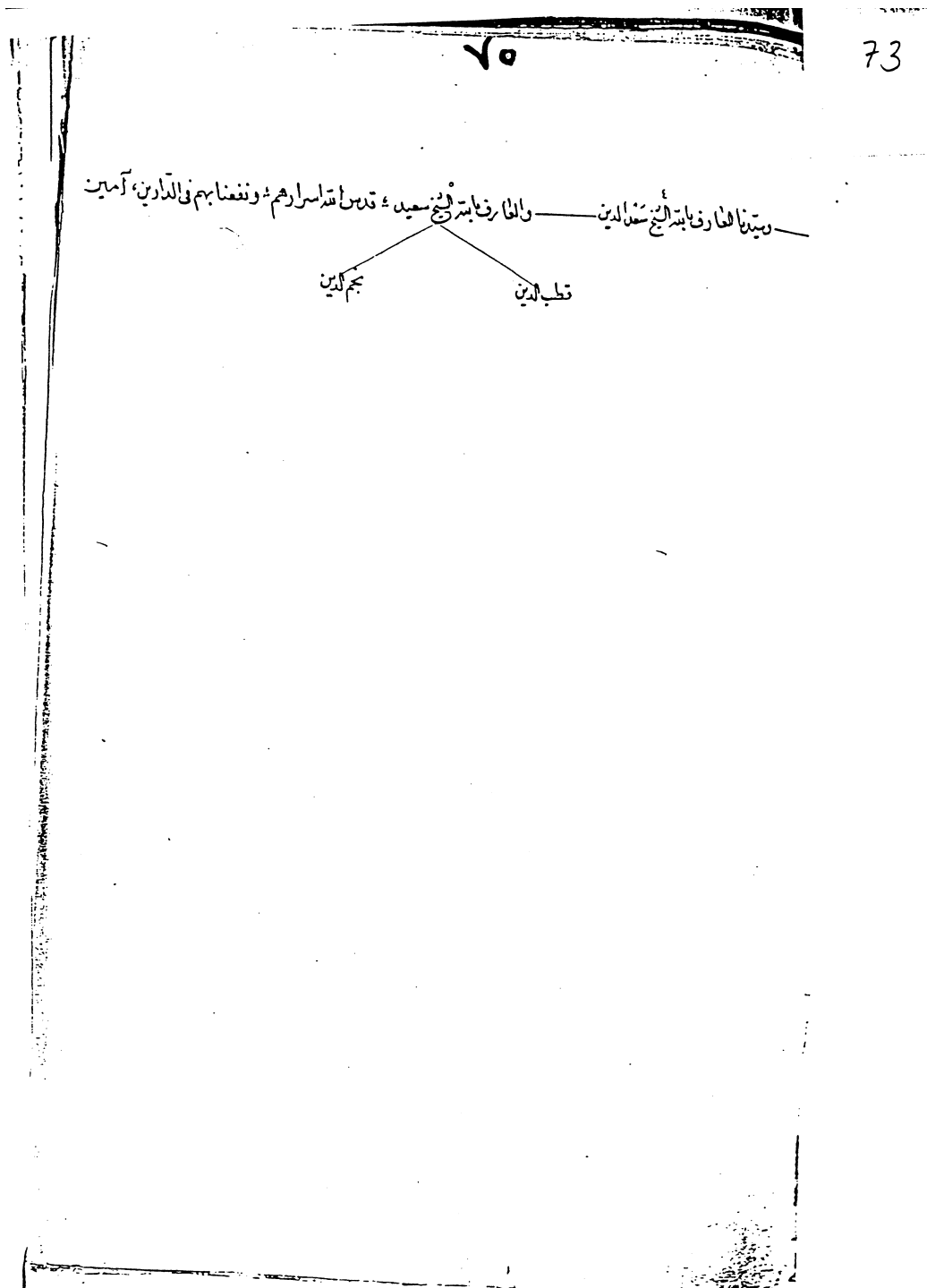
بسم الله الرحمن الرحيم

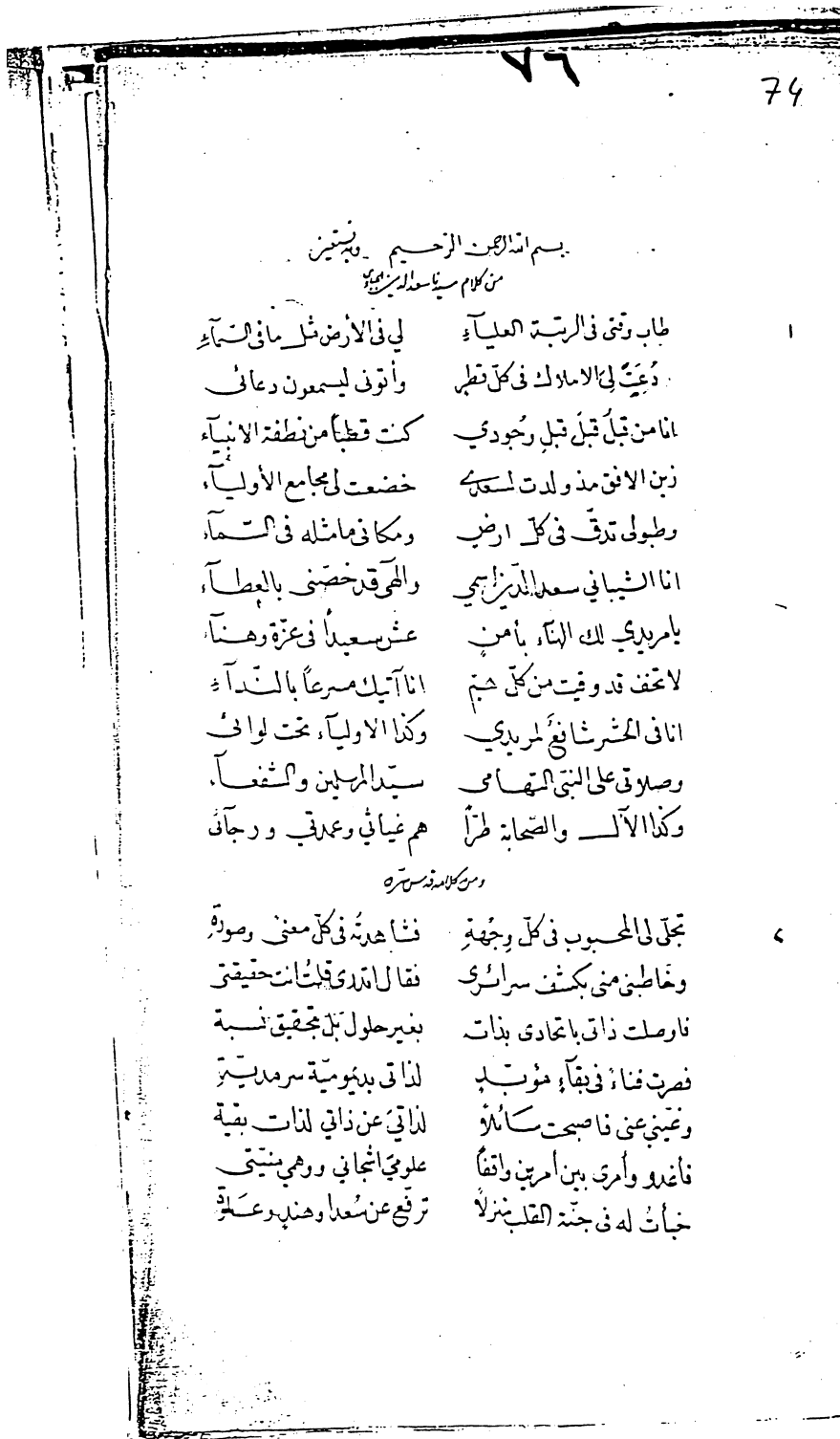
هذه فروع الشجرة الزكية سلالة القطب الرباني
والهيكل الصمداني، إمام العارفين، وكهف الفاضل
سيدنا ومولانا أبي الفتح الشيخ سعد الدين الجبائي
قدس الله تعالى سره، وجعل في أعالي مقام القديسين
وقد أعقب سيدنا ومولانا القطب الماراليه
اعز الله تعالى بحال الرحمة علينا وعليه ثلاثة أقطاب
انجذاب، وهم القطب الولي الشيخ محمد علي، والعتوف
الأكبر الشيخ محمد الأنور، وإمام العارفين الأكمل
سيدنا الشيخ علي الأكمش وهو أعقب











أنا ذلك القطب المنير أمرو
 أنا شمس دارك العلوم ولم أفل
 يروني في المرآة وهي صديقة
 وفي قات الأسياء في كل أمة
 ولا جامع إلا ولي فيه منبر
 وما شهد عيني سوى عين ذاتها
 بذاتي تقوم الذات في كل ذرة
 وليلا وهنلة والرباب وزين
 عبارات أسماء بغير حقيقة
 نعم نشأ في الحب من قبل آدم
 أنا كنت في العلياء مع نور أحمد
 أنا كنت في رؤيا الذبيح فداءه
 أنا كنت مع عيسى على المهدايقا
 أنا كنت مع إدريس لما في العلا
 أنا كنت مع نوح بما شهد النوري
 أنا القطب شيخ الوقت في كل حالة

وقال رضي الله عنه

٣ سقاني محبوبي بكاس المحبة
 ولاح لنا نور مجهولة لواءنا
 وكنت أنا في لمن كان حاضر
 فنت عن العشاق سكراً مخلوق
 لضم الجبال الربان لكنت
 أطوف عليهم كربة بعد كربة

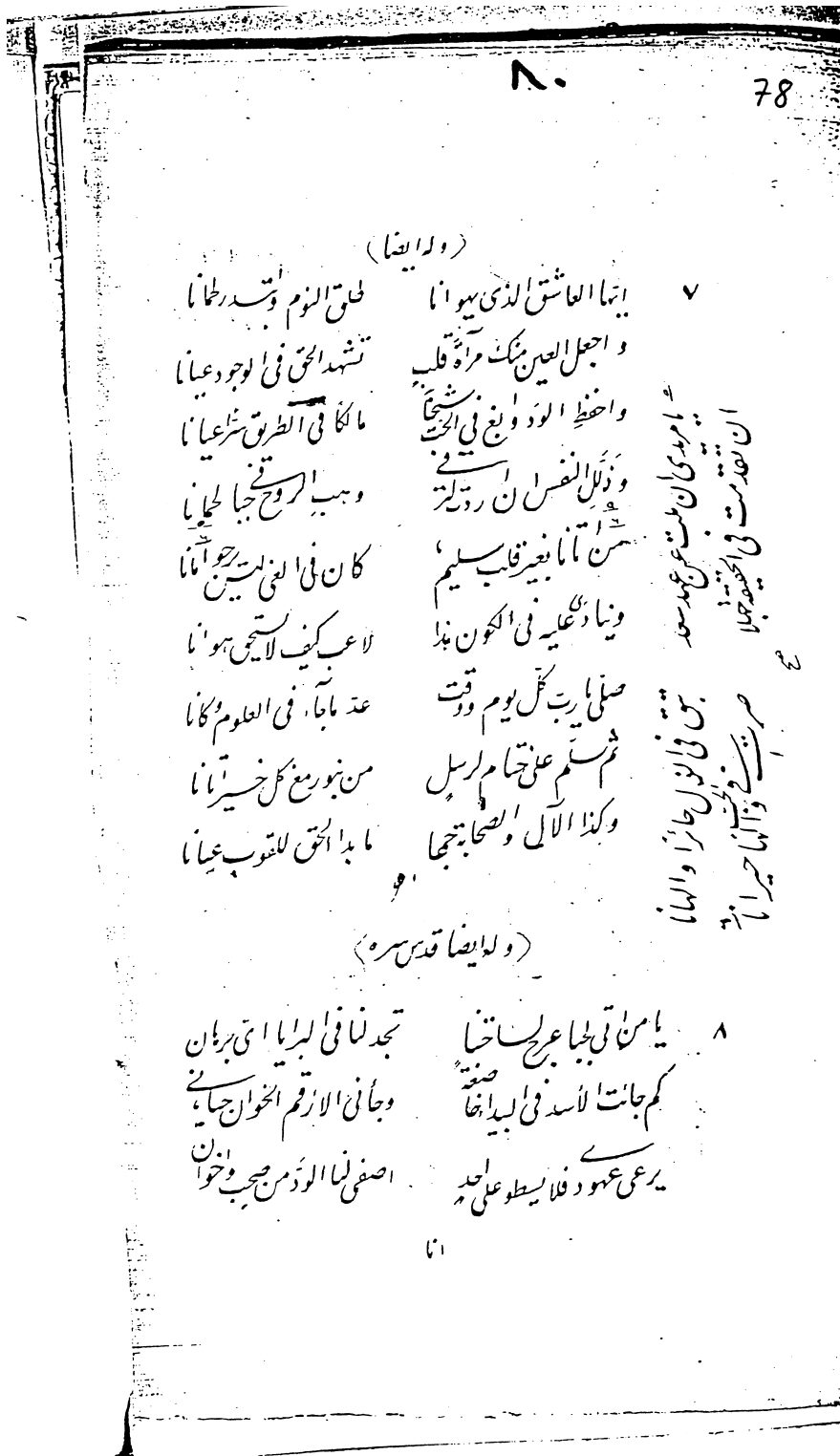
٧٨

76

ونادني شرا بتر وحكمته
وعاهدني عهداً حفظت لهده
وحكمتي في سائر الارض كلها
وفي ارض صين الصين ثم ام كلثا
انا الحرف لا اقر لكل مناظر
وكم عالم قد جاءنا وهو منكسر
وما قلت هذا القول فخرنا وانا
وان رسول الله شيعي وقد وفي
وعنت وثيقاً صادقا لحبتي
وفي الجن والحيات والمردية
لاقصى بهو دانه صحت ولايتي
وكل الوري من امر ربي وعيتي
فصار بفضل الله من اهل خريتي
اني الاذن كيلا يحفلون طريقي

وذلك قد سر

متلني غلا في الجافقين يوليس
تجلى فاجلا في جمالاته
والهمني علما لرفعت علمته
واوقعتي سرا خفي علمته
نككت رموزي ثم حكيت طلسمي
فثبت به حتى ثبتت عن الفنا
فيا ايها احبر الذي فاق فهمه
فما الخمر ما الخمر ما الكاس ما الهوى
وما الذات ما الموجود في كل مظهر
وما الرهل والاملاك ما البيت ما المعجى
وقد رمزا رمزا عجبا وسلما
فطالع لسر الذات ملقاه في انا
انا الكاس من يرب يحكي لحففي
ووقتي صفا في حانة القربان
وعيني عني وقد طلعت شمسي
وما لحت عيني لسطر ولا طرس
فعاثت به رموزي وماتت به نفسي
فثبت به من غير بحث ولا درس
بقيت به في كل حال بالوليس
وذاق شرب الونس في حقيق القديس
وما صفة الساق وما العرين والكوي
وما القرب في عين القياس وما انسي
وما الحج في شرح المجيب ما قدسي
وكل رموز القوم في وفي نفسي
انا في انا في انا في انا غرسي
فنا ربي نوار تجل عن الحديث



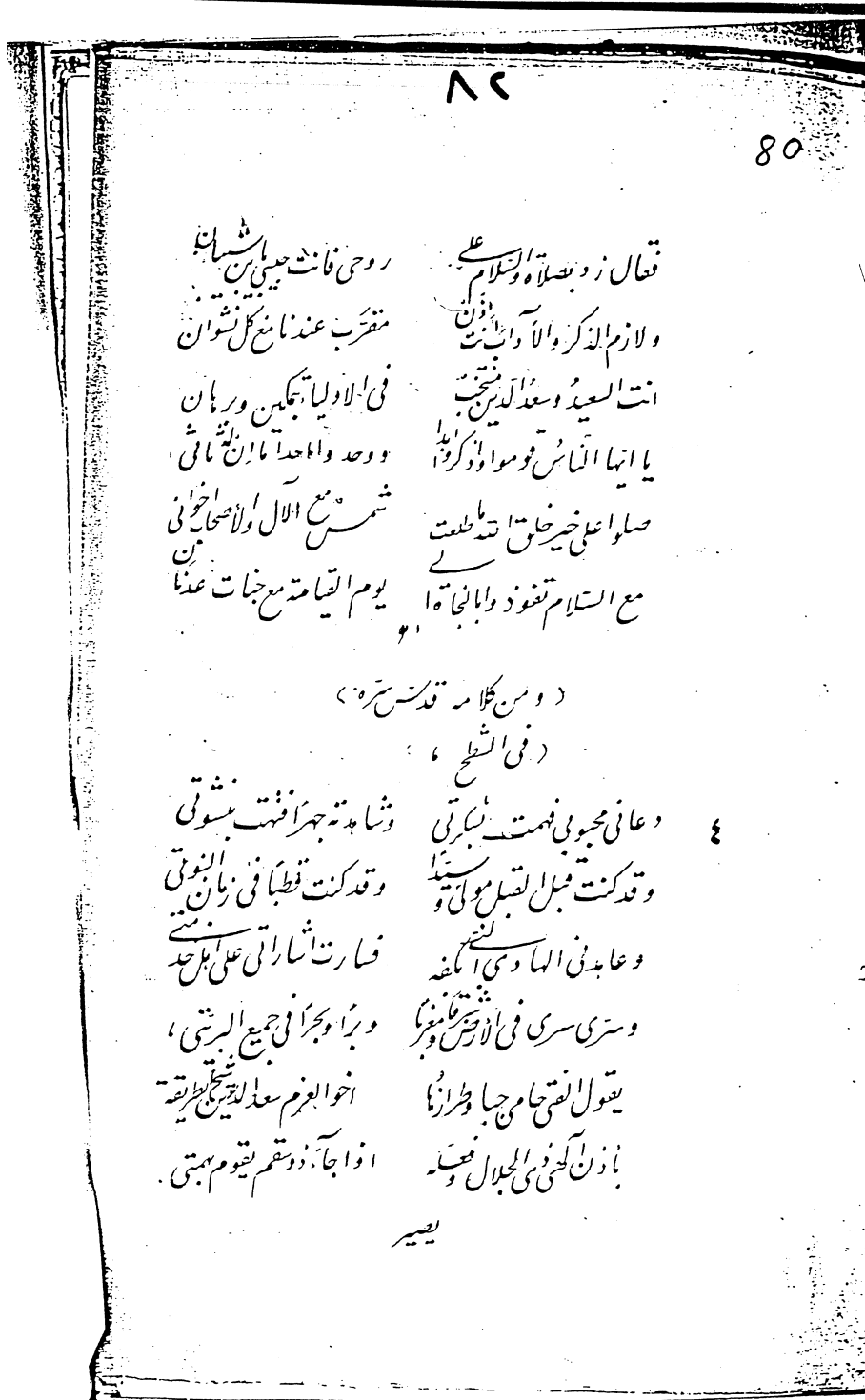
۸۸

79

انا الجاوي اخررت الفضائل اذ
 وملت منه عطا ليس يسلمه
 اذ اناني التي لطيفا واما جاني
 غير الذي قد تولاني وولاني
 من السطح اذ انا ديت قام بهم
 وبرزت ابري مجنونا وقد عجزت
 انا المسمى بعد الدين نسب
 قوم بجدته بيت الله وبعهم
 ثم يا مريد جسمي كراي
 سر عدا فوق اسرار وعلاني

(وله ايضا رضى الله عنه)

قال الجاوي مقالا كلهم
 رايت جدي سول الله امري
 وقال لك سعد الدين قتي
 وكان جميع بهم صدقيه وكذا
 كذا على كريم الوجه سيدنا
 فذاك روجي رسول الله له
 وفيه شايه فضل ثم وعرفان
 بذكر توحيد رب الماشاني
 ومكت اذ انا في نوم كقطا
 النار وق عثمان من عيو نوراني
 والكل خايب هذا العاثر الفا
 وما انا ذا اكر في كل وجدا



يصير في جانا مناما بصحة عبد شهاب في طريقتي
 أنا الشيخ سعد الدين قطنايا على سائر الاقطاب جيتاتي
 ولي في جناب الله عز وجل سميت في البرابكل عز وجل
 اذا صاححت القصار يا ساجدا فياتهم الاحسان قد تحي
 تصير يد حنا حنا لمن فينجوس البوي وكل ضرور
 مبدئي لا تحش الملام فلما دعوت بنا تحظي باخطمتي
 طاعت لنا الاساءة شرفا مغربا كذا الصلح العيان كل المدة
 وذاك بفضل الله ثم بمرن خذ انتجنا في المشرق من كل
 عليه صلاة الله ماله بارق وما سارت الركبان شوقا لك

ولا ايضا قد سر

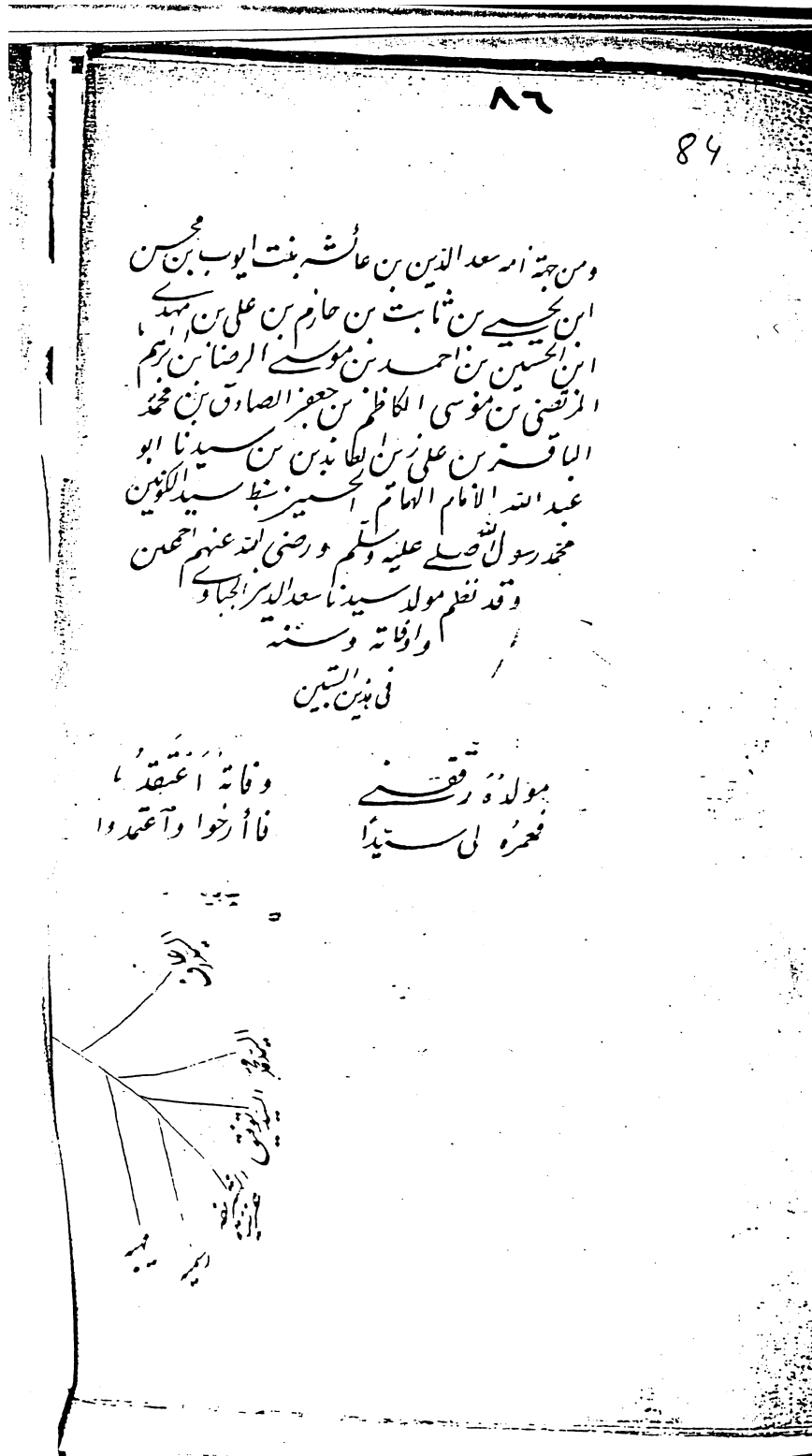
وان لواعني الرجال نسي فقولوا ابو شهابان ذكيت
 قرأت انا وشيخ لوج حيد على ابن حنبل في زمان شيئا
 وصاغا الطيب الشريف بيد يحيى الدين من حيرته

٨٤

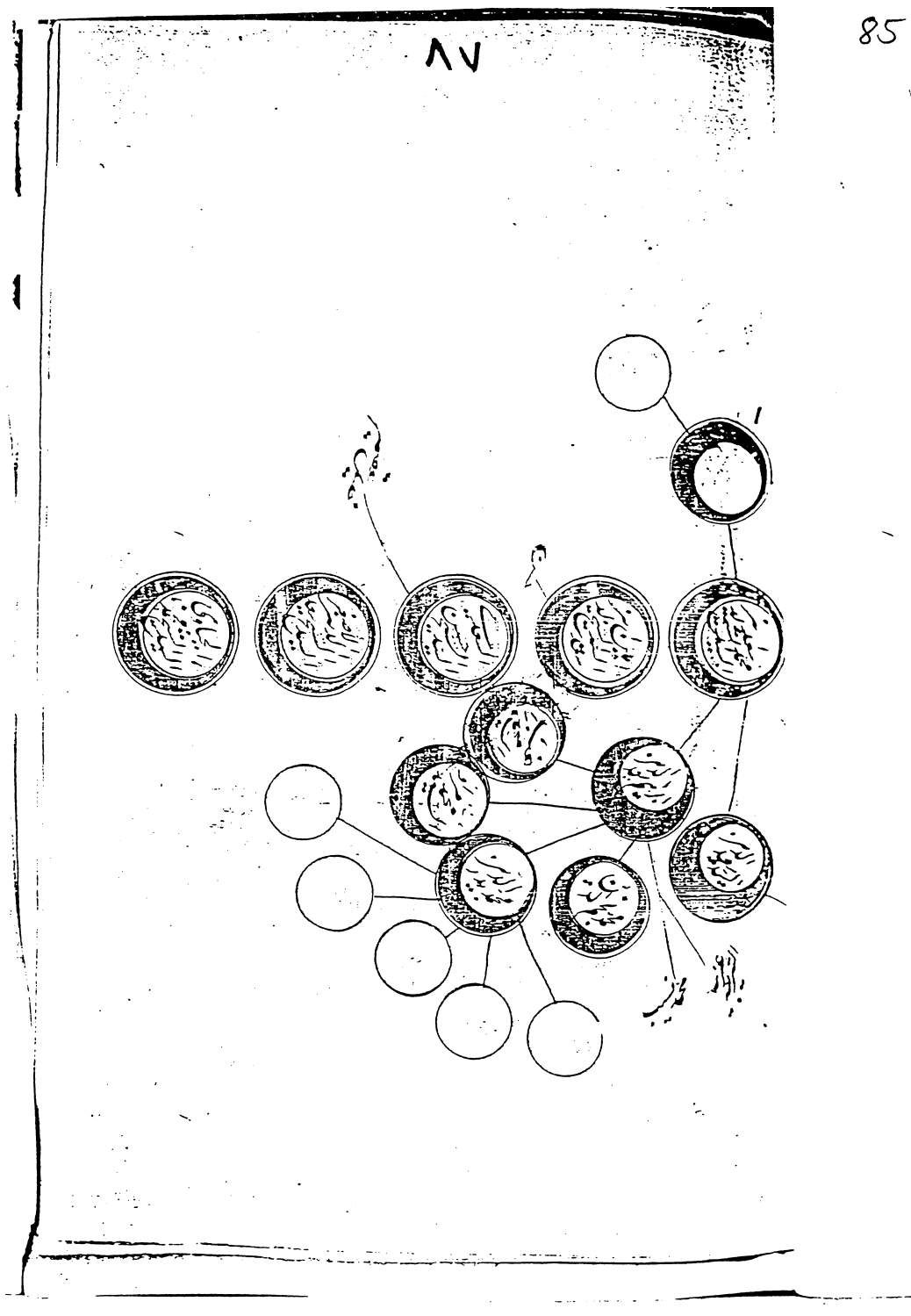
82

وقال لعلك الشا منتم بها عنيفاً فقلت لست بل طاعة
 وسارت طعوني والجمال يسحا وفي الشا حطياً ونحاً طاعة
 ولي في جبا وقتي تحل صفاتي اذا جاءني المصطفى ثم
 اذا انما دار الفقراء يا ساجدا فيدركهم كسر على فؤاد حتى
 جمع وابل الارض طاعت لا مزا وما تار اشار الى كل فرق
 والى من قوم ينفوز بقرهم وجدى سول ختم النبوة
 عليه صلا الله سنى دافنا تير كما سار الحج لمكة
 اعظم بعد الذين من قطب مزية بنفسه جليلة
 مولده في مكة استفا في تشبهه حياته علية

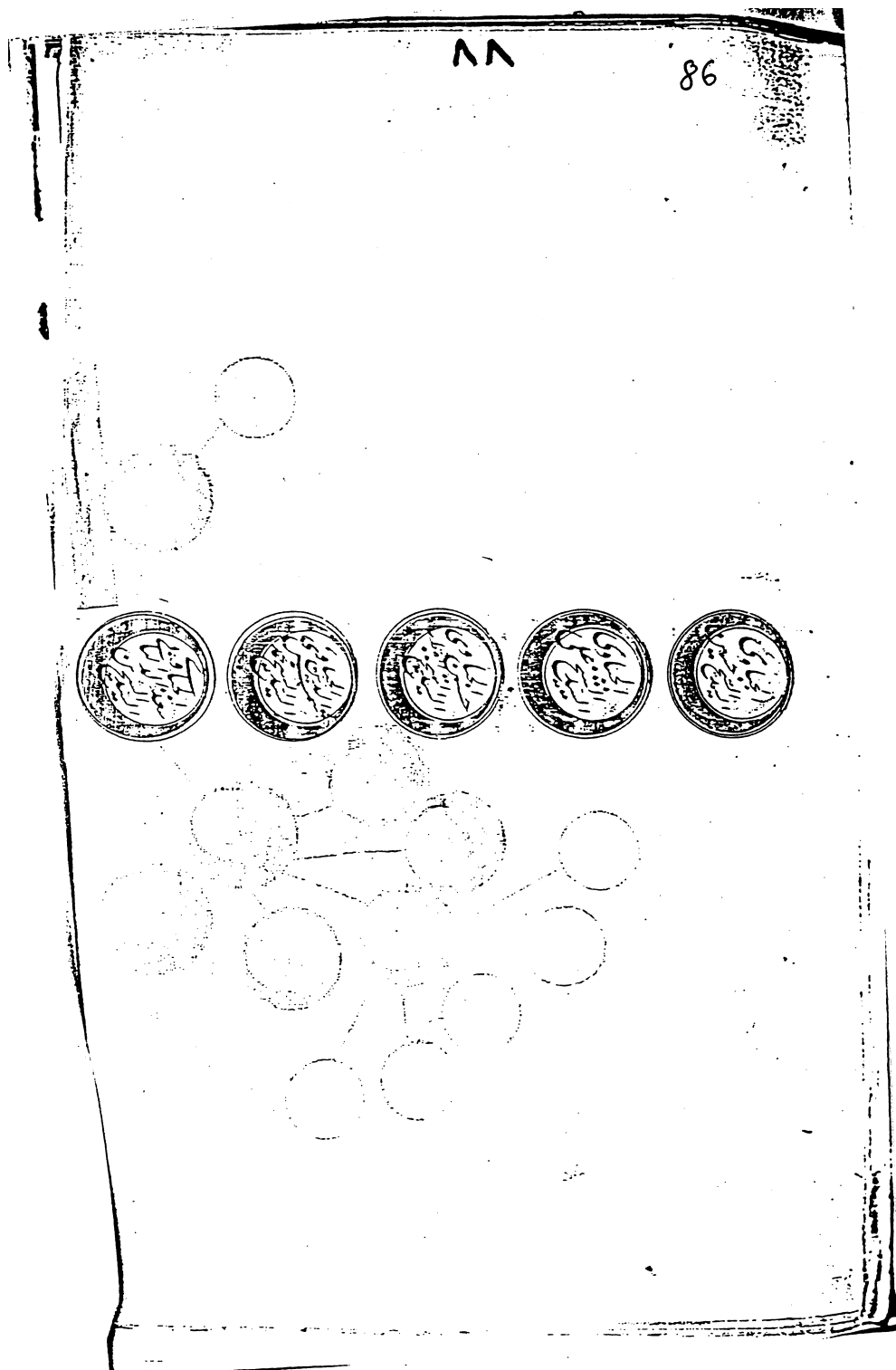
قال الشيخ محمد افندي الطيبي مفتي لواجران الانم
 سيدنا الشيخ سعد الدين الجيا والبناني رضي الله تعالى عنه
 قد حاز الشرف من جهة ابيه وامه والجد الجامع لهما
 سيدنا موسى الكاظم ابن جعفر الصادق ابن محمد الباقر
 ابن علي زين العابدين بن سيدنا الحسين رضي الله
 عنه وقال في ذلك شعرا
 ان سعد الدين غوث كيف لا
 وباصليه ارفع الشرف
 فأبوه أمي تجمعهما الحسيني اعترف
 كاظم موسى اعترف
 فهو جد جامع عقبه
 جعفر الصادق فاقب
 فهو رضي الله تعالى عنه من جهة ابيه سعد الدين بن موسى
 الكبير بن احمد بن يحيى بن شيبه بن عبد الله بن علي
 ابن محمد بن ابي عبد الله بن اسحاق بن حسين بن جعفر
 ابن صدر الدين محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى
 الكاظم ابن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن الحسين
 ابن سيدنا الامام الحسين بن الامام علي بن ابي طالب



Manuskriptseite 85



Manuskriptseite 86



٦٩

و قد صنف بطوالتاريخ ولا بد من

جاء في تاريخ

وتاريخ و صنف في

كامل نور ١٥١

و مدة عشره بقوله
١١٥



و اما تاريخ ولا بد من

تعد ولد استا ربها تدين * و تاريخ و فاتي

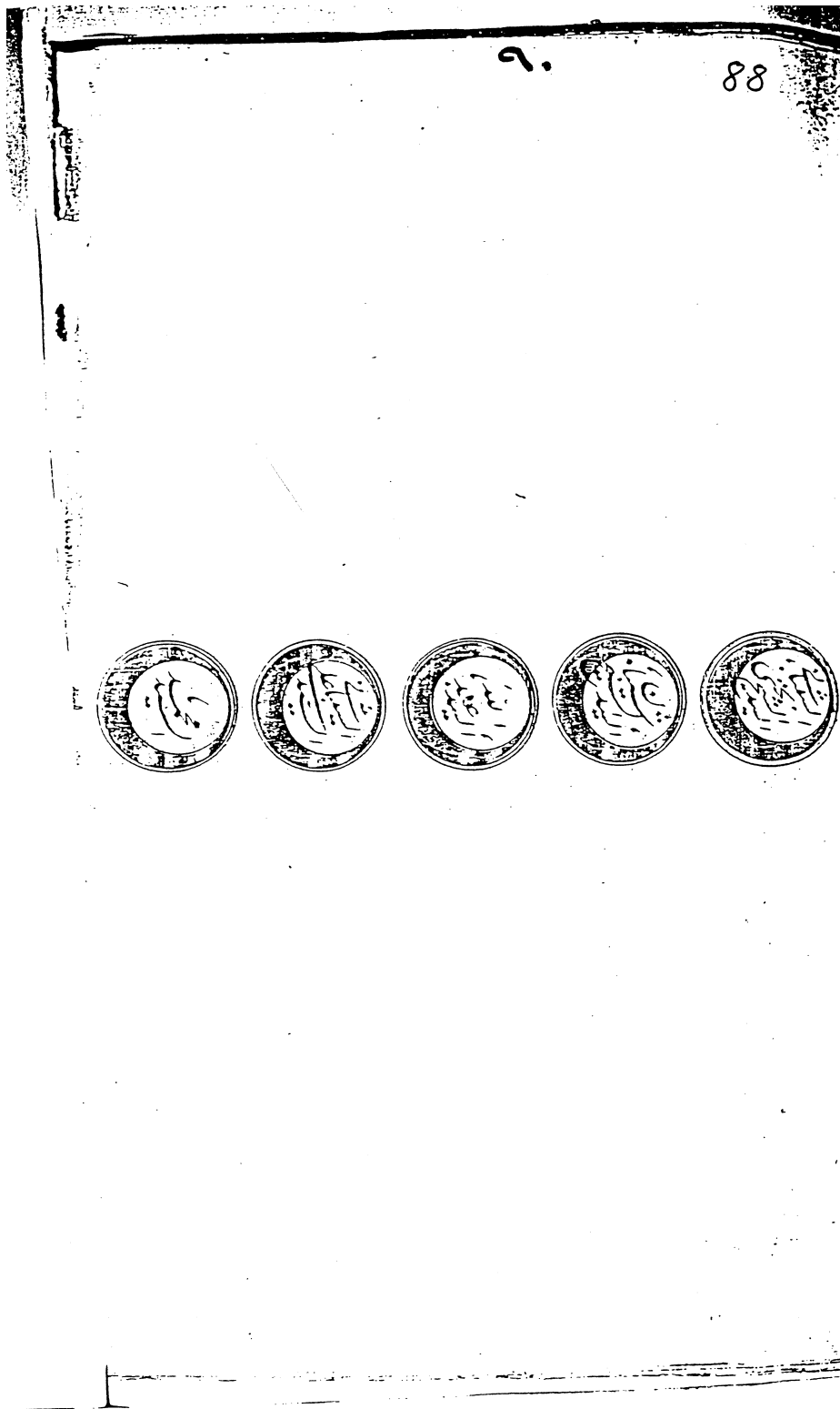
منه صنفها تدين و فاتي * و فاتي

و فاتي و فاتي * و فاتي

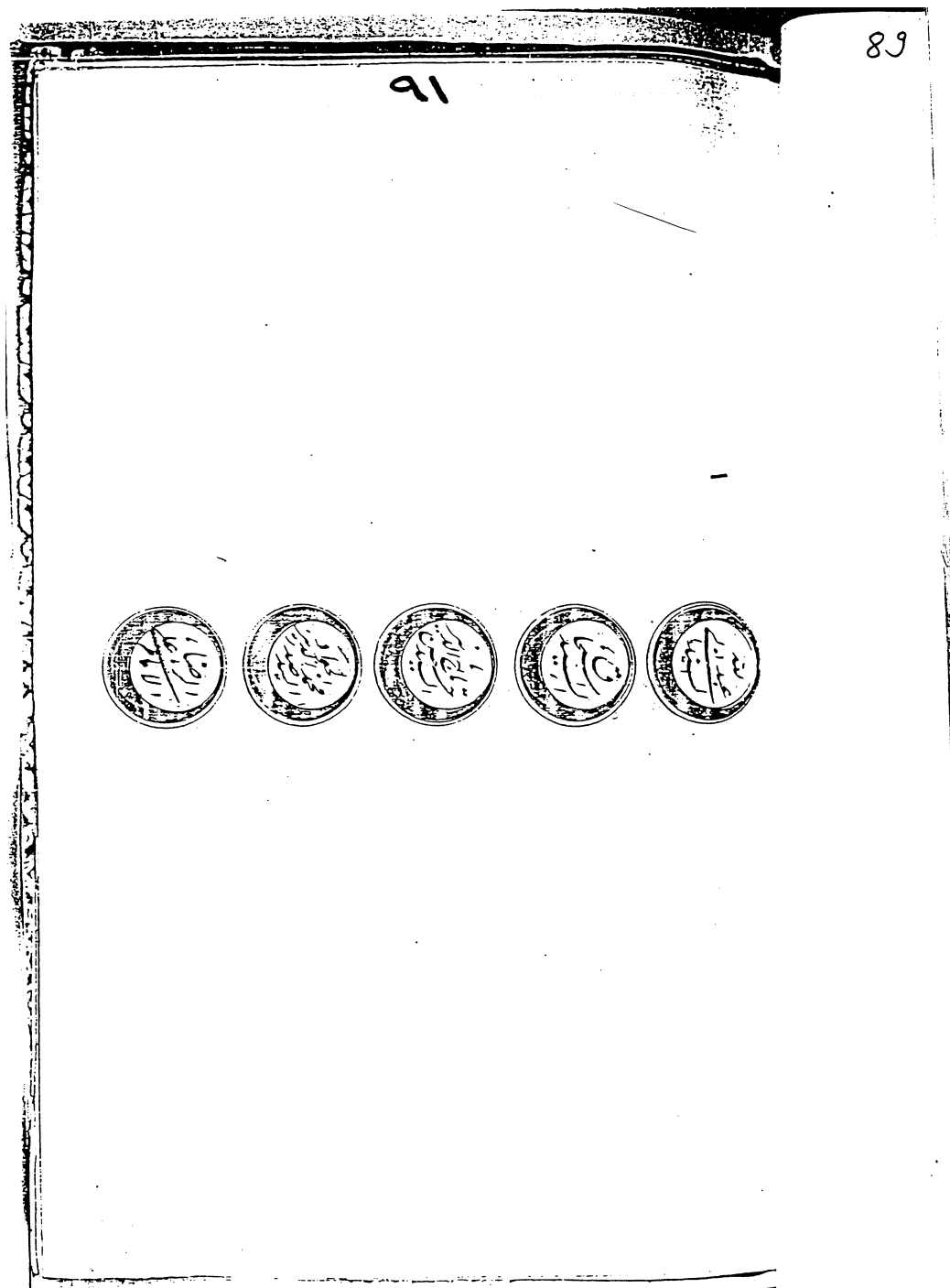
و فاتي * و فاتي

و فاتي * و فاتي

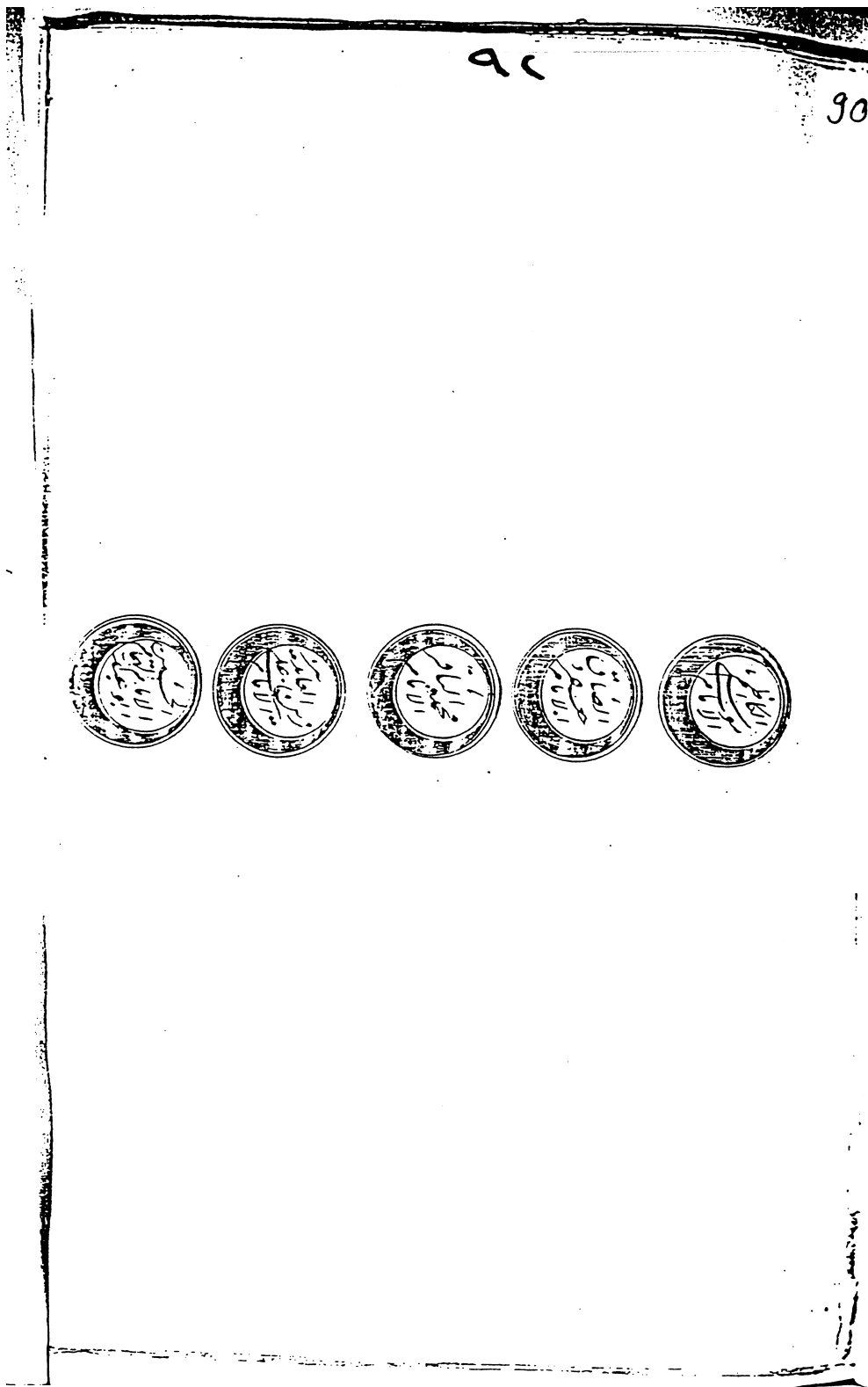
Manuskriptseite 88



Manuskriptseite 89



Manuskriptseite 90



Manuskriptseite 91

